

Abhandlungen  
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften  
Philosophisch-philologische und historische Klasse  
XXXII. Band, 7. Abhandlung

---

Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und  
ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange

Untersuchungen und Texte

von

Martin Grabmann

Vorgetragen am 4. Dezember 1926

---

München 1927

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften  
in Kommission des Verlags R. Oldenbourg München

Abhandlungen  
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften  
Philosophisch-historische und historische Klasse  
LXXII. Band, 2. Abtheilung

Zerstreute Pariser Questions Meister Eckharts und  
ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgang

Untersuchungen und Texte

Martin Grabmann

Vorgetragen am 8. Dezember 1929

München 1927  
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften  
in Kommission des Verlags J. Neumann, Neudamm

## I. Einleitung.

Das deutsche Schrifttum Meister Eckharts ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten seitens der Germanistik Gegenstand eindringender literargeschichtlicher und philologischer Untersuchung gewesen. Durch Untersuchungen und Editionen haben Ph. Strauch, E. Sievers, Fr. Jostes, O. Begaghel, Pahnke, Fr. v. d. Leyen, A. Spamer teils neue Predigten des großen deutschen Mystikers ans Tageslicht gebracht, teils den Text der Pfeifferschen Ausgabe verbessert, teils Licht in die schwierigen Echtheitsfragen namentlich der deutschen Traktate Eckharts gebracht, teils auch eine wenigstens relative Chronologie der Eckhartschriften zu begründen sich bemüht. In nicht so sicheren wissenschaftlichen Händen wie die literarhistorische Eckhartforschung war die Darstellung seiner Gedankenwelt. Hier haben solche, welche die geistigen Zusammenhänge Meister Eckharts mit der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts nicht in Betracht zogen oder welche in der von Text- und Quellenstudien nicht beeinflussten Weise von Popularisatoren ans Werk gingen, doch recht gewagte unwirkliche Gebilde konstruiert. Mit der ihm eigenen kräftigen Hand hat H. Denifle in diese oft sehr geistvollen Gewebe hineingegriffen, als er in einer umfangreichen epochemachenden Abhandlung<sup>1)</sup> über die von ihm in Erfurt entdeckten großen Fragmente des Opus tripartitum, also eines lateinischen Sammelwerkes Eckharts, berichtete und an der Hand seines Fundes von der spekulativen Gedankenwelt des Mystikers ein von der bisherigen Auffassung abweichendes Bild in scharfen Strichen zeichnete.

Die für das Verständnis der Lehre und überhaupt der geistigen Persönlichkeit Meister Eckharts bedeutsamste und wertvollste Publikation seit Denifles Fund ist die Edition der lateinischen Rechtfertigungsschrift Eckharts durch P. A. Daniels O. S. B. in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.<sup>2)</sup> Cl. Baeumker konnte dieser Edition des überaus wertvollen Textes, den L. Keller im Jahre 1880 in der Stadtbibliothek zu Soest entdeckt hatte, noch eine sehr instruktive Einführung mit auf den Weg geben. Soeben hat ein französischer Forscher P. G. Théry O. Pr. in einer sehr sachkundigen Monographie die ideengeschichtliche Tragweite dieses Textes dargelegt<sup>3)</sup> und außerdem in einer anderen

<sup>1)</sup> H. Denifle O. Pr., Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 417—640.

<sup>2)</sup> P. A. Daniels O. S. B., Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart. Mit einem Geleitwort von Clemens Baeumker. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIII, 5, Münster 1923.

<sup>3)</sup> G. Théry O. Pr., Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart. Première phase (1325—1326), Ligugé 1926.

Publikation eine neue Edition dieses Dokumentes mit einem reichen geschichtlichen Apparat veranstaltet.<sup>1)</sup> P. Théry hat in diesem Text nicht bloß eine Verteidigungsschrift Eckharts, sondern auch sonst wertvolles Aktenmaterial zum Kölner Eckhartprozeß vom Jahre 1326, über den ja schon W. Preger, H. Denifle u. a. Forschungen angestellt hatten, mit überzeugender Begründung festgestellt. Es ist jetzt möglich, diesen Prozeß mit einem hohen Maße von Sicherheit zu rekonstruieren. Théry weist auch auf die Bedeutung dieses Textes für die Germanistik hin. Meister Eckhart macht nämlich immer diejenigen seiner Schriften namhaft, aus welchen Anklagesätze gegen ihn herausgenommen worden waren, wir können so aus seinem eigenen Munde sichere Kunde über die Echtheit einer stattlichen Anzahl von Sermones, worunter sich auch noch unedierte befinden, vernehmen. Wir erfahren auch aus diesem Selbstzeugnisse des großen deutschen Predigers, daß eine Reihe von Sermones Reportata, Nachschriften von Zuhörern sind und seine Worte und Gedanken oft ungenau wiedergeben. Für die Kenntnis der Lehre Eckharts ist diese Edition selbstverständlich von allergrößter Bedeutung, da der Meister hier zu all den angegriffenen Punkten seiner Schriften sich äußert. Eine deutsche Übersetzung der von A. Daniels edierten Eckharttexte mit Einleitungen und Anmerkungen ist von O. Karrer und Herma Piesch veranstaltet worden.<sup>2)</sup> H. Piesch hat in einer Einleitung eine feinsinnige Darstellung des inneren Charakters der Rechtfertigungsschrift gegeben, während O. Karrer in reichhaltigen Anmerkungen die Fundstellen der Anklagesätze in den verschiedenen Eckhartschriften nachweist und ähnlich wie er es in seinem Buche über Meister Eckhart getan,<sup>3)</sup> die Übereinstimmung der Lehre des großen Mystikers mit Thomas von Aquin und die Grundlosigkeit seiner Verurteilung in Köln und Avignon nachzuweisen sich müht.

