

Im Verborgenen des Geistes: »abditum mentis« bei Augustinus und Meister Eckhart

Andreas Speer (Köln)

Der Philosoph ist der Freund des Begriffs, er erliegt der Macht des Begriffs. Das bedeutet, dass die Philosophie nicht eine bloße Kunst der Bildung, Erfindung oder Herstellung der Begriffe ist, denn die Begriffe sind nicht notwendig Formen, Fundstücke, Produkte. Im strengen Sinn ist die Philosophie die Disziplin, die in der Erschaffung der Begriffe besteht.¹

In diesem Beitrag verfolgen wir die Erschaffung eines Begriffs, der eine beachtliche begriffsgeschichtliche Spur hinterlassen hat – bis hin zu Hölderlins Rede vom »Gott in uns« im *Hyperion* und dem jeder Reflexion vorgängigen »Seyn«.² Diese Erschaffung ist nicht ein einmaliges Ereignis, vielmehr ein Prozess, den wir an zwei entscheidenden Stationen aufsuchen: bei Augustinus und bei Meister Eckhart. Mit dieser Entscheidung verbindet sich eine These bezüglich der Genese des Begriffs »abditum mentis«, der nicht sogleich seine wirkungsgeschichtlich so mächtige terminologische Präsenz besitzt.³ Diese wird vielmehr in einem zweiten Schritt »verschaffen«. Doch auch das ist nicht das Ende. Denn die Erschaffung ist niemals abgeschlossen, sofern sie die Sache der Philosophie ist.

¹ G. Deleuze/F. Guattari: *Was ist Philosophie?* Frankfurt a. M. 2000, 9 (frz.: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris 1991).

² Cf. *Hyperion* I, 10. Hierzu D. Henrich: »Hölderlin über Urteil und Sein«. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 1965/66, 73–96. Zur Wirkungsgeschichte siehe auch die Einleitung von J. Kreuzer (cf. infra Anm. 6), LI-LXVII, bes. LXIII-LXVII.

³ Die wirkungsgeschichtliche Genese zwischen Augustinus und Meister Eckhart habe ich in einer ausführlicheren Fassung dieses Beitrages dargestellt: »Abditum mentis«. in: *Per scrutinationem philosophicam*. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von A. Beccarisi/R. Imbach/P. Porro (CPTMA, Beihefte, 4). Hamburg 2008, 447–474, bes. 454–460.

I. Augustinus

Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium atque in conspectu mentis uelut apertius constitui quando cogitantur.⁴

So werden wir darauf hingewiesen, dass wir im Verborgenen des Geistes bestimmte Kenntnisse von bestimmten Dingen haben und dass diese dann auf bestimmte Weise in die Mitte treten und im Blickfeld des Geistes sich gleichsam offenkundiger formieren, wann immer sie gedacht werden.

Dieses Zitat aus dem vierzehnten Buch von *De Trinitate* ist die einzige Belegstelle für den Begriff »abditum mentis«, der als Inbegriff der augustinischen Noetik gilt und als Schlüsselbegriff einer – um mit Alois Haas zu sprechen – intellektuellen Introversionsmystik, die sich in Form einer als Selbsterkenntnis gekennzeichneten höchsten Form der Erkenntnistätigkeit realisiert.⁵ Johann Kreuzer spricht gar von einer »Entdeckung von Augustinus mit enormer Ausstrahlungskraft, die (insbesondere über Meister Eckhart und Tauler) zum ›Grund im Bewußtsein‹ mutiert – eine der nach Begriff und Sache prägenden Formeln in der Diskussion des Deutschen Idealismus im Gespräch zwischen Schelling, Hegel und Hölderlin).⁶ Konsequent übersetzt Kreuzer im Lichte dieser Wirkungsgeschichte »in abdito mentis« auch substantivisch mit »in dem Verborgenen des Geistes«.⁷

Doch vor einem Blick in die Wirkungsgeschichte soll die nüchterne Analyse des überraschenden Befundes stehen, den unsere erste Beobachtung ergeben hat. Es überrascht nicht nur die Tatsache eines singulären Zeugnisses, sondern genaugenommen auch das Zitat selbst, denn

⁴ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. W. J. Mountain/F. Glorie. Turnhout 1968 (CCSL 50A), 433,19–22.

⁵ A. M. Haas: *Nim din selbes war*. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Fribourg 1971 (Dokimion, 3), 15 sqq.; R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen*. Eine Studie über den Gottesgeburtsszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts. Leiden/Boston 2006 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 88), 11 sqq.

⁶ So J. Kreuzer in seinem Kommentar zu dieser Stelle in der von ihm besorgten dt.-lat. Studienausgabe: Aurelius Augustinus: *De trinitate*. Hamburg 2001 (PhB 523), 405, Anm. 76); siehe auch die Einleitung, LIX sqq. Dieser Übersetzung folge ich in aller Regel, behalte mir aber, wie etwa in der Übersetzung des einleitenden Satzes, Abweichungen vor.

⁷ Augustinus: *De trinitate*, hrsg. von J. Kreuzer, 201.

dieses kommt reichlich unspezifisch daher. Die Phrase »in abdito mentis« erscheint noch recht blass und weit davon entfernt, terminologisch stabil und einschlägig zu sein. Das zeigt auch der Vergleich mit den beiden anderen Belegstellen im augustinischen Oeuvre, in denen »abditum« in einem syntaktischen Zusammenhang mit »mens« auftritt.

Sicut autem aliquid invenire potuimus, quo manifestum esset nobis [...]: sic in universa creatura occultis atque abditis sinibus, quos nec oculorum nec mentis acie penetramus, novit quemadmodum malis Deus bene utatur, ut in omnibus quae nascuntur et administrantur in mundo, voluntas omnipotentis impleatur.⁸

Quamquam et illi qui catholici ex hac uita emigrarunt et aliquid litterarum christianarum posteris reliquerunt, in quibusdam locis opusculorum suorum, uel non intellecti, uel sicuti est humana infirmitas, minus ualentes acie mentis abditiora penetrare, et ueri similitudine aberrantes a ueritate, praesumtoribus et audacibus fuerunt occasio ad aliquam haeresim moliendam atque gignendam.⁹

Der vorliegende Befund weist nicht nur eine gegenüber der Passage aus *De Trinitate XIV 7 9* unterschiedliche Semantik auf, sondern verweist auch auf einen, wie wir im folgenden sehen werden, gänzlich anderen Zusammenhang, der mit einem anderen augustinischen Schlüsselbegriff verbunden ist. Denn genaugenommen geht es in den beiden Belegstellen aus *Sermo 214* und aus *De catechizandis rudibus* um den Begriff der »acies mentis«, der anders als »abditum mentis« bereits terminologisch gefestigt ist. Dies wird sowohl durch die Anzahl wie auch durch die systematische Konsistenz der zahlreichen Belegstellen bei Augustinus bestätigt.¹⁰

Demgegenüber bleibt auch auf den zweiten Blick der eingangs genannte und zudem alleinige Fundplatz von »abditum mentis« seltsam unbestimmt. Man hat den Eindruck einer eher beiläufigen Bemerkung, erst recht wenn man sich die rhetorisch geschliffene Sprache

⁸ Augustinus: *Sermo 214*, n. 3, PL 38, 1067.

⁹ Augustinus: *De catechizandis rudibus VIII 12 6*; ed. I. B. Bauer. Turnhout 1969 (CCSL 46), 134,36–42.

¹⁰ Die Stichwortsuche im CLCLT weist allein über sechzig einschlägige Stellen zu »acies mentis« im Werk Augustins auf, belegt jedoch auch, dass dieser Begriff bereits eine Vorgeschichte im römischen Stoizismus besitzt – insbesondere Cicero ist hier terminologisch einschlägig – und von dort ausgehend in der frühen lateinischen Patriistik bei Tertullian, Laktanz, Ambrosius, dem Ambrosiaster und der Origenesübersetzung Rufins bezeugt ist.

Augustins vor Augen hält. Bei Lichte besehen bezeichnet »in abdito mentis« – anders als »acies mentis« – keine Instanz der »mens« (auch nicht im Sinne einer »memoria principalis«¹¹), sondern eine besondere Weise der Präsenz bestimmter Kenntnisse »in mente«. Genau betrachtet ist in der eingangs zitierten Passage die Rede von bestimmten Kenntnissen (*quasdam notitias*), die wir im Verborgenen, d. h. unbemerkt besitzen. Man könnte also auch übersetzen: »So werden wir darauf hingewiesen, dass wir unbemerkt in unserem Geist (*in abdito mentis*) bestimmte Kenntnisse von bestimmten Dingen haben ...«.

Dieser erste Eindruck wird auch durch den unmittelbaren Kontext von *De Trinitate* XIV 7 9 bestätigt. Das einleitende »hinc admonemur« bezieht sich auf ein vorausgehendes Beispiel, das Augustinus einführt, um das Verhältnis von *cogitatio* und *notitia* in ihrem Verhältnis zu *intellectus* und *memoria* zu verdeutlichen. Damit greift er das große Thema des zehnten Buches von *De Trinitate* wieder auf, in dem Augustinus das Sich-nicht-Kennen (*non se nosse*) vom Sich-nicht-Denken (*non se cogitare*) unterschieden hatte.¹² Zugleich stellt er die Frage, wie der Geist sich selbst suchen und finden könne, wenn er doch, während er versucht, sich allein zu denken, immer wieder Gefahr läuft, sich für das zu halten, ohne das er sich nicht denken kann: die Bilder der wahrgenommenen Dinge, die – so Augustinus – »durch den Klebstoff der Liebe (*glutino amoris*) auf erstaunliche Weise mit ihm zusammenhängen«.¹³

Im vierzehnten Buch nun geht es Augustinus nicht mehr um das Problem der mangelnden Epoché des Geistes in bezug auf die Erkenntnisinhalte, sondern um die Frage, »wieso die Einsicht (*cogitatio*) zum Denken (*intellectus*) gehört, die Kenntnis (*notitia*) einer Sache hingegen, die der Geist besitzt, auch wenn er nicht an die Sache denkt, sich bloß auf die Erinnerung (*memoria*) erstreckt«.¹⁴ Die Beantwortung der

¹¹ So J. Kreuzer in seiner Einleitung (cf. Anm. 6), XLII.

