

Weisheit bei Augustinus und Meister Eckhart

I

Veni Carthaginem – »Ich kam nach Karthago«. So beginnt das dritte Buch der ›Confessiones‹.¹ Wir begegnen einem 19jährigen, der sich dem Rhetorikstudium verschrieben hat, also einem durchaus praktisch orientierten Studium, das – bei Erfolg – gesellschaftliche Anerkennung und entsprechenden Wohlstand versprach. Das Karthago des Jahres 373 muss ein attraktiver Studienort gewesen sein. Augustinus beschreibt die Stadt als einen brodelnden Tiegel lasterhaften Liebestreibens, in das er sich gern hineinbegibt: »Lieben und geliebt werden war mir zuhächst angenehm« – und dies durchaus nicht nur im platonischen Sinne, wie der Augustinus der ›Bekenntnisse‹ zerknirscht feststellt.² Auch das Theater, das er damals mit Begeisterung besuchte, bekommt rückblickend schlechte Kritiken.³ Doch es umkreiste den jungen Rhetorikstudenten »in ferner Höhe der Flügelschlag göttlichen Erbarmens«. ⁴ Dieser zeigt sich ihm in Gestalt einer Schrift – es handelt sich um den ›Hortensius‹ – eines gewissen Cicero.⁵ Befeuert durch dessen *exhortatio ad philosophiam*, sich nicht für diese oder jene Philosophenschule (*secta*), sondern für die Weisheit selbst zu entscheiden, sie zu erstreben, zu erlangen und festzuhalten,⁶ führt Augustinus' Suche nach Weisheit ihn zu der Einsicht, dass die unvergängliche Weisheit ihren Sitz bei Gott hat. »O wie brannte ich, mein Gott, wie brannte ich, mich wieder aufzuschwingen, weg vom Irdischen, zu Dir [...]. Denn ihren Sitz hat die Weisheit bei Dir;« – so zitiert Augustinus das Buch Hiob (Iob 12,15) – »›Liebe zur Weisheit‹ aber besagt das griechische Wort Philosophie und zu dieser Liebe entflammte mich jene Schrift [des Cicero]«. ⁷ Die ciceronianische Weisheits-

¹ Augustinus, Confessiones III,1,1, CCL 27, S. 27,1.

² Ebd., 27,11: *Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis copore fruerer.*

³ Confessiones III,2,2, CCL 27, S. 27–28.

⁴ Confessiones III,3,5, CCL 27, S. 29,1: *Et circumuolabat super me fidelis a longe misericordia tua.*

⁵ Confessiones III,4,7, CCL 27, S. 30,4: *perveneram in librum cuiusdam Ciceronis.*

⁶ Ebd., 30,5–14.

⁷ Confessiones III,4,8, CCL 27, S. 30,15–18: *Quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam reuolare a terrenis ad te, et nesciebam quod ageres mecum! Apud te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae.*

protreptik führt den jungen Augustinus sodann zur ersten Lektüre der Heiligen Schrift, die für ihn jedoch gemessen am ciceronianischen Rhetorikideal enttäuschend verläuft,⁸ und das an Wahrheit leere Herz zunächst zu den Manichäern führt, deren Losung *veritas et veritas* – »Wahrheit, Wahrheit« – ihn anlockte.⁹

Wir erkennen in dieser Erzählung wichtige Motive des augustinischen Weisheitsverständnisses, die auch für sein Denken insgesamt bedeutsam sind. So verbleibt die Suche nach Weisheit für Augustinus nicht – gemäß der sokratischen Skepsis – im Modus des Suchens, sondern reicht tiefer. Denn das Herz ist nicht nur unruhig, solange es die wahre Weisheit nicht gefunden hat,¹⁰ sondern vielmehr desorientiert. Die Weisheitssuche – exemplarisch in der Vielzahl der philosophischen Schulrichtungen (*sectae*) – läuft immer wieder in die Irre, wenn sie nicht ihren wirklichen Referenzpunkt im Ursprung der göttlichen Weisheit aufzufinden vermag. Augustinus stilisiert sich in seinen ›Confessiones‹ selbst als Beispiel dieser immer wieder fehlgeleiteten Weisheitssuche.¹¹

Diese Einsicht erwächst im Innersten der Seele und bildet den Ausgangspunkt für ihre Rückkehr zu ihrem göttlichen Ursprung.¹² Denn die Weisheit ist Gleichnis und Ebenbild des Vaters und die Wahrheit selbst.¹³ Somit sind in Christus alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen.¹⁴ Mit dieser Konzeption der Weisheit, sofern diese als mit dem göttlichen Wort oder Geist identisch gedacht wird, knüpft Augustinus an Plotins Identifikation der Weisheit mit dem absoluten νοῦς an und mit der Vorstellung der σοφία als ausgezeichneter Seinsweise des Göttlichen.¹⁵