Handschriftliche Forschungen und Funde haben sonach viel Licht in die verwickelten Probleme der Eckhartforschung gebracht. Aber gerade die neuen Materialien und Erkenntnisse lassen neue Fragen vor unserem Geiste auftauchen und wecken das Verlangen nach neuen Funden, um die sich zeigenden Lücken unseres Wissens um Meister Eckhart und sein Lebenswerk ausfüllen zu können. Die Fragen über den Umfang, die Echtheit und besonders die Chronologie seiner deutschen Schriften sind lange noch nicht endgültig gelöst. Über Eckharts Schülerkreis liegt noch viel ungedrucktes und ununtersuchtes Material in den Bibliotheken verborgen. Ungleich mehr ist noch in der Erforschung der lateinischen Werke Eckharts zu tun. Denifle hat die von ihm entdeckten lateinischen Werke Eckharts nur in allerdings sehr charakteristischen und äußerst reichhaltigen zusammenhängenden Bruchstücken ediert. Zur Erfurter Handschrift des *Opus tripartitum* kamen dann noch eine Handschrift der Trierer Stadtbibliothek und eine andere der Hospitalbibliothek zu Cues. Letztere enthält auch den lateinischen Kommentar zum Johannesevangelium und lateinische Sermones Eckharts und ist auch mit Randnotizen aus der Feder des unter Eckharts Einfluß stehenden großen Kardinals Nikolaus von Cues ver-

<sup>1)</sup> G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.* I Paris 1926, 129—268.

<sup>2)</sup> O. Karrer und H. Piesch, *Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen, Erfurt 1927.*

<sup>3)</sup> O. Karrer, *Meister Eckhart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung, München 1926.*

sehen. Indessen ist uns noch keineswegs das ganze lateinische Schrifttum Eckharts bekannt. Sein *Opus tripartitum* ist uns nur teilweise überliefert. Im Vorwort kündigt er drei Teile an: ein *Opus propositionum*, ein *Opus questionum* und ein *Opus expositionum*. Letzteres zerfällt wieder in zwei Abteilungen: in ein *Opus expositionum* im engeren Sinne, in eine Sammlung theologischer Bibelkommentare und in ein *Opus sermonum*. In den Handschriften sind uns nur das *Opus expositionum* und einige Proben des *Opus propositionum* erhalten. Das *Opus questionum* fehlt in den Handschriften. Eckhart bemerkt über die Anlage desselben Folgendes<sup>1)</sup>: „*Opus autem secundum questionum scilicet, distinguitur secundum numerum questionum, de quo agitur ordine, quo ponuntur in Summa doctoris egregii venerabilis fratris Thome de Aquino, quamvis non de omnibus, sed paucis prout se offerebat occasio disputandi, legendi et conferendi.*“ Ohne Zweifel wäre gerade dieser Teil für die Kenntnis und die Beurteilung der Philosophie und Theologie, des spekulativen Systems Eckharts von größter Bedeutung.

Für das inhaltliche Verständnis Eckharts ist von besonderer Tragweite die Untersuchung des Verhältnisses, das zwischen seinen lateinischen und deutschen Schriften besteht. Ph. Strauch hat sich darüber im Hinblick auf die von Denifle entdeckten und untersuchten lateinischen Texte also geäußert<sup>2)</sup>: „Was der gelehrte Eckhart über die Fragen der spekulativen Theologie gedacht hat, darüber geben erst seine lateinischen Schriften sichere Auskunft. Die Terminologie, die die deutschen Schriften anwenden, wird erst durch die lateinischen Schriften sichergestellt; alles, was und wie Eckhart alles meinte, wird erst jetzt deutlich . . . . Der gelehrte Eckhart kann nur an seinen lateinischen Schriften gemessen werden.“ Hingegen betont Strauch, daß doch im Lichte seiner deutschen Schriften uns Eckhart als geistige Persönlichkeit lebendig entgegentritt, als „ein Mann von wunderbarer Originalität, der erste Philosoph und Theosoph in deutscher Sprache, der große Sprachkünstler und Wortschöpfer, dem es gegeben war, die geheimsten Regungen der Muttersprache mit feinem Sinn zu erfassen und gewandt zum Ausdruck zu bringen, dessen Redeweise auch uns noch zu entzücken vermag . . . . Der Glanz, den der Name Eckhart auf Mit- und Nachwelt ausstrahlt, die Popularität dieses Mystikers erklärt sich nicht aus seinem wissenschaftlichen Ansehen als gelehrtem Scholastiker, sondern aus dem Zauber, den seine ebenso milde wie mutige Persönlichkeit auf die weiten Kreise ausübte, zu denen er in deutscher Sprache reden konnte.“ Einen ähnlichen Standpunkt nimmt auch Cl. Baumecker ein sowohl in seiner Besprechung der Abhandlung Denifles<sup>3)</sup> wie auch im Geleitwort zur Ausgabe der lateinischen Rechtfertigungsschrift Meister Eckharts<sup>4)</sup>: „Die eigentliche historische Bedeutung Meister Eckharts, die Seite seines Wirkens, welche ihn als einen wichtigen Faktor in einer allgemeinen Zeitbewegung erscheinen läßt, ist nicht in seinen wenig gelesenen lateinischen Schriften, sondern in seinen deutschen Traktaten und Sermonen zu suchen.“

Der neueste Eckhartforscher G. Théry kann sich diesen Anschauungen nicht anschließen, er sieht das als Bestimmende in der Persönlichkeit auch des deutschen Mystikers

<sup>1)</sup> Denifle, a. a. O., 534.

<sup>2)</sup> Ph. Strauch, *Meister Eckhart-Probleme*, Halle 1912, 2.

<sup>3)</sup> Cl. Baumecker, *Archiv für Geschichte der Philosophie* V (1892) 136.

<sup>4)</sup> S. VIII.