¹² Augustinus: *De Trinitate* X 5 7; ed. Mountain/Glorie (cf. Anm. 4), 321,20–26.

¹³ Augustinus: *De Trinitate* X 8 11; ed. Mountain/Glorie, 324,4–9: »Sed quia in his est quae cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non ualeat sine imaginibus eorum esse in semetipsa. Hinc ei oboritur erroris dedecus dum rerum sensarum imagines secertere a se non potest ut se solam uideat; cohaeserunt enim mirabiliter glutino amoris.« – Cf. *De Trinitate* X 6 8; ed. Mountain/Glorie, 321,1–2: »Errat autem mens cum se istis imaginibus tanto amore coniungit ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet.«

¹⁴ Augustinus: *De Trinitate* XIV 6 9; ed. Mountain/Glorie, 432,55–61: »Sed quoniam mentem semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare, quamuis non

Frage geht von der Unterscheidung aus, »dass es etwas anderes sei, eine Sache nicht zu kennen (*non nosse*), etwas anderes an sie nicht zu denken (*non cogitare*)«. Denn es könne sehr wohl geschehen, »dass der Mensch etwas wisse, woran er nicht denkt, wenn er nämlich an etwas anderes und nicht an dieses denkt«.¹⁵ Augustinus führt das Beispiel eines in zwei oder mehreren Wissensgebieten Bewanderten an, der, wenn er nur an eines von diesen denkt, dennoch auch das andere oder die anderen kennt, selbst wenn er nicht aktuell an sie denkt, so wie der Musiker, der sich gerade der Geometrie zuwendet, nicht aufhört, Musiker zu sein. Mit vollem Recht, so Augustinus, sagen wir daher:

Der, den du jetzt über die Geometrie sich unterhalten siehst, ist auch ein vollendet Musiker; denn er erinnert sich (*meminit*) auch dieser Disziplin, er sieht sie ein (*intelligit*) und liebt sie (*diligat*); aber wenngleich er sie kennt und liebt, so denkt er doch jetzt nicht daran, weil er an die Geometrie denkt, über die er sich unterhält.¹⁶

An dieser Stelle nun folgt die eingangs zitierte Passage über die »im Verborgenen des Geistes« (*in abdito mentis*) vorhandenen Kenntnisse (*notitias*), die dann »auf bestimmte Art in die Mitte treten und im Blickfeld des Geistes sich gleichsam offenkundiger formieren, wenn man an sie denkt«.¹⁷ Dann nämlich, so fährt Augustinus fort, »findet der Geist, dass er sich erinnerte, einsah und liebte, woran er nicht dachte, als er an etwas anderes dachte«.¹⁸ Und Augustinus spitzt das Gedankenexperiment noch weiter zu: Was ist, wenn wir an etwas lange nicht

semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est, circa eiusdem libri decimi finem diximus, quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus, notitia uero cuiusque rei quae inest menti etiam quando non de ipsa cogitatur ad solam dicatur memoriam pertinere.«

¹⁵ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 433,1–6: »Quapropter diligentius illud consideremus exemplum quod adhibuimus ubi ostenderetur aliud esse rem quamque non nosse, aliud non cogitare, fierique posse ut nouerit homo aliquid quod non cogitat quando aliunde, non inde cogitat. Duarum ergo uel plurium disciplinarum peritus quando unam cogitat, aliam uel alias etiam si non cogitat nouit tamen.«

¹⁶ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 433,14–18: »Rectissime uero dicimus: »Iste quem perspicis de geometrica disputantem etiam perfectus est musicus. Nam et meminit eius disciplinae et intellegit et diligit eam, sed quamuis eam nouerit et amet, nunc illam non cogitat quoniam geometricam de qua disputat cogitat.«

¹⁷ Cf. supra Anm. 2.

¹⁸ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 433,22–434,24: »tunc enim se ipsa mens et meminisce et intellegere et amare inuenit etiam unde non cogitabat quando aliunde cogitabat.«

denken und nur auf besondere Ermahnung hin überhaupt daran zu denken vermögen? Wie können wir dann sagen, nicht zu wissen, dass wir wissen? So sagt denn auch derjenige, der einen anderen erinnert, demjenigen, den er erinnert:

Du weißt dies, aber du weißt nicht, dass du es weißt; ich will dich erinnern, und du wirst finden, dass du weißt, wovon du glaubtest, es nicht zu wissen.¹⁹

Als Beispiel hierfür nennt Augustinus wissenschaftliche Werke (*litterae*), »die über solche Dinge geschrieben sind, deren Wahrheit der Leser unter Führung der Vernunft (*duce ratione*) findet«, deren Evidenz also nicht auf einer Geschichte (*historia*) und somit allein auf der Glaubwürdigkeit des Autors beruht, sondern bei sich selbst (*apud se*) oder im Geist unter Führung der Wahrheit (*in ipsa mentis duce veritate*) gefunden wird.²⁰ Augustins Beispiel bestätigt also unsere bisherige nicht-essentialistische Auslegung von »*in abdito mentis*« als eines bestimmten mentalen Zustandes, der zur mentalen Struktur des menschlichen Geistes gehört, der nicht alles, was er weiß, zugleich in gleicher Weise aktuell wissen kann. Hierzu bedarf es eines Zusammenspiels von Erinnerung und Wissen, die intentional durch einen willentlichen Akt, den Augustinus als Liebe bezeichnet, verbunden werden. Wer jedoch auch auf eine Ermahnung oder Erinnerung hin die Wahrheit nicht zu sehen vermag, der, so Augustinus, »ist in großer Blindheit des Herzens zu tief in die Finsternisse der Unwissenheit hinabgetaucht und bedarf einer wunderbaren göttlichen Hilfe, um zur wahren Weisheit zu gelangen.«²¹

Doch dann gibt Augustinus seiner Auslegung eine interessante Wendung. Denn es geht ihm nicht um ein Wissen von etwas und ein sich Erinnern an etwas – man könnte sagen an etwas Äußerem –, sondern es geht Augustinus um das innere Erinnern (*interior memoria*) des Geistes selbst, durch das er sich seiner erinnert, und um die innere

¹⁹ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 434,26–29: »Denique recte ab eo qui commemorat ei quem commemorat dicitur: »Scis hoc sed scire te nescis; commemorabo et inuenies te scientem quod te nescire putaueras.«.

²⁰ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 434,29–33: »Id agunt et litterae quae de his rebus conscriptae sunt, quas res duce ratione ueras esse inuenit lector, non quas ueras esse credit ei qui scripsit sicut legitur historia, sed quas ueras esse etiam ipse inuenit siue apud se siue in ipsa mentis duce ureritate.«

²¹ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 434,33–36: »Qui uero nec admonitus ualet ista contueri magna caecitate cordis tenebris ignorantiae demersus est altius, et mirabiliore diuina ope indiget ut possit ad ueram sapientiam peruenire.«

Einsicht (*intelligentia interior*), durch die er sich einsieht, und um den inneren Willen (*voluntas interior*), durch den er sich liebt. In diesem Sinne wollte er das Beispiel verstanden wissen und durch dieses zeigen, »wieso von dem, was in der Erinnerung erhalten ist, die Sehkraft des sich Erinnernden geformt wird und wieso, wenn der Mensch denkt, etwas Derartiges erzeugt wird, wie es in ihm war, als er es vor dem Denken erinnerte«.²²

Die drei Momente *memoria* – *intelligentia* – *voluntas* drücken also nicht nur auf Äußeres bezogene, sondern auch, ja vorrangig innere Prozesse der Seele aus, welche ihr Gewissheit ihrer selbst verleihen. Sie sind – als Abbild des göttlichen Geistes, ja der Trinität selbst – vollständig aufeinander bezogene Prozesse ein und derselben *mens*. Dadurch kann sich diese selbst zum Gegenstand einer Erkenntnis machen und sich bewusst auf den Weg der Selbstreflexion begeben. Unabhängig davon, ob sie zur Selbstreflexion kommt oder nicht, weiß sie jederzeit von sich selbst, da zu ihrem Wesen eine Erinnerung ihrer selbst und eine Einsicht ihrer selbst (*memoria sui et intelligentia sui*) gehört.²³

Von dieser Selbsterkenntnis spricht Augustinus im zehnten Buch von *De Trinitate*. Eine wundersame Frage (*mirabilis quaestio*) sei dies, wie der Geist sich selbst sucht und findet, wohin er sich bei seiner Suche wendet und wohin er schließlich gelangt. »Denn was ist so sehr im Geist wie der Geist selbst?«²⁴ Vom Klebstoff der Liebe, der den Geist auf erstaunliche Weise an die Bilder bindet, war bereits die Rede.²⁵ Und so formuliert Augustinus eine – auch wirkungsgeschichtlich – folgenreiche hermeneutische Regel:

²² Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 10; ed. Mountain/Glorie, 434,37–45: »Propter hoc itaque uolui de cogitatione adhibere qualemcumque documentum quo posset ostendi quomodo ex his quae memoria continentur recordantis acies informetur et tale aliquid lignatur ubi homo cogitat quale in illo erat ubi ante cognitionem meminerat, quia facilius dinoscitur quod tempore accedit et ubi parens prolem spatio temporis antecedit. Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit et interiorem intelligentiam qua se intellegit et interiorem uoluntatem qua se diligit«.