Und doch will Augustinus zu Beginn des vierzehnten Buches seiner großen Schrift über die Trinität nicht von der Weisheit Gottes handeln, sondern über die Weisheit des Menschen, jedoch über die wahre, gottgemäße Weisheit, die er als den wahren und vorzüglichsten Gottesdienst bestimmt, als *theosebeia*.¹⁶ Für diese Bestimmung der Weisheit, die durch die Autorität der Heiligen Schrift, etwa im Buche Hiob (Iob 28,28) bezeugt wird, gibt Augustinus eine Reihe etymologischer Begründungen, um sodann die entscheidende Frage zu stellen: »Wenn es Sache der Weisen ist, über die Weisheit zu handeln, was sollen wir tun? Sollen wir den Mut haben, uns zur Weisheit zu bekennen? [...] Soll uns

⁸ Confessiones III,5,9, CCL 27, S. 30–31.

⁹ Confessiones III,6,10, CCL 27, S. 31.

¹⁰ Confessiones I,1,1, CCL 27, S. 1.

¹¹ Vgl. zu dieser Figur der Weisheitssuche und ihrer Erfüllung in der christlichen Lehre auch den Beginn von ›De vera religione‹ (I,1–V,9) und die Bücher VIII–X von ›De civitate Dei‹.

¹² Confessiones, III,4,7–8, CCL 27, S. 29–30.

¹³ De genesi ad litteram I,17, CSEL 28/1, S. 23,20–24,5.

¹⁴ Sermo 160,3 (PL 38,874); De genesi ad litteram I,21, CSEL 28/1, S. 31,9–12.

¹⁵ De Trinitate XIII,19,24, CCL 50A, S. 415–417; WERNER BEIERWALTES, Plotins Begriff des Geistes, in: DERS., Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt a. M. 2001, S. 52f.

¹⁶ De Trinitate XIV,1,1, CCL 50A, S. 421,4–10.

nicht das Beispiel des Pythagoras schrecken, der nicht wagte, sich als Weisen zu bekennen, und lieber antwortete, ein Philosoph, das ist, ein Liebhaber der Weisheit zu sein.¹⁷ Augustinus spielt hier auf die bei Diogenes Laertius erstmals überlieferte Ursprungserzählung der Philosophie an, die spätestens bei Cicero kanonischen Charakter erhält, der die Pythagoraslegende mit Platons weisheitsskeptischer Sokratesgestalt aus der Apologie verknüpft.¹⁸ »Und auf diese Weise entstand dieses Wort«, so fährt Augustinus fort, »und es gefiel den Späteren so gut, dass jeder, mochte es ihm oder anderen auch scheinen, dass er sich durch eine noch so bedeutsame Lehre über die zur Weisheit gehörigen Gegenstände auszeichne, nur Philosoph (*philosophus*) genannt wurde«.¹⁹ Auch er selbst wage nicht, sich einen Weisen zu nennen, sondern, so Augustinus, »es genügt mir, daß es [...] Aufgabe des Philosophen, das heißt des Liebhabers der Weisheit, ist, über die Weisheit zu handeln«.²⁰

Die aber über die Weisheit handelten, hätten sie folgendermaßen definiert: »Die Weisheit ist ein Wissen um die göttlichen und menschlichen Dinge«. Diese Definition, deren Ursprung wohl im zehnten Buch der ›Politeia‹ zu suchen ist, findet sich vor allem bei den Stoikern. Für Seneca ist sie gebunden an ein Verständnis der Philosophie, das seine Weisheitsbindung auch im Modus sittlicher Vervollkommnung realisiert. Die Philosophie ist der Weg, die Weisheit hingegen, das vollendete Gut des menschlichen Geistes, das Ziel. Wohin die Weisheit bereits gelangt ist, dahin strebt die Philosophie, die schon durch ihrem Namen bekennet, was sie liebt.²¹ In diesem Zusammenhang zitiert Seneca die auch schon Cicero bekannte Definition der Weisheit als eines Wissens von den göttlichen und den menschlichen Dingen (*sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam*),²² die Augustinus jedoch einer folgenschweren Modifi-

¹⁷ De Trinitate XIV,1,2, CCL 50A, S. 421,30–35: *Sed si de sapientia disputare sapientium est, quid agamus? Numquidnam profiteri audebimus sapientiam ne sit nostra de illa impudens disputatio? Nonne terrebimur exemplo Pythagorae qui cum ausus non fuisset sapientem profiteri, philosophum potius, id est amatorem sapientiae, se esse respondit [...]*.