Eckhart seine an der Pariser Universität erworbene philosophisch-theologische Ausbildung und Richtung<sup>1)</sup>: „Avant d'être un mystique allemand, Eckhart est un theologien du XIV siècle. Même dans ses écrits allemands et dans ses sermons, il reste un Maître de théologie, façonné en grande partie par le milieu universitaire de Paris.“ Eckhart bemerkt auch in seiner Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, daß er über seine Lehre sich eigentlich vor niemand außer vor dem Papste oder vor der Universität Paris zu verantworten hätte.<sup>2)</sup> Théry stellt auch überraschende Zusammenhänge zwischen charakteristischen mystischen Lehren Meister Eckharts und zwischen philosophischen Fragen her, welche zu der Zeit, in der unser deutscher Mystiker als Lernender und Lehrer in Paris weilte, noch die Geister bewegten. Es ist bisher die Einwirkung und Nachwirkung des zweimaligen Pariser Aufenthalts auf die geistige Entwicklung Meister Eckharts, auch des Mystikers Eckhart noch nicht untersucht worden. Der Grund, warum dies nicht geschah, liegt darin, daß wir aus der Pariser Zeit bisher keinerlei Schriften Eckharts besaßen. Die literarischen Leistungen eines Pariser Magisters der Theologie waren vor allem Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, deren Abfassung in der Regel schon der Vorbereitungszeit auf das Magisterium der Theologie angehörte, und scholastische Quaestiones, die in den Formen der Quaestiones disputatae und Quaestiones Quodlibetales überliefert sind. Der Sentenzenkommentar Meister Eckharts ist noch nicht aufgefunden. Wir besaßen auch keine scholastischen Quaestiones Eckharts. Der zweite Hauptteil des Opus tripartitum, das Opus questionum ist uns, wie schon bemerkt, nicht erhalten. Die uns bekannten lateinischen Werke Eckharts sind doch der Hauptsache nach allerdings sehr spekulativ gehaltene Schriftkommentare und Sermones. Aber ausgesprochen scholastische Schriften, die auf dem Boden des Pariser wissenschaftlichen Geisteslebens gewachsen sind, waren bisher unbekannt. Die Auffindung solcher Opera Parisiensia Eckharts würde uns mit dem früheren Stadium des geistigen Werdegangs des großen Mystikers vertraut machen. Da wir den Zeitpunkt seines zweimaligen Pariser Aufenthalts ziemlich genau feststellen können, hätten solche Pariser Schriften den Vorzug, daß sie mit großer Sicherheit datiert werden könnten, während bisher nur eine relative zeitliche Bestimmung der Eckhartschriften (abgesehen natürlich von seiner lateinischen Rechtfertigungsschrift) möglich gewesen ist.

Es ist mir nun in letzter Zeit geglückt, in zwei Handschriften lateinische Quaestiones Eckharts aus der Zeit seiner Pariser Lehrtätigkeit aufzufinden. Es sind dies Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon und Cod. Vat. lat. 1086. Wenn es sich hier auch nur um einen Ausschnitt aus der Pariser literarischen Tätigkeit Eckharts handelt, so wird doch die ideengeschichtliche Untersuchung dieser Quaestiones neues Licht auf seinen geistigen Entwicklungsgang streuen und umstrittene Punkte seiner Lehre vielleicht in etwas aufhellen. Auch können diese Pariser Quaestiones den Weg zur Auffindung neuer lateinischer Eckhartschriften ebnen.

Für die Klarstellung und Darstellung schwieriger und verschieden gedeuteter Lehrpunkte eines mittelalterlichen Denkers sind gleichzeitige oder doch bald nachher entstandene Streitschriften, Angriffs- und Verteidigungsschriften ein wertvoller Behelf. Welch wertvolle Klärung haben doch umstrittene Theorien des hl. Thomas von Aquin durch die über-

<sup>1)</sup> G. Théry, Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart 33.

<sup>2)</sup> Daniels 12, 11.

aus reiche Kontroversliteratur, die in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode erwachsen ist, gefunden. Bei Meister Eckhart macht uns die von A. Daniels und von Théry herausgegebene lateinische Rechtfertigungsschrift ausführlich mit den Anklagen, die gegen ihn erhoben wurden, mit den Lehrpunkten, mit den Eigenlehren, die theologische und kirchliche Beanstandung gefunden haben, bekannt. Unter seinen Ordensgenossen hat Eckhart namentlich in Deutschland begeisterte Schüler und Anhänger gefunden. Gerholt Zerbolt von Zütphen hat in seiner Schrift *De libris Teutonicalibus* nur ganz allgemein sich gegen die deutschen Schriften Eckharts gewendet und dieselben als *libri laycis valde nocivi et periculosi* bezeichnet.<sup>1)</sup> Eine von W. Preger edierte Kundgebung der vier Franziskaner Heinrich von Thalheim, Franciscus von Ascoli, Wilhelm von Ockham und Bonagratia von Bergamo geht nicht auf das Inhaltliche der Lehre Eckharts ein.<sup>2)</sup> Eine Gegenschrift gegen Meister Eckhart, auf welche Kardinal Ehrle aufmerksam gemacht hat,<sup>3)</sup> wurde von dem Benediktinerkardinal Jakobus de Furno, dem späteren Papst Benedikt XII. verfaßt. In dem Katalog der päpstlichen Bibliothek von Avignon aus dem Jahre 1365 wird dieses Werk als *magnus liber contra dicta magistri Ekardi, magistri Guilelmi de Ocham, fratris Petri Johannis Olivi, Joachim super Apocalypsy et magistrum Michelem de Sezena* bezeichnet. Leider ist diese Streitschrift gegen Eckhart, welche im Jahre 1408 mit dem größten Teil der päpstlichen Bibliothek von Avignon nach Peñiscola kam, verloren gegangen. Zuletzt hat sich noch Mons. A. Pelzer vergeblich bemüht, sie wieder aufzufinden. Kardinal Ehrle hat Bruchstücke dieser Schrift in dem Sentenzenkommentar des Augustinertheologen Johannes Hiltaltinger von Basel († 1392), der im Clm. 26711 uns erhalten ist, nachgewiesen. Da ist es mir nun geglückt, in der gleichen Handschrift von Avignon, welche lateinische Pariser Quaestionen Meister Eckharts enthält, auch eine gegen Meister Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona († 1313) aufzufinden. Es ist diese Gegenschrift gegen Meister Eckhart um so bemerkenswerter, als sie, wie wir sehen werden, schon vor dem Jahre 1304 entstanden ist und in die Zeit der ersten Pariser Lehrtätigkeit Eckharts fällt. Wir werden bei der ideengeschichtlichen Analyse dieser Streitschrift uns davon überzeugen können, daß Gonsalvus de Vallebona in dieser Quaestio schon gegen Ansichten Eckharts Stellung nimmt, die in dem Kölner Prozeß von 1326 und in der päpstlichen Verurteilung von 1329 eine Rolle gespielt haben.