²³ Augustinus: *De Trinitate* X 12 19; ed. Mountain/Glorie, 332,1–17; cf. auch *De Trinitate* XIV 7 10; ed. Mountain/Glorie, 434,37–435,52.

²⁴ Augustinus: *De Trinitate* X 8 11; ed. Mountain/Glorie, 324,1–3: »Ergo se ipsam quemadmodum querat et inueniat, mirabilis quaestio est quo tendat ut querat aut quo ueniat ut inueniat. Quid enim tam in mente quam mens est?«

²⁵ Cf. supra Anm. 13.

Wenn er [der menschliche Geist] also angehalten wird, sich selbst zu erkennen, so soll er sich nicht suchen, als ob er sich selbst weggenommen worden wäre, sondern er soll das wegnehmen, was er sich hinzufügte. Er ist nämlich innerlicher nicht nur als das Sinnliche, das offenkundig draußen ist, sondern auch als dessen Bilder, die in einem bestimmten Teil der Seele sind, den auch die Tiere haben, wenngleich sie keine Einsicht haben, die eine Eigentümlichkeit des Geistes ist. [...] Der Geist erkenne sich also selbst und suche sich nicht wie einen Abwesenden, sondern richte die Aufmerksamkeit seines Willens, die über andere Dinge dahinschweife, auf sich selbst und denke sich selbst. So wird er sehen, dass er niemals sich nicht liebte, niemals sich nicht kannte.²⁶

Auch hier ist nicht von einer Instanz die Rede – weder im Sinne eines verborgenen göttlichen Grundes oder eines »inneren Wortes« (*verbum intimum*) noch im Sinne eines »apex mentis«, eines »Höchsten der Seele«, das auf ein ursprüngliches, leitendes Prinzip des gesamten Seelenlebens, auf den »Hauptteil der menschlichen Seele« (*principale mentis humanae*)²⁷ verweist, in dem die Seele Gottes aufnahmefähig ist und erst aus diesem Grund in sich selbst ein Bild Gottes finden kann. Augustinus scheint vielmehr offenzulassen, wie jenes Vermögen des inneren Menschen (*hominis interioris potentia*)²⁸ näher zu bestimmen ist – eine ideale Situation für eine facettenreiche Rezeptionsgeschichte, wie wir von anderen Beispielen wissen. Dass es zu einer solchen bedeitungsgeladenen Folgelektüre überhaupt kommen kann, dafür finden sich bei Augustinus selbst – so haben wir zu zeigen versucht – bereits eine Reihe von Anhaltspunkten, die es späteren Lesern ermöglichen, das Motiv des »abditum mentis« mit zentralen augustinischen Lehrstücken zu verknüpfen. Hierzu zählen etwa die Lehre vom inneren

²⁶ Augustinus: *De Trinitate* X 8 11; ed. Mountain/Glorie, 324,11–325,25: »Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod sibi addidit detrahatur. Interior est enim ipsa non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae quam habent et bestiae, quamuis intellegentia careant, quae mentis est propria. [...] Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia uagabatur statut in se ipsa et se cogitet. Ita uidebit quod numquam se non amauerit, numquam nescierit.«

²⁷ Augustinus: *De Trinitate* XIV 8 11; ed. Mountain/Glorie, 435,2. Die Rede vom »principale mentis humanae« steht in der begriffsgeschichtlichen Tradition des »Hegemonikon«. Siehe hierzu T. Kobusch, Art. »Hegemonikon«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. III. Basel 1974, 1030–1031; siehe auch E. von Ivánka: *Plato Christianus*. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964, 196–199.

²⁸ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 10; ed. Mountain/Glorie, 435,61.

Menschen und der im inneren Menschen wohnenden Wahrheit, zu der man nur durch eine Einkehr in sich selbst zu gelangen vermag. Diese Lehre hat in dem Adagium: »noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas« aus dem 39. Kapitel von *De vera religione* wohl seine wirkmächtigste Formulierung gefunden.²⁹ In diesen Zusammenhang gehört auch das Motiv des »deus interior intimo meo« aus dem dritten Buch der *Confessiones*³⁰.

II. Meister Eckhart

Erst bei Meister Eckhart kann der Sprachgebrauch von »abditum mentis« als nicht mehr episodisch oder beiläufig bezeichnet werden. Vorausgegangen war eine Diskussion im Milieu Pariser Magister und im Kreis deutscher Dominikaner, vor allem bei Heinrich von Gent und Dietrich von Freiberg.³¹ Nicht nur die Anzahl der Belegstellen sticht hervor,³²

²⁹ Augustinus: *De vera religione* XXXIX 72; ed. K.-D. Daur. Turnhout 1962 (CCSL 32), 234,12; cf. Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 10; ed. W. J. Mountain/F. Glorie, 434,43–48.

³⁰ Augustinus: *Confessiones* III 6 11; ed. L. Verheijen. Turnhout 1981 (CCSL 27), 33,57–58.

³¹ Cf. Heinrich von Gent, *Quodlibet* IX, qu. 15: »Utrum in nobis sit aliquod intelligere abditum?«, ed. R. Macken (*Henrici de Gandavo opera omnia* XIII), Leuven 1983, 258–269; Dietrich von Freiberg, *Tractatus de visione beatifica*, ed. B. Mojsisch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* II,1), Hamburg 1977, 13–124, bes. 13–22.

³² Cf. Magister Eckhardus: *Liber parabolae Genesis* n. 217; LW I, 694,9–11: »Propter quod etiam Plato ponebat scientias animae concreatas, per studium vero et exercitium sensuum ex mentis abdito ad aciem intelligentiae revocari ...«. – *Super Eccl.* n. 27; LW II, 255,5–6: »Augustinus docet quod in abdito mentis potentiae animae semper sunt in actibus suis.« – *In Sap.* n. 95; LW II, 429,2–4: »item quod ipse Augustinus docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum.« – *In Ioh.* n. 267; LW III, 223,6–7: »Et Augustinus dicit quod praesentiam dei et trinitatis in abdito mentis non percipit, qui foris est ...«. – *In Ioh.* n. 320; LW III, 268,6–9: »indicat animae, ubi lucet, fulget lux divina, sapit, dulcescit suavitas divina, scaturit fons divinae largitatis: in intimo et abdito animae, ut docet Augustinus super illud infra quarto: »fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam«. – *In Ioh.* n. 581; LW III, 508,11–12: »Septimo ait: »in me« ad denotandum quod deus ipse illabitur essentiae animae. Iterum etiam ipse manet in abditis, intimis et supremis ipsius animae.« – *In Ioh.* n. 679; LW III, 593,3–4: »Dicitur autem »vita aeterna«, quia secundum Augustinum De trinitate in abdito mentis anima semper meminit, semper intelligit, semper amat ...«. – *Sermo* IX n. 98; LW IV, 93,5–6: »Secundo nota quomodo gratia est supra omnem naturam, supra opus, supra potentias intellectivas, in abdito animae, ubi solus deus illabitur.« – *Sermo* XLVII,1 n. 488; LW IV, 403,13–14: »ab intus, id est intus in abdito mentis vel cordis.« – *Sermo* LII n. 523; LW IV, 438,2–5: »Ergo »induimini«, quia ad intima dei pertingit verbum in principio, in

sondern auch deren Prominenz sowie die Bewusstheit, mit der Eckhart auf dieses Motiv zurückgreift und in seinen deutschen Predigten, indem er sich immer wieder um eine angemessene Übertragung in die mittelhochdeutsche Volkssprache bemüht, dessen evokative Kraft entdeckt.³³ In dieser begrifflichen Anstrengung Eckharts kommen die maßgeblichen begriffsgeschichtlich belegbaren Traditionen zusammen, jedoch nicht nach Art einer bloßen Kompilation. Vielmehr rückt das »abditum mentis« in den Mittelpunkt der psychologischen und intellekttheoretischen Konzeptionen insbesondere im Kontext der Innerlichkeitsthematik, die in der Frage der Gotteserkenntnis ihren Ernstfall besitzt. Hierbei werden der überlieferte Sprachgebrauch von »abditum mentis« und die damit verbundenen Lehrstücke spekulativ durchdrungen, transformiert und somit auf neue Weise auf den Begriff gebracht.³⁴ Dies möchte ich an drei Stationen deutlich machen, die ihren Ausgangspunkt im *Sapientia*-Kommentar, dem Gottesgeburtszyklus und der sogenannten Armutspredigt besitzen.

1.

Beginnen möchte ich mit einem Blick in das siebte Kapitel des *Sapientia*-Kommentars. Hier wird zugleich erkennbar, wie Eckhart die verschiedenen augustinischen Lemmata miteinander ins Spiel bringt, um dann zu einer ersten systematischen Deutung des »abditum mentis« zu gelangen.