¹⁸ Cicero, Tusculanae disputationes, V,3,8–V,4,10 (ed. MAX POHLENZ, Stuttgart 1976), 407,16–408,26; vgl. Diogenes Laertios, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, III,8, hg. von OTTO APELT und HANS GÜNTHER ZEKL, Hamburg 31990, S. 152f. Allerdings findet sich bei Diogenes Laertios auch die durch Demetrios von Pahlaron bezeugte Zuschreibung an Thales, dem als erster der Name eines Weisen gegeben worden sei; siehe ebd., S. 13. Hierzu auch MICHAEL FREDE, Die Gestalt des Philosophen, in: Das Wissen der Griechen, hg. von JACQUES BRUNSCHWIG und GEOFFREY LLOYD, München 2000 (frz.: Le savoir grec. Dictionnaire critique, Paris 1996), S. 37–51, hier S. 41.

¹⁹ 421,35–38: *a quo id nomen exortum ita deinceps posteris placuit ut quantalibet de rebus ad sapientiam pertinentibus doctrina quisque uel sibi uel aliis uideretur excellere non nisi philosophus uocatur*.

²⁰ De Trinitate XIV,1,2, CCL 50A, S. 423,43–54: *Satis est mihi quod etiam ipsi negare non possunt, esse etiam philosophi, id est amatores sapientiae, de sapientia disputare*.

²¹ Seneca, Epistulae morales, XIV,89,4 und 8.

²² Epistulae morales, XIV,89,5; Cicero, Tusculanae disputationes, IV,26,57.

kation unterzieht. Unter Bezugnahme auf entsprechende Überlegungen im 12. Buch der gleichnamigen Schrift ›De Trinitate‹ unterscheidet Augustinus die genannte stoische Weisheitsdefinition platonischen Ursprungs in ein »geistiges Begreifen der ewigen und göttlichen Dinge« (*sapientia est aeternorum rerum cognitio intellectualis*) einerseits – nur dieses nennt er Weisheit im eigentlichen Sinn – und in ein rational-diskursives Verstehen der zeitlichen und menschlichen Dinge andererseits, den Bereich des Wissens (*scientia est temporalium rerum cognitio rationalis*).²³ Diese Unterscheidung stellt zugleich das allein um seiner selbst willen erstrebte menschliche Wissen, das sich nicht auf die Erlangung der ewigen Dinge richtet, unter den Vorbehalt der »überflüssigen Eitelkeit« (*supervacua vanitas*) und der »schädlichen Neugier« (*noxia curiositas*).²⁴

Das *curiositas*- und das *vanitas*-Motiv sind ihrerseits Ausdruck eines integrativen Weisheitsverständnisses, das alle Bereiche menschlichen Wissens als Teil der christlichen Lehre (*doctrina christiana*) im Sinne christlicher Weisheit (*sapientia christiana*) begreift.²⁵ Hierbei tut sich ein Spannungsverhältnis auf zwischen der Kontinuität mit dem antiken Bildungserbe und der – insbesondere im Anschluss an die paulinischen Schriften – schroffen Gegenüberstellung von menschlicher und göttlicher Weisheit;²⁶ letzterer Gegensatz findet sich allerdings auch schon bei Platon, nun aber erhält er vor dem Hintergrund einer Offenbarungstheologie eine distinkte epistemische Gestalt in Form geoffenbarter Glaubensinhalte. Denn die Erkenntnis der göttlichen Mysterien und Glaubensinhalte gehört nicht zur »Weisheit dieser Welt«, sondern zur »Weisheit Gottes«, die nur den Vollkommenen offensteht.²⁷

Voraussetzung für die Erkenntnis Gottes ist eine Reinigung unseres Geistes (*purgatio mentis nostrae*), um das Unaussprechliche auf unaussprechliche Weise sehen zu können.²⁸ Diese denkt Augustinus als die vollkommenste Realisierung der nach dem Bild der Dreieinigkeit geschaffenen Geistnatur des Menschen.²⁹ Diese vollkommenste Verwirklichung der menschlichen Geistnatur ist die kontemplative Weisheit (*sapientia contemplativa*), die Augustinus – unter Berufung auf die heiligen Schriften – im 19. Kapitel des 14. Buches von ›De Trinitate‹

²³ De Trinitate XII,14–15, CCL 50, S. 374–380, und De Trinitate XIV,1,2–3, CCL 50A, S. 422f.