Die nachfolgende Untersuchung wird zuerst eine eingehende Beschreibung der beiden Handschriften geben müssen. Die Verhältnisse sind namentlich bei der Handschrift von Avignon so verwickelt, daß eine gewisse Umständlichkeit dieser Handschriftenbeschreibung nicht vermieden werden kann. Hieran reiht sich eine literarhistorische Untersuchung, welche die Echtheit sowohl der in beiden Handschriften enthaltenen Eckhartquaestionen wie auch der Streitschrift des Gonsalvus de Vallebona erweist und Abfassungsort und -zeit all dieser Schriften feststellt. Es ist für die Kenntnis des geistigen Entwicklungsganges Eckharts von großem Interesse, daß hier zum erstenmale Arbeiten und zwar streng wissen-

<sup>1)</sup> Fr. Jostes, Die Schriften des Gerhard Zerbolt von Zütphen „*De libris Teutonicalibus*“. Hist. Jahrbuch XI (1910) 1 — 22. Vgl. G. Théry, Contribution etc. (149 f.)

<sup>2)</sup> W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, München 1874, 483.

<sup>3)</sup> Fr. Kardinal Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V., Münster 1925, 85 ff. Derselbe, *Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis* I, Romae 1890, 316.

schaftliche Arbeiten aus den beiden Epochen seiner Pariser Lehrtätigkeit ans Tageslicht treten. Die von G. Théry aufgeworfene Frage, ob und in welchem Umfange die ganze spätere Entwicklung Eckharts unter dem Einflusse seiner Pariser Zeit steht, erfährt durch diese neu aufgefundenen Pariser Texte Eckharts eine mannigfache Beleuchtung. An diese literarhistorische Darlegung schließt sich als Hauptteil und Hauptaufgabe dieser Veröffentlichung eine ideengeschichtliche Untersuchung, welche die sowohl in der Polemik des Gonsalvus de Vallebona wie auch in den Eckhartquaestionen entwickelten Gedanken in den Zusammenhang der philosophischen und theologischen Bewegung der damaligen Zeit hineinstellt und vor allem die charakteristischen Lehren und Anschauungen Eckharts geschichtlich beurteilt. Es werden uns aus dieser früheren Zeit Eckharts auch Gedankengänge entgegentreten, die in seinen bisher bekannten Schriften sich nicht finden, die aber für das Verständnis seiner Lehrentwicklung bedeutsam sein dürften. Diejenigen Quaestionen, welche nichts Eigenartiges bieten und keinen ideengeschichtlichen Ertrag versprechen, sollen nicht ausführlicher in den Rahmen dieser Untersuchungen einbezogen werden. Indessen werden in den Textteil dieser Veröffentlichung alle Quaestionen Eckharts, wie sie in den beiden Handschriften sich finden, wie auch die gegen Eckhart gerichtete Quaestio des Gonsalvus de Vallebona aufgenommen werden. Bei einer so bedeutenden und auch so viel umstrittenen Persönlichkeit wie Meister Eckhart ist jeder Satz, den er geschrieben und der neu aufgefunden wird, der Veröffentlichung wert. Es sollen so diese Pariser Eckhartquaestionen auch dazu mithelfen, daß das Bild der geistigen Entwicklung des großen deutschen Mystikers in immer schärferen und deutlicheren Umrissen uns entgegentritt.

## II. Handschriftliche Überlieferung.

### 1. Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon.

Auf die Vermutung, daß im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon unedierte Quaestionen von Meister Eckhart sich befinden, wurde ich durch den Katalog geführt, in welchem L. H. Labande die für die mittelalterliche Scholastik so überaus bedeutsame Handschriftensammlung dieser Bibliothek beschrieben hat.<sup>1)</sup> Ich habe in meiner Schrift: Die Kulturwerte der deutschen Mystik darauf aufmerksam gemacht, daß in der genannten Avignoneser Handschrift zwei Quaestionen dem Equardus predicator zugeteilt werden. Ich konnte mir inzwischen den Codex nach München kommen lassen und habe mich nach eingehender Untersuchung davon überzeugt, daß im Cod. Aven. 1071 tatsächlich zwei bisher unbekannt lateinische Quaestionen des Meister Eckhart uns überliefert sind. Desgleichen konnte ich in der Handschrift eine im Kataloge nicht angedeutete polemische Auseinandersetzung des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona mit Meister Eckhart feststellen.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements tom. 27—29 Avignon par M. L. H. Labande, Paris 1894.

<sup>2)</sup> M. Grabmann, Die Kulturwerte der deutschen Mystik, Augsburg 1923.

<sup>3)</sup> Die gleichen Quaestionen hat auch P. Ephrem Longpré O. F. M. in der Handschrift von Avignon entdeckt und soeben in der Revue néo-scholastique de philosophie XXVIII (1927) 69—85 ediert: Questions

Um den Nachweis für diese beiden Feststellungen einmal der Quaestionen Eckharts und sodann dieser franziskanischen Auseinandersetzung mit dem großen deutschen Mystiker durchsichtig gestalten zu können, wird eine ausführlichere Beschreibung des betreffenden Teiles der Handschrift zweckdienlich erscheinen. Eine solche Beschreibung ist auch deswegen am Platze, weil der Katalog Labandes bei dem großen Umfange der Handschriftenbestände von Avignon sich nicht eingehender mit den einzelnen Stücken des Codex befassen konnte und weil zudem, wie sich herausstellen wird, Labande dem Equardus predicator die unrichtigen Quaestionen zugeteilt hat. Außerdem gibt gerade eine nähere Untersuchung der Handschrift auch Anhaltspunkte für die chronologische Bestimmung der Quaestionen Eckharts.

Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon ist eine Pergamenthandschrift von verschiedenen Händen des beginnenden 14. Jahrhunderts geschrieben. Schon das verschiedene Format der verschiedenen Stücke dieses 156 Blätter füllenden Codex kündigt uns denselben als einen Miszellankodex an, wie denn auch Labande dessen Inhalt als: *Recueil de questions philosophiques* zusammenfassend bestimmt.