Die Auslegung des Bibelspruchs aus dem siebten Kapitel des Buches der Weisheit (*Sap.* 7, 7): »Optavi, et datus est mihi sensus, et in-

patre, »in sinu patris«, in ipso fonte suo, in abdito et intimo sui, scilicet intellectu, in simplicitate ubi se toto reddit super se totum.«

³³ A. M. Haas: *Nim din selbes war* (cf. Anm. 5), 32 nennt unter Verweis auf Predigt 9 *Quasi stella matutina* (DW I, 142–158) *huote, lieht, vünkeln* oder *bürgeln* in der *sèle*; zu nennen ist insbesondere die vor allem im Gottesgeburtszyklus gebräuchliche Formel vom *grunde der sèle*.

³⁴ Ich möchte mich im folgenden streng auf das augustinische Lemma, so wie es Eckhart terminologisch verwendet, beschränken, und gehe daher auf die Überlegungen Loris Sturleses zum »intellektuellen Seelengrund« nicht ein. Eine solche vergleichende Untersuchung wäre sicherlich lohnend. Siehe hierzu L. Sturlese: »Seele und intellektueller Seelengrund auf Deutsch und Latein. Eine Lektüre von Predigt 17 Quint«. In: id.: *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, 61–77.

vocavi, et venit in me spiritus sapientiae« ist um die beiden exklamatorischen Verben »optavi« und »invocavi« fokussiert, die nach Art des *litteram punctare* zu Schlüsselbegriffen der Auslegung werden. Diese Auslegungsarchitektur umfasst auch die beiden folgenden Verse *Sap.* 7, 8: »Divitias nihil dixi in comparatione illius«, und *Sap.* 7, 10: »Inextinguibile est lumen illius«.³⁵ Für unseren Zusammenhang von Interesse ist die zweite Auslegung, die mit dem berühmten Augustinus-Zitat aus dem 39. Kapitel von *De vera religione* beginnt: »noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas«. Im Mittelpunkt der Auslegung steht das »venit in me«, das Eckhart unter Verweis auf *Ioh.* 1, 11: »secundum unam expositionem: ›in propria venit‹« als »in propria« deutet. Dieser Hinweis ist zugleich als ein expliziter Verweis auf die Auslegung dieses Bibelwortes zu verstehen und als eine Einladung an den eifrigen Leser, diesem Verweis im *Johannes-Kommentar* nachzugehen.³⁶ Eine zweite Auslegung des »in propria« verbindet Eckhart mit dem Wort vom »inneren Menschen« aus dem Augustin-Zitat und bezieht dieses auf die »vires intellectuales interiores«, auf die inneren Verstandeskkräfte.³⁷ Die inneren Verstandeskkräfte des Menschen, so können wir weiter lesen, haben nichts mit dem Teil unserer Natur gemein, den wir mit den Tieren teilen, denn man finde die Weisheit bekanntlich nicht im Viehstall und im Mist.³⁸ Für diesen Glanz nämlich, so führt Eckhart in seinem *Sermo XLVII,1 Confidimus in domino Jesu* aus, sind »Schweine, Hunde und Wölfe, das heißt Menschen, die wie die Tiere in ihrem Leben nur von ihren niederen Kräften Gebrauch machen, nicht empfänglich«.³⁹

³⁵ Zur Architektur der Auslegung und zur Struktur der Argumente siehe A. Speer: »Zwischen Erfurt und Paris: Eckharts Projekt im Kontext. Mit einer Bibelauslegung von *Sap.* 7,7–10 und *Joh.* 1,11–13«. In: *Meister Eckhart* in Erfurt, hrsg. von A. Speer/ L. Wegener. Berlin/New York 2005 (Miscellanea Mediaevalia, 32), 3–33, zur Auslegungsarchitektur bes. 30–33.

³⁶ Hierzu A. Speer: »Zwischen Erfurt und Paris«, 15–16, ferner W. Goris: »Prout iudicaverit expedire. Zur Interpretation des zweiten Prologs zum ›Opus expositionum Meister Eckharts«, in: *Medioevo* 20 (1994), 233–278, hier 266–270.

³⁷ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 89; LW II, 421,1–5. Cf. Augustinus: *De vera religione* XXXIX 72; ed. K.-D. Daur, 234,12–13.

³⁸ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 89; LW II, 421,4–7: »in propria, id est hominum vires intellectuales interiores, non in communia nobis cum pecoribus, vires scilicet exteriores. Non enim dignatur venire sapientia in stabulum iumentorum, quia computrueunt iumenta in stercore suo.«

³⁹ Magister Eckhardus: *Sermo XLVII,1* n. 484; LW IV, 399,17–400,2: »Non enim splen-

Mit dieser Unterscheidung in die höheren und niederen Vermögen ist ein für Eckharts Anthropologie grundlegender Dualismus zwischen dem inneren, d. h. dem neuen und himmlischen Menschen und der geistigen Welt einerseits und dem äußeren, d. h. dem alten und irdischen Menschen und der sinnlichen Welt andererseits verbunden⁴⁰ – eine Gegenüberstellung, die sich bereits in Augustins Aufforderung findet, die Wahrheit nicht draußen, sondern inwendig zu suchen. Der Mensch nämlich ist seiner Natur nach »ain vernunftiges wesen«⁴¹ – das ist der Kern der eckhartschen Anthropologie. Ein solcher »vernunftiger mensch« aber – so heißt es in Predigt 15 *Homo quidam nobilis* – ist derjenige, der sich selbst mit der Vernunft begreift und »im selber abgeschaiden ist« von allem Stofflichen und allen Formen. Je mehr er »abgeschaiden ist von allen dingern und in sich selber gekeret« und je klarer er alle Dinge in der Vernunft in sich selbst, ohne Hinwendung nach außen erkennt, desto mehr ist er ein Mensch.⁴²

Ich übergehe die dritte trinitätstheologische Auslegung von »invocavi« und folge sogleich dem Bibelvers *Sap.* 7, 10 »Inexstingibile est lumen illius«, den Eckhart als Fortsetzung seiner zweiten Auslegung der »invocavi«-Exegese konzipiert; deren vorzüglicher Gegenstand ist der innere Mensch. Von einem unauslöschlichen Licht könne zum einen mit Bezug auf die ungeschaffene Weisheit (*sapientia increata*), sodann aber auch hinsichtlich der geschaffenen, mitgeteilten Weisheit (*sapientia participata*) gesprochen werden.⁴³ Jedoch kann nicht nur von der ungeschaffenen göttlichen Weisheit gesagt werden, sie sei unauslöslich. Es gibt auch ein mitgeteiltes unvergängliches Licht (*lumen participatum indeficiens*), das gemäß dem Schriftwort unauslöslich

doris illius capaces sunt porci, canes aut lupi, id est homines brutaliter viventes in exercitio solum virium inferiorum.«

⁴⁰ Magister Eckhardus: Sermo VII *Homo quidam erat dives* n. 78; LW IV, 75,10–13: »Ista ergo quattuor sibi respondent: homo interior, homo novus, homo caelestis, mundus intelligibilis. Rursus quattuor opposita sibi correspondent: homo exterior, *(homo vetus, homo terrenus,)* mundus sensibilis.«

⁴¹ Magister Eckhardus: Predigt 15 *Homo quidam nobilis*; DW I, 250,5–6.

⁴² Magister Eckhardus: Pr. 15; DW I, 250,6–10: »Ein vernünftiger mensch ist, der sich selber vernünfteklichen verstät vnd in im selber abgeschaiden ist von allen materien vnd formen. ie me er abgeschaiden ist von allen dingern vnd in sich selber gekeret, ie me er aellú ding clarlich vnd vernünfteklich bekennet in im selber sunder uskeren: ie me es ain mentsch ist.«

⁴³ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 92; LW II, 425,4–5: »Dupliciter potest hoc accipi: primo de sapientia increata, secundo de sapientia participata.«

(*inextinguibile*) sei.⁴⁴ Dies ist für Eckhart der *intellectus agens*. Im Hintergrund dieser Auslegung steht offensichtlich die bereits bei Dietrich von Freiberg nachklingende Tradition des »augustinisme avicenniant«, wenn dieser den *intellectus agens* mit dem *abditum mentis* gleichsetzt. Dieser Traditionslinie folgt Eckhart auch in der weiteren Auslegung des *intellectus agens*, wenn er feststellt, dass die Kommentatoren des Aristoteles den *intellectus agens* als einen Teil der Seele (*aliquid animae*) angesehen hätten, so wie Aristoteles ihn auch im dritten Buch von *De anima* als *lumen* und nicht als *lux* bezeichnet habe.⁴⁵ Auch in der Parallelstelle im ersten Kapitel des *Johannes*-Kommentars bezieht Eckhart das Bibelwort vom wahren Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (*Ioh.* 1, 9), auf den *intellectus agens*, und wendet sich ausdrücklich gegen diejenigen, die glauben, »dass die Gnade allein Licht sei, während doch jede Vollkommenheit, vor allem das Sein ein Licht ist und die Wurzel jeder leuchtenden Vollkommenheit, so wie der Philosoph im dritten Buch von der Seele auch den wirkenden Verstand ein Licht nennt«.⁴⁶

Eckharts Rekurs auf den *intellectus agens* betont also die Bedeutung des naturhaften Erkennens. Doch dieses ist gefangen von der Farbenvielfalt der Trugvorstellungen. Gleichhermaßen gebannt durch Partikuläres wie Universales, durch die Mannigfaltigkeit des *hic et hoc*, verhält der Verstand sich gleich dem Auge der Nachteule (bzw. der Fledermaus) zu jenem unauslöschlichen Licht,⁴⁷ das, so Eckhart im Anschluss an Augustinus, »im Grund der Seele (*in abdito mentis*) immer

⁴⁴ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 93; LW II, 426,10–427,2: »Eccli. 24 [6]: >ego feci in caelis, ut oriretur lumen indeficiens. Ecce habes duo: primo quidem quod lumen significat aliquid participatum, utpote factum; ... secundo quod ipsum est indeficiens. Et hoc est quod hic dicitur: >inextinguibile est lumen illius.<«

⁴⁵ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 93; LW II, 427,2–4: »Ad hoc facit quod expositores philosophi dicunt intellectum agentem esse aliquid animae, eo quod ipsum vocat lumen, non lucem.« – Cf. *De anima* III 5 (430 a 15).