²⁴ De Trinitate, XIV,1,3, CCL 50A, S. 423f.

²⁵ Die einzige Belegstelle für *sapientia christiana* findet sich in Contra Iulianum opus imperfectum I,71, CSEL 85/1, S. 83,72–74; im übrigen spricht Augustinus von *doctrina christiana* wie in der gleichnamigen Schrift.

²⁶ Siehe insbes. I Cor 1–4.

²⁷ Cf. De Trinitate, IV,20,28, CCL 50, S. 198,80–199,91; VI,10,11, CCL 50, S. 241,12–26; XIV,12,15, CCL 50A, S. 443,11f.

²⁸ De Trinitate I,1,3, CCL 50, S. 30,71–73: *Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter uideri possit.*

²⁹ De Trinitate XIV,19,25, CCL 50A, S. 456,3–4: *ad imaginem Trinitatis factum hominem credimus.*

noch einmal von jeder Form des Wissens unterscheidet, zugleich aber betont, dass es sich gleichwohl um die Weisheit des Menschen handle, »der sie freilich nur von jenem haben kann, an dem der vernunft- und verstandesbegabte Geist (*mens rationalis et intellectualis*) Anteil gewinnen kann, um so wahrhaft weise zu werden«.³⁰ Gegen das von Cicero am Ende seines ›Hortensius‹ formulierte Philosophenideal der neuen Akademie, dass uns »nach der Erfüllung unserer menschlichen Aufgaben ein willkommener Untergang bevorsteht, [...] gleichsam das Ausruhen vom Leben (*quies vitae*)«, betont Augustinus daher mit den größten und bei weitem berühmtesten Philosophen die Unsterblichkeit der Seele. Nicht ein willkommener Untergang, sondern die Rückkehr zu Gott ist das Ziel der ewigen Seele.³¹ Deshalb wird das Bild – so Augustinus –, »das im Geiste unseres Denkens in der Erkenntnis Gottes von Tag zu Tag erneuert wird, nicht draußen, sondern drinnen, vollendet werden in der Schau nach dem Gericht von Angesicht zu Angesicht, während es jetzt voranschreitet durch Spiegel und Rätselbilder«.³²

II

Dieser Spiegelmetapher aus dem ersten Korintherbrief (I Cor 13,12) bedient sich auch der Magister Eckhart von Hochheim in seiner Predigt ›Vas auri solidum‹, die er während seines ersten Pariser Magisterium am 28. August des Jahres 1302 oder 1303 zum Augustinusfest gehalten hat.³³ Sie dient ihm zur Kennzeichnung der doppelten Erkenntnis des Theologen *in via*, d. h. in diesem irdischen Leben. Ich komme hierauf sogleich zurück. Doch zunächst zum Kontext dieser Predigt. Das Paris um die Jahrhundertwende ist eine Stadt voll brodelnder intellektueller Dispute – eben eine Universitätsstadt. Im Mittelpunkt dieser Dispute standen – durch die aristotelische Wissenschaftstheorie

³⁰ De Trinitate XIV,19,26, CCL 50A, S. 457,27–31: *Hanc contemplatiuam sapientiam, quam proprie puto in litteris sanctis ab scientia distinctam sapientiam nuncupari dumtaxat hominis, quae quidem illi non est nisi ab illo cuius participatione uere sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest.*

³¹ De Trinitate XIV,19,26, CCL 50A, S. 457–459; cf. Cicero, Hort. fragm. 97 (ed. MÜLLER, S. 325).

³² De Trinitate XIV,19,25, CCL 50A, S. 457,14–17: *Imago uero quae renouatur in spiritu mentis in agnitione dei non exterius sed interius de die in diem, ipsa perficietur uisione quae tunc erit post iudicium facie ad faciem, nunc autem proficit per speculum in aenigmate.*

³³ Sermo die beati Augustini Parisius habitus, n. 12 (LW V,99,5–6); vgl. hierzu die Einleitung von BERNHARD GEYER, LW V,87; zur Datierung siehe LORIS STURLESE, *Homo diuinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, S. 25, unter Berufung auf KURT RUH, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München 1985, ²1989, S. 29.