Für unsere Untersuchung kommen nicht in Betracht die anonymen Quodlibeta, welche von verschiedener Hand geschrieben von fol. 1<sup>r</sup>—72<sup>r</sup> sich erstrecken. Ich konnte den Verfasser auch mit Zuhilfenahme des Initienverzeichnisses, welches P. Glorieux seinem wertvollen Werke: *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (Le Saulchoir Kain 1925) beigegeben hat, nicht bestimmen. Vielleicht können vereinzelte Randbemerkungen, in welchen Namen bekämpfter Autoren angegeben sind, den Schlüssel zur Bestimmung der Entstehungszeit und der Schulrichtung dieser Quodlibeta darbieten. So ist auf fol. 45<sup>r</sup> am Rande: Aureolus (= Petrus Aureoli) li 1<sup>o</sup> dist. 17. qu. 7 zitiert, auf fol. 45<sup>v</sup> ist mit der Bemerkung: *evasio Hervey* eine ablehnende Haltung des unbekanntens Autors gegenüber dem bekannten Dominikanertheologen Herveus Natalis angedeutet. Auf fol. 59<sup>r</sup> und 60<sup>r</sup> begegnen uns Randverweise auf die Quodlibeta des Gottfried von Fontaines. Dogmengeschichtliches Interesse beansprucht die von fol. 59<sup>v</sup>—63<sup>v</sup> sich erstreckende Quaestio 12 des Quodlibetum IV: *Utrum quantitas in sacramento altaris sit sine subiecto*. Es ist hier, wie aus den Randnotizen: Johannes de Parisiis predicator, contra Johannem usw. (fol. 60<sup>r</sup>) ersichtlich ist, zu den bekannten Theorien des Dominikanertheologen Johannes Quidort von Paris Stellung genommen.<sup>1)</sup>

Gleichfalls für den Gegenstand und Zweck unserer Untersuchungen nicht von Belang sind die ebenfalls anonymen Quaestionen von fol. 73<sup>r</sup>—106<sup>r</sup>. Desgleichen scheidet für

*inédites de Maître Eckart O. P. et de Gonzalve de Balboa O. F. M.* Ich ediere diese Texte am Schlusse dieser Abhandlung nochmals, da zum Verständnis und zur Kontrolle meiner ideengeschichtlichen Untersuchungen der Einblick in die Texte notwendig ist und da ich einige Stellen auch anders lese als P. Longpré. Ich habe auch diese Eckhartquaestionen, auf welche ich schon 1923 hinwies, selbstständig aufgefunden. Auf die Abhandlung von P. Longpré, Gonzalve de Balboa et Duns Scot in den *Études Franciscaines* 1924, XXXVI, 641—645; XXXVII, 170—182, wurde ich erst durch die soeben erwähnte Textedition Longprés aufmerksam gemacht. Ich konnte diese Abhandlung für die gegenwärtige Arbeit nicht mehr benützen. Der Bibliotheksverwaltung von Avignon spreche ich für das freundliche Entgegenkommen, durch welches ich die Handschrift in München einsehen konnte, wärmsten Dank aus.

<sup>1)</sup> Vgl. hierüber M. Grabmann, *Studien über Johannes Quidort von Paris* O. Pr. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1922.

uns aus der von Labande mit der Bezeichnung: Quaestiones de creatione zusammengefaßte ebenfalls anonyme Schlußteil der Handschrift (fol. 131<sup>r</sup>—156<sup>r</sup>), der ein der Thomistenschule angehöriger Kommentar zum zweiten Buche der Sentenzen des Petrus Lombardus ist. Auf fol. 132<sup>r</sup> steht auch am Rande: Johannes Parisiensis, doch ist dieser Sentenzenkommentar von demjenigen des Johannes Quidort von Paris verschieden.

Für unsere Untersuchung kommt nur die von fol. 107<sup>r</sup>—130<sup>r</sup> sich erstreckende Sammlung von Quaestionen verschiedener Autoren in Betracht. Es ist dieses Stück der Handschrift von der gleichen Hand geschrieben und durch die in diesen Quaestionen behandelten Probleme als ein zusammengehöriges Ganze gekennzeichnet. Ich gebe zuerst die Beschreibung dieses Teiles, wie sie sich im Katalog von Labande findet, und schließe daran eine berichtigende und ergänzende Bestimmung der einzelnen Quaestionen dieses Teiles der Handschrift. Es ist dies notwendig, um die Meister Eckhart zugehörigen Quaestionen nachweisen zu können.

Die Angaben Labandes sind folgende:<sup>1)</sup>

- Fol. 107. „Utrum actus laudandi Deum et oratio mentalis sint idem actus spei.“  
(Labande liest irrig spei statt specie).
- Fol. 110. „Consalvus minor. Utrum laudare Deum mentaliter sit actus potentie laudantis.“
- Fol. 113. „Consalvus. Utrum in Deo sit idem esse et intelligere.“
- Fol. 113<sup>v</sup>. „Equardus. Quod in angelo meritum non precesserit . . . . .“ (Die von Labande durch Punkte angezeigten noch zur Überschrift gehörigen Worte lauten: premium duratione, sed solum natura.)
- Fol. 114. „Ernardus Augustinensis. Utrum potentia qua Deus laudatur mentaliter, sit nobilior quacumque alia potentia.“
- Fol. 116<sup>v</sup>. „Consalvus. Utrum intelligere angeli . . . sit suum esse.“ (Die von Labande durch Punkte angezeigten Worte lauten: ut dicit actionem.)
- Fol. 117. „Equardus predicator. Quod quando ex minore caritate sit maior minimo non corrumpatur.“ (Statt minimo ist hier numero zu lesen.)
- Fol. 119. „Gonsalvus minor. Utrum laus Dei in angelis et animabus . . . sit unius rationis.“ (Das durch die Punkte angedeutete fehlende Wort lautet: beatis.)
- Fol. 120<sup>v</sup>. „Consalvus minor. Utrum laus Dei in patria sit nobilior . . .“ (Die von Labande durch Punkte angemerktten Worte sind: eius dilectione in via.)
- Fol. 121<sup>v</sup>. „Consalvus minor. Utrum libertas voluntatis requirat, quod voluntas moveat se per se.“
- Fol. 123. „J. Sapiens. Utrum, ratione ditante (muß dictante lauten), Deum esse laudandum voluntas possit non acquiescere.“
- Fol. 125. „Consalvus minor. Quolibet J. Sapientis. Utrum voluntas necessario velit finem.“