⁴⁶ Magister Eckhardus: *In Ioh.* n. 94; LW III, 81,10–13: »Secunda causa et falsa imaginatio, quia putant solam gratiam esse lumen, cum omnis perfectio, praecipue ipsum esse, lumen sit et radix omnis perfectionis lucentis. Et philosophus III *De anima* intellectum agentem lumen vocat.« – Cf. wiederum *De anima* III 5 (430 a 15).

⁴⁷ Cf. Magister Eckhardus: *Expos. lib. Gen.* n. 41; LW I, 216,8–10; zu diesem Bild der *vespertilio*, das auf Aristoteles: *Metaphysica* II 1, 993 b 9–11 zurückgeht, cf. auch Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum* V 4; Quaracchi 1882 (Opera omnia, 5), 309 a; zur Auslegungsgeschichte dieses Motivs cf. C. Steel: *Der Adler und die Nachteule*. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik. Münster 2001 (Lectio Albertina, 4).

leuchtet, auch wenn es verborgen ist«.⁴⁸ Denn dieses Licht der Weisheit (*lumen sapientiae*) ist in sich und seiner Natur nach unauslöschlich; es kann von sich aus nicht ausgelöscht werden, mag es auch in uns erlöschen.⁴⁹

Dieser Nachsatz deutet auf die in der Identifikation von »abditum mentis« und »intellectus agens« liegende Spannung zwischen dem »supra« und dem »infra« dieses Prinzips aller Geistigkeit. Zwar bezieht sich Eckhart darin auf Plato, dass die Seele, sofern sie unsterblich ist, für die Weisheit empfänglich und ihr Träger ist (»capax est et subiectum sapientiae«),⁵⁰ doch wird das Licht der Weisheit nicht von der vernünftigen Seele (*anima rationalis*) aufgenommen, sofern sie Natur oder ein naturhaftes Seiendes ist, »sondern allein vom Verstand (*intellectus*), sofern er Verstand ist, und das heißt etwas Höheres und Göttliches«. Damit ist, in deutlicher Absetzung von der diskursiven Vernunft (*ratio*), der gesamte Intellekt angesprochen und nicht nur der *intellectus agens* als spezifisches Vermögen.⁵¹ Eckhart bedient sich der aristotelischen Terminologie vom »intellectus agens« vielmehr, um eine bestimmte Lesart des augustinischen Lehrstücks vom »abditum mentis« zu etablieren: als Seelengrund im Sinne eines naturhaften, unverlierbaren Besitzes, und nicht bloß als ein besonderes Gnaden geschenk. In ähnlicher Weise verbindet Eckhart in der Auslegung von *Ioh.* 17, 3 »Haec est vita aeterna« die aristotelische Vorstellung, dass die Glückseligkeit vorzüglich in der intellektuellen Vollkommenheit bestehe und diese – so der Kommentator, d.h. Averroes – als etwas Unbegrenztes zu denken ist, nämlich als die Aufnahme von etwas Unbegrenztem in einer unbegrenzten Kraft, und dass diese Seligkeit Gott

⁴⁸ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 95; LW II, 429,2–4: »item quod ipse Augustinus docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum«. – Cf. Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 433,19 sqq., ferner *De Trinitate* X 12 19; ibid. 332 und XIV 14 19; ibid. 445–447.

⁴⁹ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 95; LW II, 429,4–6: »Hoc est igitur quod hic dicitur: >inxestinguibile est lumen illius<. Posset etiam dici quod lumen sapientiae, quamvis in nobis exstinguitur, in se tamen et ex sui natura est inextinguibile, et habet ex se non exstingui.«

⁵⁰ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 95; LW II, 429,1–2: »Ad hoc facit quod Plato probat animam eo esse immortalem, quo capax est et subiectum sapientiae.«

⁵¹ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 94; LW II, 428,4–6: »Lumen quidem sapientiae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo (intellectu), in quantum intellectus est, superius >aliquid< est et >divinius<.«

selbst ist, sofern er das Erste und Unbegrenzte ist,⁵² mit der augustinischen Vorstellung, dass Gott zu erkennen für den Intellekt das eigentliche Leben sei. Und deshalb sage Augustinus im vierzehnten Buch über die Dreifaltigkeit, »dass die Seele in der verborgenen Tiefe des Geistes (*in abdito mentis*) immer gedenkt, immer erkennt, immer liebt«, da die menschliche Seele – so fügt Augustinus im Buch über die Unsterblichkeit der Seele hinzu – aus der Verbindung der höheren Vernunft, nämlich des Höchsten und Innersten der Seele (*supremi et intimi animae*) mit den ewigen Wahrheiten auch ihre Unsterblichkeit empfange.⁵³

Eine solche Auslegung, die an die Lehre von der zweifachen Erkenntnis der Engel, der Morgen- und der Abenderkenntnis anknüpft,⁵⁴ steht somit durchaus nicht im Widerspruch zu Eckharts Intellektlehre und dem Vorrang der aufnehmenden, passiven vor der erkenntniskonstituierenden, aktiven Verstandestätigkeit. Doch ist eine gewisse Spannung unübersehbar, die im weiteren zu einer Transformation der *abditum mentis*-Lehre führen wird. Eckharts Deutungsversuch in unserem Auslegungszusammenhang zielt darauf, den Grund dafür, dass das Licht der Weisheit unauslöschlich ist, gerade darin zu suchen, wodurch es vom Verstand aufgenommen wird (»quo in intellectu reci-

⁵² Magister Eckhardus: *In Ioh. n. 678; LW III, 592,5–13*: »Adhuc autem ex hoc ipso patet septimo, quam convenienter et salubriter beatitudo, *vita aeterna*, ponitur in intellectu, virtute scilicet apprehensiva; magis enim per omnem modum potest quis accipere quam dare, quin immo quo plus accipit, plus potest accipere. Et hoc de intellectu dicit philosophus quod ipse quo plus intelligit et quo maiora intelligit, aptior est ad intelligendum. Unde et commentator in *De substantia orbis* in fine dicit quod licet in corpore finito non possit esse virtus infinita, potest tamen esse acceptio ab alio in infinitum et infinita. Unde ibidem dicitur ex Aristotele quod quies quae est in terra est fortior virtute caeli. Beatitudo autem, deus ipse, primum est et infinitum. Notavi de hoc diffusive in nostris Quaestionibus.«

⁵³ Magister Eckhardus: *In Ioh. n. 679; LW III, 593, 1–7*: »Duo tamen ad praesens sunt advertenda. Primum est quod deum cognoscere dicitur hic esse *vita*. Ratio est, quia sicut vivere viventibus est esse, sic intelligere intellectui ut sic est vivere. Dicitur autem *vita aeterna*, quia secundum Augustinum *De trinitate* in abdito mentis anima semper meminit, semper intelligit, semper amat, et in libro *De immortalitate animae* dicit quod ex adhaesione rationis superioris, supremi scilicet et intimi animae, *(cum regulis aeternis)* sortitur et accipit anima humana suam immortalitatem.

⁵⁴ A. de Libera: *La mystique rhénane*. D'Albert le Grand à Maître Eckhart. Paris 1994, 275–276, verweist vor allem auf Predigt 37 *Vir meus servus tuus mortuus est* (DW II, 221,4–222,2). Cf. Augustinus: *De genesi ad litteram* IV 24–25; ed. J. Zycha. Prag/Wien/Leipzig 1894 (CSEL 28.1), 123–125, und Augustinus: *De civitate Dei* XI 29; ed. B. Bombart/A. Kalb. Turnhout 1955 (CCSL 48), 349.

pitur«); das aber ist die Gottebenbildlichkeit des Intellekts.⁵⁵ Anders als die – in Eckharts Worten – naturhafte Vernunft (*ratio*) nämlich ist allein der Verstand (*intellectus*) fähig, das unauslösliche Weisheitslicht aufzunehmen, ohne es allerdings von sich aus zu besitzen oder erkennen zu können. In seinem Grund erkennt der Intellekt also, dass er auf etwas Höheres und Göttliches verwiesen ist. Dieses Gewahrwerden und »Schmecken« Gottes lässt, wie Eckhart in Predigt 69 *Modicum et iam non videbitis me* ausführt, die prinzipalen Eigenschaften des Intellekts hervortreten: (i) dass er abgelöst ist vom Hier und Nun, (ii) dass er nichts gleicht, (iii) dass er lauter und unvermengt ist, (iv) dass er in sich selber wirkend oder suchend ist, und (v) dass er ein »Bild« ist.⁵⁶