inspiriert – Fragen nach dem Selbstverständnis und dem wissenschaftlichen Status von Philosophie und Theologie. Dass diese Debatten nicht bloß akademischer Natur waren, zeigen etwa die Pariser Verurteilungen von 1270 und 1277.³⁴ Auch Eckhart von Hochheim hat als Student, als junger Dozent der Sentenzen und schließlich als Professor diese Debatten erlebt. Um so ungewöhnlicher mutet die auf einem Vorsatzblatt des Folio 36 der Bibliotheca Amploniana überlieferte Predigt an, mit der sich der Inhaber des internationalen Lehrstuhls der Dominikaner der universitären Öffentlichkeit vorstellt. Der Magister Eckhart scheint von dem Widerstreit zwischen einer *sapientia christiana* und einer *sapientia mundana* und der damit verbundenen Frage der Abgrenzung von Philosophie und Theologie, welche die Debatten zwischen Theologen und Artisten an der Pariser Universität im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts maßgeblich bestimmen, merkwürdig unberührt.³⁵

Seine Predigt konzipiert er als Preis auf den heiligen Augustinus gemäß dem Schriftwort aus Jesus Sirach (50,10) *Vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso* (»ein aus Gold getriebenes Gefäß, das mit aller Pracht der Edelsteine geschmückt ist«), das er auf die Fülle der Weisheit des Augustinus bezieht, auf seine Tugend und auf seine Größe, die in seiner Liebe zu Gott besteht. Eckharts Predigt ist dem Anlass entsprechend eine Hommage an Augustinus, sofern dieser als »guter Theoretiker, vorzüglicher Logiker und überragender Ethiker« die Fülle der Weisheit und Wissenschaft unter verschiedenen Habitus in sich vereinigt. Damit verkörpert Augustinus zugleich in seiner Person die Dreiteilung der *scientia philosophica* in die theoretische, die logische und die ethische oder praktische Philosophie.³⁶ Doch nicht Augustinus ist Eckharts Gewährsmann für diese erste Einteilung der Philosophie. Im Hintergrund steht vielmehr

³⁴ Hierzu bietet immer noch einen guten Überblick FERNAND VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle. Deuxième édition* (Philosophes Médiévaux 28), Louvain-Paris 1991; ferner: Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea Mediaevalia 28), hg. von JAN A. AERTSEN [u. a.], Berlin/New York 2000; LUCA BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e–XIV^e siècles)*, Paris 1999; MARKUS HILLE, *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270 im Spannungsfeld von Universitätsgeschichte, Theologie und Philosophie*, Leipzig 2005 (Erfurter Theologische Studien 87).

³⁵ Hierzu ANDREAS SPEER, *Zwischen Erfurt und Paris: Eckharts Projekt im Kontext* (Mit einer Bibelauslegung zu Sap. 7–10 und Joh. 1,11–13), in: *Meister Eckhart in Erfurt*, hg. von ANDREAS SPEER und LYDIA WEGENER, Berlin/New York 2005 (Miscellanea Mediaevalia 32), 3–33; ferner: DERS., *Sapientia nostra. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts*, in: *Nach der Verurteilung von 1277* [Anm. 34] S. 248–275.

³⁶ *Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 2* (LW V,89,7–11): *Primo ergo commendatur a pretiositate materiae, id est multitudine sapientiae et scientiae sub diversis habitibus collectae. Ipse enim erat bonus theoreticus, egregius logicus et excellentissimus ethicus. Sic enim dividunt nobis magistri scientiam philosophiae, scilicet in theoricam, logicam et ethicam sive practicam.*

der Kommentar des Chartreser Magisters Thierry zum Trinitätstrakt des Boethius und dessen Bestimmung der *philosophia* als *sapientia*, sowie der Kommentar seines Schülers Clarembaldus von Arras, der die drei menschlichen Grundvollzüge Denken, Sprechen, Handeln zum Einteilungskriterium der Philosophie macht.³⁷ Sodann gliedert Eckhart in einem nächsten Schritt die theoretische Philosophie »in Mathematik, Physik und Ethik oder Theologie«. Ein Boethius-Zitat aus dem zweiten Kapitel von »De Trinitate«, dass man »in der Naturphilosophie diskursiv nach Art des Verstandes (*rationabiliter*), in der Mathematik nach methodischer Gesetzmäßigkeit (*disciplinabiliter*) und in der Theologie nach Art der Vernunft durch unmittelbare Einsicht (*intellectualiter*) vorgehen müsse«,³⁸ verweist auf die Herkunft dieses *divisio*-Modells, dessen Ursprünge sich bei Aristoteles finden.³⁹ Nirgends findet sich eine Andeutung bezüglich des Spannungsverhältnisses in Hinblick auf den Theologiebegriff und dessen scheinbar bruchlose Einordnung in die theoretischen Wissenschaften, die schon Augustinus kritisch gesehen hatte. Auffallend gegenüber dem boethianischen Vorbild ist jedoch die Erweiterung der spekulativen Trias um die Ethik, die Eckhart durch ein *sive* mit der Theologie als der obersten der theoretischen Wissenschaften gleichsetzt, welche nicht mehr die Abbilder betrachtet, sondern die Form, »die im wahren Sinne Form ist und nicht nur Abbild, die das Sein ist und aus der das Sein ist«. ⁴⁰