Nach dieser Beschreibung Labandes haben wir also zwölf Quaestionen vor uns, von denen die erste anonym ist, die Quaestionen 2, 3, 6, 8, 9, 10 dem Consalvus minor, die Quaestionen 4 und 7 Equardus predicator zugehören, während Quaestio 5 den Ernardus Augustinensis und Quaestio 11 den J. Sapiens zum Verfasser haben. Bei dieser Zählung

<sup>1)</sup> tom. I, 492—493.

ergibt sich die Merkwürdigkeit, daß Labande an die Spitze der zwölften und letzten Quaestio zwei Namen stellt: Consalvus minor, Quodlibet J. Sapientis. Der Name des Consalvus minor hängt hier in der Luft, da doch das Quodlibet nicht zugleich von Consalvus minor und J. Sapiens sein kann, zumal sich das Wort Quodlibet nur auf J. Sapientis bezieht. Labande kommt in diese Schwierigkeit dadurch, daß er den in der Handschrift mit Namen angegebenen Autoren immer das darauffolgende Stück als literarisches Eigentum zuweist. Alle Schwierigkeiten lösen sich und jeder Name kommt zu der ihm zustehenden Quaestio, wenn man das letzte Stück, das Quodlibet J. Sapientis für sich behandelt und die übrigen elf Quaestiones so verteilt, daß mit den in der Handschrift angegebenen Autorennamen nicht das nachfolgende, sondern das vorhergehende Stück verbunden wird. Auf diese Weise erhält Consalvus minor die Quaestio 11 und die erste Quaestio bleibt nicht mehr anonym, sondern hat Consalvus minor zum Verfasser. Die Autorfrage der einzelnen Quaestiones löst sich also ohne Schwierigkeit so: Die Quaestiones 1 und 2 gehören dem Consalvus minor, die Quaestio 3 hat den Equardus predicator, die Quaestio 4 den Ernardus Augustinensis zum Verfasser, die Quaestio 5 stammt wieder von Consalvus minor, die Quaestio 6 ist wieder dem Equardus predicator zuzuweisen, die Quaestiones 7, 8 und 9 sind Werke abermals des Consalvus minor, die Quaestio 10 ist von J. Sapiens verfaßt, die Quaestio 11 stammt auch noch von Consalvus minor. Hieran schließt sich noch, von uns als Quaestio 12 gezählt, das Quodlibet des J. Sapiens. Als die wirklich dem Equardus predicator zugehörigen Quaestiones sind also die zwei folgenden von Labande dem Consalvus minor zugeteilten Quaestiones zu bezeichnen:

Utrum in Deo sit idem esse et intelligere? (fol. 113<sup>r</sup>—113<sup>v</sup>),

Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? (fol. 116<sup>v</sup>—117<sup>r</sup>).

Daß diese Verteilung der Quaestiones die allein richtige ist und daß damit die von Equardus predicator verfaßten Quaestiones die zwei soeben von mir angegebenen sind, läßt sich durch zwei Tatsachen, welche sich bei näherer Durchsicht der Handschrift feststellen lassen, auf unwiderlegliche Weise dartun. Die zweite dieser Tatsachen wird uns zudem neue Erkenntnisse in der Eckhartforschung vermitteln.

Labande teilt die nach unserer Zählung an der elften Stelle stehende Quaestio: Utrum ratione dictante Deum esse laudandum voluntas possit non acquiescere (fol. 123<sup>r</sup> bis 125<sup>r</sup>) dem J. Sapiens zu. In der Handschrift nun ist unten als Inhalt dieser Quaestio angegeben: Solutio rationum J. Sapientis ostendentium quod voluntas non movet se per se. Im Texte der Questio selbst (fol. 123<sup>r</sup>) ist auf die These: quod voluntas movet se eingegangen und bemerkt: Ad hoc declarandum est primo non inducendo rationes ad hoc modo, quia superius posite sunt, sed ostendendo non valere que contra hec dicta sunt a quibusdam et ponuntur in precedenti questione. Es wird also hier gegen die Argumente der vorhergehenden Quaestio in polemischer Form Stellung genommen. Der Titel der vorhergehenden Quaestio lautet: Utrum libertas voluntatis requirat, quod voluntas moveat se per se. Wenn also die Quaestio 11 als Solutio rationum J. Sapientis ostendentium quod voluntas non movet se per se charakterisiert wird und wenn in dieser Quaestio die rationes, welche in der vorhergehenden Quaestio über diesen Gegenstand entwickelt werden, kritisch beleuchtet und widerlegt werden, dann kann die Quaestio 11 nicht Werk des J. Sapiens sein, es muß vielmehr die vorhergehende Quaestio 10 den J. Sapiens zum Verfasser haben.

Das J. Sapiens auf fol. 123<sup>r</sup> bezieht sich also nicht auf das nachfolgende, sondern auf das vorhergehende Stück der Handschrift. Die Quaestio 11 ist literarische Leistung des Consalvus minor, dessen Name am Schluß der Quaestio auf fol. 124<sup>v</sup> steht und notwendig auf das vorhergehende Stück sich bezieht, zumal es sonst, wie schon früher bemerkt wurde, in der Luft hängen würde, da das unmittelbar nachfolgende Stück das Quolibet des J. Sapiens ist.