Doch eigentlich kann ein solcher Grund nicht mehr adäquat mit einem der Seelenvermögen identifiziert werden, auch nicht mit den Kräften der Seele, sofern sie »in abdito mentis« immer wirksam sind.⁵⁷ Vielmehr weist die Vorstellung der »in abdito mentis« anwesenden Kraft des geistigen Lichtes über die augustinische Vermögenspsychologie hinaus: »supra opus, supra potentias intellectivas in abdito mentis, ubi solus deus illabitur«. Dass Eckhart hier den ersten Schlüsselbegriff seiner Predigt zum dritten Sonntag nach Trinitatis *Deus omnis gratiae* nicht im engeren Sinne einer besonderen Gnadengabe versteht, verdeutlicht er durch den expliziten Verweis auf Avicenna, dem zufolge »das einmal durch eine körperliche Seinsweise Berührte niemals im Intellekt oder im Sinnesvermögen Aufnahme findet, sondern durch die Kraft des geistigen Lichtes von allem entblößt werden muss, bevor es Aufnahme findet«. Um wieviel größer müsse dann jedoch die Vorzüglichkeit sein, »welche die Gnade in der Seele schafft, als die, welche das Licht des Intellekts im Stein schafft«.⁵⁸

⁵⁵ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 94; LW II, 428,4–9, Zitat 8–9: »Patet igitur ratio, quare lumen sapientiae hoc ipso est inexstinguibile, quo in intellectu recipitur.«

⁵⁶ Magister Eckhardus: Pr. 69; DW III, 169,1–5: »Ein kraft ist in der sèle, daz ist verünfticheit. Von êrste, sô diu gotes gewar wirt und gesmecket, sô hât si vñf eigenschaften an ir. Daz êrste ist, daz si abescheidet von hie und von nû. Daz ander, daz si nihten glich enist. Daz dritte, daz si lûter und unvermengt ist. Daz vierde, daz si in ir selber wirkende oder suochende ist. Daz vñfte, daz si ein bilde ist.«

⁵⁷ Magister Eckhardus: *Super Eccl.* n. 27; LW II, 255,5–6): »Augustinus docet quod in abdito mentis potentiae animae semper sunt in actibus suis.«

⁵⁸ Sermo IX *Deus omnis gratiae* n. 98; LW IV, 93,5–94,1: »Secundo nota quomodo gratia est supra omnem naturam, supra opus, supra potentias intellectivas, in abdito animae, ubi solus deus illabitur. Circa quod nota quomodo secundum Avicennam semel tactum condicione corporali nunquam recipitur nec in intellectu aut sensu, (sed) virtute

2.

Es dürfte deutlich geworden sein, auf welche Weise Eckhart die verschiedenen Motive der augustinischen Geistlehre zusammenführt und hierbei zugleich in Beziehung zur aristotelischen Intellektlehre setzt. In diesem Zusammenhang gewinnt der bei Augustinus noch vage Begriff des »*abditum mentis*« ein scharfes systematisches Profil. Er wird – in Verbindung mit der augustinischen *imago*-Lehre – zum Schlüssel für die im Vergleich mit der übrigen Kreatur besondere Gottesnähe des Menschen, die ihren Grund in der ursprünglich gegebenen Gottesgegenwart hat, die über die Seelenvermögen hinaus auf einen verborgenen Ursprung der Seelenvermögen verweist, »neizwaz gar heimliches dar enboden dem êrsten ûzbruche, dâ ûzbrechent vernünfticheit und wille«, wie Eckhart in Predigt 7 *Populi eius qui in te est, misereberis* unter Verweis auf Augustinus sagt.⁵⁹ Und wie Augustinus identifiziert Eckhart diesen verborgenen Ursprung mit Gott, »der selbst in das Wesen der Seele eingeht« und »im Verborgenen, im Innersten und Höchsten der Seele« bleibt – getreu dem bereits mehrfach zitierten Adagium aus *De vera religione*, das hier in seiner »klassischen« kompilarischen Ausformung als *auctoritas* vorliegt: »Gehe nicht nach draußen, kehr in dich selbst zurück, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit, zu der auf keine Weise die gelangen, die sie draußen suchen«.⁶⁰

Und doch – so Eckhart – »ist der Seele kein Ding so unbekannt wie sie sich selbst«.⁶¹ Wir befinden uns in der ersten Predigt *Dum medium silentium tenerent omnia* des berühmten Gottesgeburtzyklus. In der soeben gelesenen Aussage tut sich eine unüberwindbar scheinende

luminis intellectualis exiuit his omnibus, antequam recipiatur. Iuxta quod nota excellentiam et efficaciam illius luminis, ut etiam lapis sit illic invisibilis, infigurabilis et nullo sensu exteriori aut interiori perceptibilis.«

⁵⁹ Magister Eckhardus: Pr. 7; DW I, 123,9–11.

⁶⁰ Magister Eckhardus: *In Ioh. n. 581; LW III, 508,11–509,2:* »Septimo ait: *in me ad denotandum quod deus ipse illabitur essentiae animae. Iterum etiam ipse manet in abditis, intimis et supremis ipsius animae. Augustinus De vera religione: »noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas,» ad quam nullo modo pervenient qui eam foris quaerunt.«. – Das Adagium ist in dieser Form eine Kompilation aus *De vera religione* XXXIX 72; ed K.-D. Daur, 57,7 und XLIX 94; ed. G. M. Green, Wien 1961 (CSEL 77), 68,14. Siehe hierzu auch R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen* (cf. Anm. 5), 14–16.*

⁶¹ Magister Eckhardus: Pr. 101; DW IV,1, 348,65: »Und dar umbe sô enist der sèle kein dinc als unbekant als si ir selber.«

Spannung auf zwischen der Seele und ihrem Grund, der sie im eigentlichen Sinne selbst und doch nicht selbst ist. Für Eckhart wird die hier aufscheinende Frage nach der Vereinigung der Seele mit ihrem göttlichen Grund oder genauer: nach der Vergegenwärtigung dieses Grundes, zur Leitfrage, die nicht nur theoretische, sondern auch praktische Bedeutung besitzt, sofern die Rückkehr in diesen Grund zugleich als Vollendung gedacht werden muss.

Warum der Seele ihr eigentlicher Grund das Verborgenste ist, begründet Eckhart – ganz in der Linie Augustins – damit, dass ihr ganzes Wirken nach außen immer an ein Vermittelndes gebunden ist.

allez ir úzwürken würket si durch etwaz mittels. Mér: in dem wesene enist kein werk. Dar umbe enhât diu sèle in dem wesene kein werk. Mér: die krefte, dâ si mite würket, die vliezent úz dem grunde des wesens. [...] Wan daz enist von natûre nihtes empfendlich dan aleine des götlîchen wesens âne allez mittel. Got gât hie in die sèle mit sînem allem, niht mit sînem teile. Got gât hie in den grunt der sèle. Nieman enkumet in den grunt der sèle dan aleine got.⁶²

Daraus erwächst eine zweifache Differenz. Zum einen mit Bezug auf die Erkenntnis der äußerlich begegnenden Kreaturen: diese müssen »hie úze blîben in den kreften«. In den Kräften schaut die Seele die Abbilder, mit denen die Kreaturen in die Seele hereingezogen worden sind. Zum anderen für die Selbsterkenntnis der Seele, die von sich selbst ein Bild weder erzeugen noch wirken kann. Daher könne sie sich selbst durch nichts erkennen, denn Bilder kommen nur durch die Sinne herein.⁶³

Allein Gott, so fährt Eckhart fort, »würket in der sèle âne alle mittel, bilde oder glîchnisse, jâ, in dem grunde, dâ nie bilde înkam dan er selber mit sînem eigenen wesene«.⁶⁴ Dieses Wirken im Grund der Seele denkt Eckhart im Modell der Gottesgeburt.

Wie gebirt got der vater sînen sun in dem grunde der sèle? Als die crêatûren tuont in bilden und in glîchnissen? Nein, entriuwen! Mér: in aller der wîse als er in in der êwigheit gebirt, noch minner noch mî. Eyâ, wie gebirt er in dâ? Daz merket! Sehet, got der vater hât ein volkommen însehen in sich selber und ein abgründic durchkennen sîn selbes mit im selber, niht mit keinem bilde. Und alsô gebirt der vater sînen sun in wârer einunge götlîcher natûre. Sehet, in der selben wîse und in keiner andern gebirt got der vater sînen sun in der sèle grunde und in irm wesene und einiget sich alsô mit ir.⁶⁵

⁶² Magister Eckhardus: Pr. 101 *Dum medium silentium*; DW IV,1, 344,48–346,54.

⁶³ Magister Eckhardus: Pr. 101; DW IV,1, 346,54–58 und 348,66–68.

⁶⁴ Magister Eckhardus: Pr. 101; DW IV,1, 350,82–84.

⁶⁵ Magister Eckhardus, Pr. 101; DW IV,1, 350,85–352,91.

Im Modell der Gottesgeburt, das der Sache nach den ewigen Hervor-
gang des Sohnes aus dem Vater bezeichnet, werden die in den zeit-
genössischen Debatten vorgegebenen Grenzlinien in zweifacher Hin-
sicht überschritten: (i) zum einen mit Blick auf den vornehmlich von
Dominikanern und Franziskanern geführten Streit über den Primat
von Vernunft und Willen im Vollzug der *visio beatifica* durch die Ver-
lagerung des Ortes der Glückseligkeit in die *essentia animae*, die den
Seelenvermögen vorausgeht; auch die irdische Vollkommenheit des
Menschen liegt in einer Instanz, die sich Vernunft und Willen ent-
zieht;⁶⁶ (ii) zum anderen durch die Interpretation des aus der Verbin-
dung der anaxagoreisch-aristotelischen Vorstellung von der Unbe-
stimmtheit der Vernunft mit dem vom Konzept des *intellectus possibilis* her gewonnenen Begriffs der Möglichkeit aus der Sicht der negativen Theologie dionysisch-proklischer Prägung, dergemäß das
Überschreiten der reflexiven und selbstbestimmten Vernunft nicht im
Modell der *coniunctio* des *intellectus adeptus* mit den separaten Sub-
stanzen, sondern als Überschreitung aller naturhaften Determiniert-
heit und aller intentionalen Konstitution und Vermittlung gedacht
wird, indem der Intellekt seine Selbsttätigkeit und Dynamik der
Selbstbegründung preisgibt, um in dieser Negativität der reinen Mög-
lichkeit mit der Gottheit zu konvergieren.⁶⁷

Gemeinsamer Referenzpunkt ist die augustinische Grundintui-
tion von einem inneren Wissen »in abdito mentis«, das wir nicht durch
unsere natürlichen Vermögen erwerben können, sondern das eine
seinsmäßige Überformung erforderlich macht.⁶⁸ Den Weg zu dieser
Erkenntnis, die mit der Wendung nach innen beginnt und in dessen
Verlauf der Mensch sich schließlich selbst übersteigt, indem er in die
Selbsterkenntnis Gottes eingeht, der allein sich selbst in sich selbst

⁶⁶ Hierzu R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen*, 62–65, 94–97 und 178–
181.