Diese Einleitung ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Da ist zum einen die »anachronistische« Bezugnahme auf in dieser Zeit kaum zur Kenntnis genommene Autoren des 12. Jahrhunderts. Eckharts Kollegen werden sich womöglich gewundert haben, denn nur von Thomas von Aquin ist im 13. Jahrhundert ein solcher Boethius-Kommentar bekannt, der Ausgangspunkt heftiger Debatten wird, die Eckhart in Paris nicht entgangen sein können. Im Ausgang von der durch Boethius vorgegebenen Einteilung der theoretischen Wissenschaften unterscheidet Thomas nämlich zwischen einer Theologie der Heiligen

³⁷ Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 2 (LW V,89,7–8); vgl. Thierry von Chartres, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II,2 (ed. NIKOLAUS M. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971), 68,17–20. Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 2 (LW V,89,11–13); vgl. Clarembaldus von Arras, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, *Introductio* 1 (ed. NIKOLAUS M. HÄRING, *Life and Works of Clarembald of Arras*, Toronto 1965), 65–66.

³⁸ Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 2 (LW V,90,1–3): *In naturalibus autem rationabiliter, in mathematica disciplinabiliter, et in divinis intellectuabiliter versari oportebit [...]*. Vgl. Boethius, *De sancta Trinitate*, c. 2 (ed. CLAUDIO MORESCHINI, Leipzig 2005), 169,78–80.

³⁹ Aristoteles, *Metaphysica* VI (E 1026 a 10–20); vgl. ANDREAS SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer scientia naturalis im 12. Jahrhundert*, Leiden [usw.] 1995 (STGM 45), S. 124–125.

⁴⁰ Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 2 (LW V,90,3–5): [...] *neque deduci ad imagines, sed potius respicere formam, quae vere forma est nec imago est et quae esse est et ex qua esse est*. Vgl. Boethius, *De sancta Trinitate*, c. 2 (ed. CLAUDIO MORESCHINI, Leipzig 2005), 169,80–83.

Schrift (*theologia sacrae Scripturae*), deren Gegenstand Gott ist, und in der er betrachtet wird, wie er in sich selbst ist, und in eine philosophische Theologie (*theologia philosophica*), in der Gott betrachtet wird, sofern wir ihn erkennen können.⁴¹ Mit dieser Unterscheidung in eine theologischen Weisheit, die als Wissenschaft das Resultat menschlicher Bemühungen und menschlichen Wissens, als »gottförmige« und mühelose Einsicht in die Glaubenslehren jedoch göttliches Gnadengeschenk (*donum*) ist, und ferner in eine Weisheit der Philosophie, die, auch wenn sie gleichfalls vom Göttlichen handelt, ihren Ursprung doch nicht einer theologischen Ordnung, sondern allein der menschlichen Vernunft verdankt,⁴² verbindet sich die grundsätzliche Frage nach der Tragweite der menschlichen Vernunft und nach den Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Auf diese Frage zielt auch die bereits erwähnte dem 1. Korintherbrief (I Cor 12,13) entlehnte Spiegelmetapher, die Eckhart auf die doppelte Erkenntnis des Theologen *in via* bezieht: zum einen »durch den Spiegel und im Rätsel« (*per speculum et in aenigmate*) – diese Erkenntnis vollzieht sich gemäß dem Schema »mystischer Theologie« in den drei Formen der Verneinung (*ablatio*), Heraushebung (*eminentia*) und Ursächlichkeit (*causa*)⁴³ – sowie »durch den Spiegel und im Licht« (*per speculum et in lumine*), durch welche der Intellekt über das hinausgehoben wird, »was er von Natur nicht vermag«, und schließlich *in ekstasi mentis*, in der Ekstase des Geistes, zum »schmeckenden Wissen«, zur affektiv bestimmten *sapida scientia* gelangt.⁴⁴ Diese Erkenntnis, welche die Weisheit im eigentlichen Sinne ist, habe ihren Sitz im praktischen Intellekt.⁴⁵

Diese Gegenüberstellung von natürlicher Erkenntnis, die – so Eckhart unter Berufung auf Augustinus – *per viam causalitatis* »alles Körperliche auf ein Ein-