Die zweite für unsere Verteilung dieser Quaestionen entscheidende Tatsache ist mir bei Durchsicht der Quaestio 9: *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via* (fol. 120<sup>v</sup>—121<sup>v</sup>) ins Bewußtsein getreten. Auf fol. 120<sup>v</sup> findet sich am inneren Rand die Notiz: *Rationes Equardi*. Dieser Notiz entspricht im Texte eine große Zahl von Argumenten, von rationes, deren Aufzählung und Darlegung mit folgenden Worten eingeleitet wird: „*Sed contra istam rationem aliqui sic arguunt ostendentes, quod intellectus actus et habitus ipsius sint quid nobilius voluntate actu et habitu eius* (fol. 120<sup>v</sup>). Auf fol. 121<sup>r</sup> lesen wir unten am Rand die Notiz: *Solutio rationum Equardi de pre eminentia intellectus respectu voluntatis*. Damit ist die im Texte dargebotene eingehende Widerlegung der vorher angeführten rationes Equardi angekündigt. Wenn wir nun diese rationes Equardi und deren Widerlegung mit denjenigen Quaestionen, die Labande dem Equardus predicator zuteilt, in Beziehung bringen, so können wir nicht die geringsten Anklänge wahrnehmen. Hingegen wird eine Vergleichung mit der Quaestio 3: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* und der Quaestio 6: *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* sofort hier auf solche rationes Equardi, auf Gedankengut Meister Eckharts stoßen. Da später hievon noch einmal vom inhaltlichen Gesichtspunkt aus die Rede sein muß, kann ich hier auf diese vergleichende Gegenüberstellung verzichten. Die beiden genannten Quaestionen 3 und 6 tragen den Namen Equardus, Equardus predicator am Schluß. Folglich ist die von mir gegenüber Labande vorgenommene Verteilung und Zuteilung der Quaestionen die einzig mögliche und richtige. Die Quaestio 9, welche rationes Equardi in so großer Anzahl anführt und ausführlich widerlegt, hat zum Verfasser den Consalvus minor. Wir können also in unserer Handschrift nicht nur zwei Quaestionen des Equardus predicator, sondern auch noch eine Auseinandersetzung mit Equardus, eine Gegenschrift gegen Equardus feststellen, welche den Consalvus minor zum Verfasser hat. Die Feststellung dieser Gegenschrift ist für unsere Untersuchung um so wertvoller, als sie uns die an sich schon naheliegende Gleichsetzung des Equardus predicator mit Meister Eckhart als eine allem Zweifel entrückte unumstößliche Tatsache erscheinen läßt. Außerdem wird die nähere Untersuchung über die Persönlichkeit dieses Consalvus minor uns auch Anhaltspunkte für die chronologische Bestimmung dieser beiden Quaestionen Meister Eckharts bieten.

Wenn wir in eine nähere Beschreibung dieses für unsere Untersuchung in Betracht kommenden Teiles der Handschrift eintreten, so machen wir sogleich die Wahrnehmung, daß ein Teil der den einzelnen (jeweils am Schlusse stehenden) Autoren zukommenden Quaestionen in eine Reihe von Fragen zerfällt, deren Überschriften unten am Rande vermerkt sind.

Das erste Stück, das aus der Feder des Consalvus minor stammt (fol. 107<sup>r</sup>—110<sup>r</sup>), hat die Überschrift: *Utrum actus laudandi Deum et oratio mentalis sint idem actus specie*. Es ist damit ein Thema angekündigt, das durch diese Quaestionensammlung sich hindurchzieht und derselben ein gewisses einheitliches Gepräge verleiht. Mir ist bisher in den Quodlibetensammlungen eine derartige Behandlung der „actus laudandi Deum“ nicht be-

gegnet, auch der Sachindex des Werkes von P. Glorieux weist diese Materie nicht auf. Diese erste Quaestio gliedert sich nun in eine Reihe von Unterfragen: Quod actus specificantur ab obiecto (fol. 107<sup>r</sup>) — Quod actus diversificantur specie propter diversitatem specificam obiectorum (fol. 107<sup>v</sup>) — Quod actus diversificantur etiam et species ex fine (fol. 108<sup>r</sup>) — Quod (ex) modo agendi et ex distinctione principii elicitivi sive potentie est diversitas specifica actuum (fol. 108<sup>r</sup>) — Quod laudare et orare differunt specie (fol. 109<sup>v</sup>).

Die zweite gleichfalls dem Consalvus minor zugehörige Quaestio: Utrum laudare Deum mentaliter sit actus potentie laudantis (fol. 110<sup>r</sup>—113<sup>r</sup>) führt das Thema des Gotteslobes in einer Reihe von Unterfragen weiter: Quod intellectus et voluntas causant in se directe actus suos (fol. 110<sup>v</sup>) — Quod movens et motum non oportet esse distincta loco et subiecto, immo necessario aliquando sunt conjuncta vel idem (fol. 112<sup>r</sup>) — Quod actus rectus necessario sit obiectum principale actus reflexi (fol. 112<sup>r</sup>). Hier werden mit großem Scharfsinn psychologische und metaphysische Untersuchungen angestellt, welche zugleich einen Einblick in die Vielfältigkeit und Verschiedenheit der Schulmeinungen und Schulrichtungen an der Pariser Universität zu Beginn des 14. Jahrhunderts gewähren. Consalvus beruft sich fort und fort auf Augustinus, die augustiniſche Grundfärbung der Franziskanerschule tritt hier deutlich in Erscheinung. An einer Stelle (fol. 112<sup>v</sup>) ist auch „thomas in prima secunda“ kurz zitiert. Gegen Schluß (fol. 113<sup>r</sup>) ist auch von einem articulus episcopi die Rede: „Ad duodecimum dicendum. Dicunt aliqui quod Deus non potest facere actum aliquem in voluntate nisi cooperante voluntate. Sed hoc non videtur, quia quicquid Deus potest mediantibus causis secundis, potest immediate et ideo, si potest illum actum causare mediante voluntate, tunc et immediate poterit. Et hoc etiam articulus episcopi.“ Es ist hier auf das bekannte Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277 hingewiesen, durch welches 219 Sätze der Pariser Averroisten verworfen worden sind. Es ist hier wohl prop. 14: Quod prima causa et causa omnium remotissima gemeint.<sup>1)</sup>

Das nächste Stück dieser Quaestionensammlung ist die schon oben nachgewiesene Quaestio des Meister Eckhart: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere? (fol. 113<sup>r</sup>—113<sup>v</sup>).

An vierter Stelle folgt (fol. 113<sup>v</sup>—114<sup>r</sup>) eine kurze Quaestio des Ernardus Augustinensis: Quod in angelo meritum non precessit premium. Wer dieser Augustinertheologe eigentlich gewesen ist, konnte ich weder aus Denifles Chartularium Universitatis Parisiensis, noch auch aus den literarhistorischen Werken von Ossinger, Torelli u. s. w. über die Theologen des Ordens der Augustinereremiten feststellen.