⁶⁷ Cf. hierzu N. Largier: »Theologie, Philosophie und Mystik bei Meister Eckhart«. In:
Was ist Philosophie im Mittelalter? Hrsg. von J. A. Aertsen/A. Speer. Berlin/New York
1998 (Miscellanea Mediaevalia 26), 704–711, hier bes. 706–707.; ferner N. Largier: Art.
»Vernunft; Verstand«. III. Mittelalter, E. Deutsche Dominikanerschule und Mystik. In:
Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. XI. Basel 2001, 786–790, hier 787.

⁶⁸ Cf. W. Goris: »Die Vergegenwärtigung des Heils. Thomas von Aquin und die Folge-
zeit«. In: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. Hrsg. von
J. A. Aertsen/M. Pickavé. Berlin/New York 2002 (Miscellanea Mediaevalia 29), 417–
433, bes. 429.

vollkommen erkennt,⁶⁹ denkt Eckhart folglich nicht als einen auf die Vervollkommnung der eigenen Erkenntnisvermögen und Erkenntniskräfte basierenden Aufstieg, vielmehr als einen Abstieg in die Demut, als ein Lassen vom Eigenwillen, als ein Lassen von sich selbst, ja letztlich auch von jeglichem Lassen.⁷⁰ Wahre Selbsterkenntnis führt mithin über den Selbstverlust, über den Verlust aller Erkenntnisvermittelnden Bilder und Vorstellungen. Denn wahre Selbsterkenntnis ist unmittelbar. Befreit von den Erkenntnisbildern erkennt der Mensch sich so, wie er von Gott erkannt wird, erkennt er schließlich Gott selbst und sich, insofern er Bild Gottes ist. Denn – so Eckhart – wir müssen wissen, dass die Seele »innen ledic und vrî ist von allem mittel und von allen bilden. Und daz ist och diu sache, daz sich got ledicliche mit ir vereinen mac sunder bilde oder glîchnisse«.⁷¹

Diese Gotteserkenntnis ist somit weder diskursiv noch reflexiv; sie überschreitet die natürlichen Bedingungen menschlichen Erkennens und geschieht durch einen Akt gnadenhafter Überformung, für den der Mensch sich bereiten soll: nicht durch die Flucht vor den Dingen in eine äußerliche Einsamkeit. Vielmehr muss der Mensch – in Eckharts Worten – »eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei. Er muss lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen und den [= ihn] kraftvoll in seiner wesenhaften Weise in sich hineinbilden zu können« – so lesen wir bereits in den *Rede der unterscheidunge*.⁷² Hier kündigt sich schon ein Motiv an, das den Abschluss der Rezeption und Transformation der *abditum mentis*-Lehre bilden wird.

Obgleich der Seelengrund im Gottesgeburtzyklus dadurch charakterisiert ist, dass er Gott in *via* unvermittelt empfangen könne, bleibt die Verfassung dieses für Gott empfänglichen Wesens der Seele – der *essentia animae* jenseits ihrer Kräfte und Vermögen – grundsätzlich von dem in Abwesenheit aller Bilder wirkenden Gott unterschieden. Zwar kann der Seelengrund Gottes Wesen unvermittelt empfan-

⁶⁹ Cf. Magister Eckhardus: Pr. 15; DW I, 252,2–7.

⁷⁰ Cf. Magister Eckhardus: RdU 3; DW V, 192–194.

⁷¹ Magister Eckhardus: Pr. 101; DW IV, 348,70–349,72.

⁷² Magister Eckhardus: RdU 6; DW V, 207,5–9: »Diz enmac der mensche niht gelernen mit vliehenne, daz er diu dinc vliuhet und sich an die einœde kêret von ûzwendicheit; sunder er muoz ein innerlich einœde lernen, swâ oder bî swem er ist. Er muoz lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen und den krefticliche in sich kunnen erbilden in einer wesenlichen wîse.«

gen und sich vollkommen mit ihm vereinen, der Ursprung dieser Vereinigung und die Macht, durch die sie besteht, wurzeln jedoch nicht in der Seele, sondern allein in Gott und seinem Wirken. Somit bleibt im Grunde ein unüberbrückbarer Unterschied zwischen Gott und dem Seelengrund, da dieses Vermögen niemals durch sich selbst seine Vollkommnung erreichen kann. Dieses Vermögen kann nur durch Gott mit Gott vereinigt werden, in sich selbst, ohne Gott, vermag es nicht in den Zustand der Vollkommenheit zu gelangen.⁷³ In diesem Sinne betont Eckhart in Predigt 10 *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus* – abermals unter Berufung auf ein bekanntes Adagium Augustins, dass nämlich Gott der Seele näher sei als sie sich selbst – zwar einerseits die Nähe zwischen Gott und der Seele, die keinen Unterschied kenne, so dass »dasselbe Erkennen (*bekanntsse*), in dem sich Gott selbst erkennt, das Erkennen eines jeden losgelösten (*abgescheidenen*) Geistes *(ist)* und kein anderes«.⁷⁴ Und doch liegt eine Priorität bei Gott, denn »diu sèle nimet ir wesen âne mitel von gote; dar umbe ist got der sèle näher, dan si ir selber sî; dar umbe ist got in dem grunde der sèle mit aller sîner gotheit«.⁷⁵

3.

Den Abschluss soll ein – sicherlich nicht erschöpfender – Blick in die sogenannte Armutspredigt *Beati pauperes spiritu* (Predigt 52) bilden, die von der Forschung einhellig als eines der letzten Zeugnisse eckhart-schen Denkens angesehen wird.⁷⁶ Hierbei möchte ich mich auf einige

⁷³ Eine umfassende Analyse des Gottesgeburtzyklus hat R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen* vorgenommen. Dort finden sich die Evidenzen, die ich hier nur andeuten konnte.

⁷⁴ Magister Eckhardus: Pr. 10; DW I, 161,8–162,4: »Als sant Augustinus spricht: got ist der sèle näher dan si ir selber sî. Diu näheit gotes und der sèle diu enhât keinen unterscheit in der wârheit. Daz selbe bekantnisse, dâ sich got selben inne bekennet, daz ist eines ieglichen abgescheidenen geistes bekantnisse und kein anderz.« – Zur Herkunft des Augustinus-Zitats siehe DW I, 162, Ann. 1.

⁷⁵ Magister Eckhardus: Pr. 10; DW I, 162,4–6.

⁷⁶ Siehe hierzu die Einleitung und den Begleitkommentar von Niklaus Largier in der von ihm besorgten Werkausgabe in der Bibliothek des Mittelalters; siehe hier den Stellenkommentar zu Predigt 52, in: Meister Eckhart: *Werke* I. Frankfurt a. M. 1993, 1050–1060. Wie Largier folge ich auch dem Quintschen Text der Werkausgabe, DW II, 486–506.

Hinweise beschränken, die auf eine weitere spekulative Zuspitzung im Verständnis der von Augustinus übernommenen Rede vom »abditum mentis« hindeuten. Diese Zuspitzung betrifft sowohl das Verständnis der beiden Seelenvermögen oder Seelenkräfte wie auch das Verständnis des Seelengrundes. Dass Eckhart selbst eine derartige Radikalisierung im Sinne hat, macht er eingangs seiner Auslegung der dritten Form der Armut deutlich, die einem »arm mensche, der niht enhât«, gilt.⁷⁷

Nû merket hie mit vlize und mit ernste! Ich hân ez ofte gesprochen, und sprechent ez auch grôze meister, daz der mensche alsô ledic sol sîn aller dingē und aller werke, beidiu innerliche und überliche, alsô daz er möhte sîn ein eigen stat gotes, dâ gotinne möhte würken. Nû sagen wir anders. Ist daz sache, daz der mensche aller crâtûren und gotes und sîn selbes ledic stât, und ist noch daz in im alsô, daz got stat vinde in im ze würkenne, sô sprechen wir: als lange daz ist in dem menschen, sô enist der mensche niht arm in der næhsten armuot. Wan got enist daz niht meinende in sînen werken, daz der mensche habe eine stat in im, dâ gotinne müge gewürken; wan daz ist diu armuot des geistes, daz er alsô ledic stâ gotes und aller sîner werke, welle got würken in der sîle, daz er selbe sî diu stat, dar inne er würken wil, – und diz tuot er gerne. Wan, vindet er den menschen alsô arm, sô ist got sîn selbes werk wirkende, und der mensche ist got alsus in im lîdende, und got ist ein eigen stat sîner werke mit dem, daz got ist ein würker in im selben. Alhie, in dirre armuot sô erfolget der mensche daz êwic wesen, daz er ist gewesen und daz er nû ist und daz er iemer blîben sol.⁷⁸