⁴¹ Thomas de Aquino, *Super Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 4, c. – Vgl. ALBERT ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, 2. erw. Aufl. Leuven 1998 (RTPM – Bibliotheca 1), S. 154f. und 211–222. Siehe auch JAN A. AERTSEN, *Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, in: *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, hg. von INGRID CRAEMER-RUEGENBERG und ANDREAS SPEER, Berlin/New York 1994 (Miscellanea Mediaevalia 22), S. 217–239, bes. S. 220–229. Ferner MARIE-DOMINIQUE CHENU, *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, Ostfildern 2008 (Collection Chenu 4), S. 116–150, und meine Einleitung: ANDREAS SPEER, *Theologie als Wissenschaft: Vergessenes Erbe und Herausforderung. Hinführung zu Chenu »Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert«*, ebd., S. 7–32.

⁴² Thomas de Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 45, a. 2; *Summa theologiae* I, q. 1, a. 5 ad 2; *Quodlibet* IV,9,3.

⁴³ *Sermo die b. Aug. Par. hab.*, n. 4 (LW V,92,3–5).

⁴⁴ *Sermo die b. Aug. Par. hab.*, n. 5 (LW V,93,12–94,2); ebd., n. 6 (LW V,94,11–14). Vgl. ALOIS M. HAAS, *Aktualität und Normativität Meister Eckharts*, in: *Eckhardus Theonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, hg. von HEINRICH STIRNIMANN und RUEDI IMBACH, Freiburg i. Ue. 1992 (Dokimion 11), S. 205–268, hier S. 247–249.

⁴⁵ *Sermo die b. Aug. Par. hab.*, n. 6 (LW V,94,14–95,1); siehe Anm. 48.

faches und alle Vielheit auf die erste Einheit zurückführt, die Ursprung und Ursache alles dessen ist, was existiert«,⁴⁶ und von gnadenhafter Erkenntnis, die in Prophetie, verdienstlichem Handeln und ekstatischem Erkennen zum Vorgehen der *visio Dei* zu gelangen vermag, verweist zurück auf den Anfang der Predigt, insbesondere auf die Erweiterung des spekulativen Theologiebegriffs um die Ethik, die sich uns nun erschließt als eine bewusste Erweiterung des boethianischen Theologiebegriffs im Geiste der dionysischen *eminentia* und der augustinischen *sapida scientia*; auf diese Weise gelangt der menschliche Intellekt nach seiner Befreiung von allen äußeren Eindrücken und Bezeichnungen durch Rückführung auf seinen Ursprung schließlich im Außersichsein des Geistes (*in exstasi mentis*) über sich hinaus zur Erkenntnis dessen, was er von Natur aus nicht vermag.⁴⁷ Diese Weisheit, die ohne das Hinzutreten der aus Gnade verliehenen Habitus nicht erreicht werden kann, besitzt für Eckhart eine entschieden praktische Dimension.⁴⁸ Diese zeigt sich gerade im Überschreiten der natürlichen Erkenntnis, die im Vorgriff auf die vollkommene Gotteserkenntnis *in patria*, worin der Mensch – vollkommen gottförmig gemacht und zum Sohn Gottes geworden⁴⁹ – seine eigentliche Vollendung findet, und die im Hinzutreten der aus Gnade verliehenen Habitus und den daraus folgenden Früchten besteht.⁵⁰ Auf diese Weise, im Rekurs auf den praktischen Intellekt, vermag der Theologe vollere Einsicht in diejenige Form zu gewinnen, »die im wahren Sinne Form ist und nicht nur Abbild, die das Sein ist und aus der das Sein ist.«⁵¹ Dies bringt Eckhart durch die Gleichsetzung von Theologie und Ethik zum Ausdruck.⁵² Die ethische Dimension der höchsten Weise des Wissens, bzw. der Wissenschaft zeigt sich in der praktischen Ausrichtung der menschlichen Erkenntnis, in der Rückführung der Seele und mit ihr aller Geschöpfe zur Einheit des schöpferischen Ursprungs.

Somit versteht Eckhart – gleichfalls unter Berufung auf Boethius, dem zufolge »das Sein eines Dinges von der Form herrührt« – unter der aus Gnade

⁴⁶ Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 4 (LW V,93,6–9).