In Form einer Retractatio wendet sich Eckhart nunmehr in aller Entschiedenheit gegen jede Form der Instantiierung bezüglich des Wirkens Gottes: Anders als große Meister und er selbst früher gelehrt hätten, könne der Mensch Gott keine Stätte sein. Denn Gott selbst strebe in seinem Wirken nicht danach, »dass der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne«, da Gott »in sich selbst«, das heißt in seinem absoluten Selbstbezug, jede Form der Andersheit abge-

⁷⁷ Es sei aus gegebenem Anlass nur kurz angemerkt, dass gerade diese dritte Auslegung deutlich macht, dass die Armutspredigt – anders als Kurt Flasch behauptet – ihren Sitz im Leben sicherlich nicht im Armutstreit und den damit verbundenen innerkirchlichen Auseinandersetzungen im letzten Drittel des 13. und ersten Drittel des 14. Jahrhunderts hat. Siehe hierzu K. Flasch, Predigt Nr. 52 *Beati pauperes spiritu*, in: LE I, 163–199, bes. 183–185. Zu Recht stellt Rodrigo Guerizoli fest, dass Eckhart den Hinweis auf die »äußere Armut«, die »gut und hoch zu loben ist«, in seiner Predigt unthematisiert lässt; siehe R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen*, 184.

⁷⁸ Magister Eckhardus, Pr. 52; DW II, 499,9–501,5.

sprochen werden müsse.⁷⁹ Wenn also das Wirken Gottes aufgrund seines reinen Selbstbezuges stets ein In-sich-selbst-Wirken besagt, dann liegt die einzige Möglichkeit eines Verhältnisses zwischen Gott und Mensch darin, dass das Wirken Gottes im Menschen keine Abweichung vom Wirken Gottes in sich selbst beinhaltet. Gott kann also dann im Menschen ohne Verlust seines reinen Bezuges auf sich selbst wirken, wenn es im Menschen »Etwas« gibt, das eins mit Gott ist (und damit keine Stätte sein kann), so dass das göttliche Wirken darin (in diesem »Etwas«) nicht vom absoluten Wirken Gottes in Gott abweicht. Um jedoch dahin zu gelangen, muss der Mensch sich von jeglicher Vorstellung eines auf ein Anderes wirkenden Gottes entledigen; dies gilt letztlich selbst für jegliche Form eines Gottesbegriffs.

Alsô sagen wir, daz der mensche alsô arm sül sîn, daz er niht ensî noch enhabe deheine stat, dâ gotinne müge würken. Dâ der mensche stat beheltet, dâ beheltet er underscheit. Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nemen begin der crêatûren; wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ was ich selbe, dâ wolte ich mich selben und bekante mich selben ze machenne disen menschen.⁸⁰

Im Hintergrund dieser provokant anmutenden Aussagen steht – darauf hat Wouter Goris aufmerksam gemacht – die Unterscheidung zwischen (ewigem) Sein und (kreatürlichem) Werden, die sich nicht nur auf das Gottesverhältnis des Menschen bezieht, sondern auch Gott selbst betrifft. Im Akt der Schöpfung zerbricht die ursprüngliche Identität somit nicht nur der Gestalt, dass Gott zum Gegenüber der Geschöpfe wird, denen somit eine Unvollkommenheit anhaftet, sondern auch Gott, sofern er schöpferisch ist, steht in einer Spannung zu jenem Sein Gottes, »wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist, dort wo ich selber war, da ich mich selber wollte und mich selber erkannte, diesen Menschen zu schaffen«.⁸¹ Daher kann Eckhart auch sagen:

⁷⁹ Siehe hierzu R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen*, 200–203.

⁸⁰ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 502,4–9.

⁸¹ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 502,8–9; cf. Anm. 77. Cf. W. Goris: »Der Mensch im Kreislauf des Seins. Vom ›Neuplatonismus‹ zur ›Subjektivität‹ bei Meister Eckhart«. In: *Selbst – Singularität – Subjektivität*. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus. Hrsg. von T. Kobusch/B. Mojsisch/O. F. Summerell. Amsterdam 2002, 185–201, hier 192–194.

Dô ich ûz gone vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht sâelic machen, wan alhie bekenne ich mich crâtûre.⁸²

Nicht Gott als Gegenüber der Geschöpfe kann somit einem vernünftigen Wesen Erfüllung bringen, denn alles Vernunftbegabte sucht »auf dem Wege der Vernunft den ewigen Abgrund göttlichen Seins, aus dem es gekommen ist«, und auch nicht Gott, soweit er schöpferisch tätig ist. Darum also die Bitte an Gott, »dass er mich ›Gottes‹ ledig mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Ursprung der Kreaturen fassen«.⁸³

Die erste Folgerung Eckharts: dass ich nach der Weise meiner Ungeborenheit ewig bin und niemals sterben kann, meiner Geborenheit nach jedoch sterben und zunichte werde,⁸⁴ ist weniger aufrüttelnd als die zweite, die sich aus der Aufhebung jeglicher Stätte des göttlichen Wirkens ergibt: »Gott« und »ich« scheinen einander nun wechselseitig zu bedingen.

In mîner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; und enwære ich niht, sô enwære och got niht. Daz got got ist, des bin ich ein sache; enwære ich niht, sô enwære got niht got.⁸⁵

Die Aufhebung jeder Instanz in Gott selbst und im Gegenüber von Gott und Mensch ist einem radikalen Einheitsdenken geschuldet, das jede Form des Gegenüber, der Vermittlung, der Instantiierung als Verlust der ursprünglichen Identität deutet. Diese Identität wird nicht erreicht kraft der Autonomie der Vernunft, sondern in der völligen Preisgabe einer jeden Stätte, für die das »abditum mentis« ein legitimer Platzhalter war, in der Überbietung aller Prädikationen (»was mir Gott als Gott ist«), in der vollkommenen Einheit Gottes mit dem Geiste.

⁸² Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 504,5–6.

⁸³ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 502,6–7; cf. Anm. 77. Hierzu W. Goris, Der Mensch im Kreislauf des Seins, 193–194.

⁸⁴ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 502,9–503,5: »Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdenne, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeborn, und nâch mîner ungebornen wîse sô enmac ich niemer ersterben. Nâch mîner ungebornen wîse sô bin ich êwicliche gewesen und bin nû und sol êwicliche blîben. Daz ich bin nâch gebornheit, daz sol sterben und ze nihte werden, wan ez ist tötlich; her umbe sô muoz ez mit der zît verderben.«

⁸⁵ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 503,6–504,3.

Alhie envindet got keine stat in dem menschen, wan der mensche erkrieger mit dirre armuot, daz er êwidîche ist gewesen und iemermê blîben sol. Alhie ist got einz mit dem geiste, und daz ist diu nähste armuot, die man vindn mac.⁸⁶

Die Armut im Geiste erlangt hier ihre letztgültige Auslegung. In der gänzlichen Loslösung von jeglichem Bezug auf das Empirische ereignet sich die unbeschränkte Vereinigung zwischen »Gott in sich selbst« und dem menschlichen Geist. Eckhart beschreibt diesen Vorgang als »durchbrechen«, wodurch »der Mensch ledig steht seines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber«.⁸⁷

Dâ enpfâhe ich einen îndruk, der mich bringen sol über alle engel. In disem îndrucke enpfâhe ich sôgetâne rîcheit, daz mir niht genuoc enmac gesîn got nâch allem dem, daz er got ist, und nâch allen sînen göttlichen werken; wan ich enpfâhe in disem durchbrechen, daz ich und got einz sîn.⁸⁸

Hier erreicht die Dynamik der »Verinnerlichung des Göttlichen« ihren Höhepunkt und ihren Abschluss. Der Mensch hat keine »Stätte« mehr, in der Gott wirken kann. Diese wird im Durchbrechen aufgehoben. Gott und das »Etwas« im Menschen, das Augustinus in aller Vagheit als das Verborgene des Geistes, das »*abditum mentis*«, zu bestimmen versucht hatte, sind zu konvertiblen Begriffen geworden!

Im Hintergrund dieser Dynamik, auf die wir bei dem Versuch, einer begriffsgeschichtlichen Spur in Eckharts Denken zu folgen, gestoßen sind, scheint mir in einem nicht unerheblichen Maße die proklische *unum animae*-Konzeption zu stehen, die via Pseudo-Dionysius die Eckhartsche Rezeption und Transformation des *abditum mentis*-Motivs begleitet.⁸⁹ Damit ist der Weg zu der wohl wirkmächtigsten Rezeption der Eckhartschen – und nicht augustinischen – Lehre von »der sîle grunde« bei Tauler eröffnet, und somit zum Fortleben eines Motivs, das in der Armutspredigt an sein Ende gekommen zu sein schien.⁹⁰

⁸⁶ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 505,6–9.

⁸⁷ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 504,6–8: »Mêr: in dem durchbrechen, dâ ich ledig stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben ...«.

⁸⁸ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 505,1–5.

⁸⁹ Siehe hierzu die Hinweise bei R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen*, 18–25 und 112–116.

⁹⁰ Siehe hierzu P. Wyser: »Der Seelengrund in Taulers Predigten«. In: *Lebendiges Mittelalter*. Festgabe für Wolfgang Stammle. Fribourg 1958, 204–311; L. Sturlese: »Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des »Seelengrundes« in der Lehre