⁴⁷ Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 5 (LW V, 93,12–94,2): [...] *quando scilicet lux divina per effectum suum aliquem specialem irradiat super potentias cognoscentes et super medium in cognitione, elevans intellectum ipsum ad id quod naturaliter non potest.*

⁴⁸ Ebd., n. 6 (LW V,94,14–95,2): *de tertio [i. e. extasi mentis] dicitur secundum quod est in intellectu practico. Haec cognitio scientia vel sapientia, quasi sapida scientia, quae aliquando intromittit hominem in affectum multum.*

⁴⁹ In Ioh., n. 157 (LW III,130,2): *Communicatur enim nobis esse divinum, cum sumus filii dei.*

⁵⁰ Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 6 (LW V,94,11–95,1); zur Abgrenzung von der innerweltlichen Gotteserkenntnis zu Gottesschau *in patria*. Vgl. Sermo XI,2, n. 117 (LW IV 110,7–111,2) und Predigt 21, n. 5 (DW I,366,5–6); WOUTER GORIS, Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des ›Opus tripartitum‹ Meister Eckharts, Leiden [usw.] 1997 (STGM 59), 360–372.

⁵¹ Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 2 (LW V,90,3–5); vgl. Boethius, De sancta Trinitate, c. 2 (ed. CLAUDIO MORESCHINI, Leipzig 2005), 169,80–83. Siehe Anm. 40.

⁵² Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 2 (LW V,89,7–90,10).

geschenkten Tugend die Form des goldenen Gefäßes; durch dieses Bild des zugrundegelegten Schriftwortes Sir 50,10 wird der gottförmige Mensch gepriesen.⁵³ In der Ordnung der Tugenden vervollkommen daher insbesondere die theologischen Tugenden, die bereits im Mittelpunkt der Erfurter ›Rede‹ standen, den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott; ihre Frucht ist die nach sieben Arten unterschiedene »geistliche Wirkung der Gnade zur Vollendung der Gerechtigkeit«.⁵⁴ Diese sieben Weisen, durch die die Gnade in ein so vollkommen geschmücktes Gefäß kommt (*septem modos gratiae adventus in vas taliter ornatum*) lassen sich im Sinne eines geistlichen Weges lesen, in dem die für Eckhart charakteristische sapientiale Einheit von theoretischer und praktischer Dimension, von Metaphysik, Theologie und Ethik sichtbar wird. Die Wirkungen der Gnade – so Eckhart – kommen in die Seele als kühlender Schnee zur Abkühlung von der Hitze der fleischlichen Begierden, als befruchtender Tau zur Befruchtung der Sehnsucht nach dem Ewigen, wie ein berauschender Wein, um alle vergänglichen Dinge zu vergessen, wie ein den Stoff durchdringendes Öl zur Erleuchtung und Entflammung durch Gott, wie ein läuterndes Feuer zur vollkommenen Läuterung, wie ein mit seinem Träger sich einigendes Licht, das die Umwandlung in dasselbe Bild mit Gott bewirkt, und schließlich wie eine heftig wehender Wind, der zum Absterben des natürlichen Lebens führt.⁵⁵

⁵³ Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 7 (LW V,95,14–96,1); vgl. Boethius, De sancta Trinitate, c. 2 (ed. CLAUDIO MORESCHINI, Leipzig 2005), 169,84. Zum biblischen Vergleich vgl. Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 2 (LW V,90,1–6).

⁵⁴ Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 10 (LW V,97,12–16). Zu der Erfurter ›Rede‹ siehe die Beiträge von WALTER SENNER (Die ›Rede der unterscheidunge‹ als Dokument dominikanischer Spiritualität) und BURKHARD HASEBRINK (*sich erbilden*. Überlegungen zur Semantik der Habitualisierung in der ›Rede der unterscheidunge‹ Meister Eckharts) in: Meister Eckhart in Erfurt [Anm. 35], S. 109–121 und 122–136.

⁵⁵ Sermo die b. Aug. Par. hab., n. 11 (LW V, 97,15–98,12): *Sed quia non contingit nos de deo aliquid scire nisi per effectus, ideo distinguamus septem modos gratiae adventus in ›vas taliter ›ornatum‹. Venit enim primo per modum nivis refrigerantis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet ab aestu carnalium desideriorum refrigeratio. Secundo venit per modum roris impinguantis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet aeternorum desideriorum impingatio. Tertio venit per modum vini inebriantis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet omnimoda rerum mutabilium oblivio. Quarto venit per modum olei subiectum penetrantis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet illuminatio dei et inflammatio. Quinto venit per modum ignis depurantis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet perfecta purgatio. Sexto venit per modum lucis se cum subiecto unientis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet ›in eandem imaginem‹ cum deo transformatio. Septimo venit per modum spiritus vehementer impellentis, et sic relinquitur eius effectus in anima, scilicet naturalis vitae defectio.*