Das nächstfolgende umfangreichere Stück: Utrum potentia, qua Deus laudatur mentaliter, sit nobilior quacumque alia potentia (fol. 114<sup>r</sup>—116<sup>v</sup>) gehört wieder dem Consalvus minor. Mit großer Ausführlichkeit und mit viel Scharfsinn wird hier die in der nachthomistischen Zeit vielerörterte Frage, ob Verstand oder Wille das höhere und wertvollere Seelenvermögen sei: Utrum intellectus sit nobilior quam voluntas erörtert. Am Rande sind auch hier die Überschriften mehrerer Unterfragen angegeben: Quod actus voluntatis habet rationem finis et propter se appetibilis (fol. 114<sup>v</sup>) — Quod actus voluntatis magis habet rationem finis quam actus intellectus (fol. 115<sup>r</sup>) — Quod actus voluntatis est finis actus intellectus etiam in patria (fol. 116<sup>r</sup>). Consalvus entwickelt eingehend die Argumente,

<sup>1)</sup> P. Mandonnet o. Pr., Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII<sup>e</sup> siècle II Louvain 1908, 781.

welche seine intellektualistischen Gegner für den Vorrang des Intellekts ins Feld führen, und tritt dann für die höhere Bewertung des Willens, freilich mit Mäßigung und Zurückhaltung ein: *Alia vero opinio, quod voluntas est nobilior intellectu et ista mihi videtur probabilior, non quod faciam magnam unde(?) que sit nobilior, quia utramque habeo, sed quia circa hanc videntur aliqua valde male dicta non quod velim aliqua dicere contra dicentem, sed contra dicta. Et ista videtur esse opinio Aristotelis . . . . Ad hoc etiam sunt expresse sanctorum auctoritates. Alii autem pro se ad hoc propositum dicentes nullam habent auctoritatem (fol. 114<sup>v</sup>).* Die thomistischen Gegner werden jedenfalls mit der Berufung auf Aristoteles, der für sie der Hauptgewährsmann für den Vorrang des Intellekts vor dem Willen war, nicht einverstanden gewesen sein. Die augustinische Richtung kommt in zahlreichen Augustinustexten, dann auch in Zitaten aus Anselm, Hugo und Richard von St. Viktor zum Vorschein.

Jetzt folgt das sechste Stück, die zweite Quaestio des Equardus predicator: *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse (fol. 116<sup>v</sup>—117<sup>r</sup>).*

Nunmehr kommt ein gleichfalls aus der Feder des Consalvus minor stammendes Stück (fol. 117<sup>r</sup>—119<sup>r</sup>), das inhaltlich aus zwei ganz verschiedenen Teilen sich zusammensetzt. Zuerst werden nämlich zwei Fragen über die Vermehrung der *caritas* erörtert: *Quod quando ex minore caritate fit maior, numero non corrumpatur (fol. 117<sup>r</sup>)* und: *Quod quando ex minore caritate fit maior, tota res aut essentia caritatis non sit in minori (fol. 117<sup>r</sup>—117<sup>v</sup>).* Unten am Rand sind die Überschriften dieser zwei Quaestionen so wiedergegeben: *Quod cum ex minori fit magis minus realiter non corrumpitur — Quod ipsum minus non est tota essentia forme, sed sibi advenit aliquid de forma.* Diese zwei Quaestionen bekunden nicht die klare und durchsichtige Darstellungsart der anderen Quaestionen des Consalvus minor, so daß man fast zweifeln möchte, ob sie wirklich von ihm herrühren. Die als zweiter Teil dieses Stückes nunmehr folgenden Quaestionen, welche das Thema des Gotteslobes wieder aufgreifen, tragen wieder ganz das Gepräge des Consalvus minor. Unten am Rand geben folgende Überschriften Inhalt und Gedankengang an: *Utrum laudare Deum mentaliter sit actus intellectus practici (fol. 117<sup>v</sup>) — Quod scientia speculativa et practica principaliter distinguntur penes fines quam penes subiecta, quia practica bene est de agibilibus et speculativa de non operabilibus a nobis (fol. 117<sup>v</sup>) — Quod condiciones habet actus, unde scientia debet dici practica (fol. 117<sup>v</sup>) — Quod theologia non sit simul practica et speculativa sive una dicatur simpliciter sive non una (fol. 118<sup>r</sup>) — Quod theologia non sit speculativa quantumcumque consideret speculabilia et quod ipsa practica existens dirigit in vita activa et contemplativa et qualiter differt contemplatio theologie et philosophie (fol. 118<sup>r</sup>) — Quod theologia non est affectiva sic, quod affectivum dicit tertiam differentiam a speculativo et practico, immo quod omnis scientia de mundo sit practica aut speculativa accipiendo practicum, ut Aristoteles accepit (fol. 118<sup>v</sup>) — Quod theologia est practica scientia (fol. 118<sup>v</sup>) — Quod ipsa tota est practica et quelibet eius pars (fol. 119<sup>r</sup>) — Quod theologia inter omnes morales est maxime practica (fol. 119<sup>r</sup>) — Quod laudare Deum mentaliter est actus intellectus practici (fol. 119<sup>r</sup>).* Diese Darlegungen des Consalvus minor sind deswegen besonders beachtenswert, weil sie die in den Einleitungen zu den Summen und Sentenzenkommentaren vielerörterte Frage, ob die Theologie eine spekulative oder praktische Wissenschaft sei, behandeln. Consalvus lehnt die von Thomas von Aquin und seiner Schule vertretene Lehre, daß die Theologie in erster Linie eine spekulative Wissenschaft

sei, ebenso ab, wie die Bestimmung der Theologie als *scientia affectiva*, wie sie uns bei Albert d. Gr. und bei Augustinertheologen des 14. Jahrhunderts, z. B. bei Thomas von Straßburg und Alphonsus Toletanus begegnet. Consalvus bestimmt im Sinne der Franziskanerschule die Theologie als *scientia practica*, es liegt dies auch in der Linie seiner Anschauung, daß der Wille eine höhere und wertvollere Seelenpotenz ist, als der Verstand. Als Probe der Ausführungen unseres Scholastikers über diese Probleme der theologischen Einleitungslehre sei der kurze Abschnitt vom Unterschied zwischen *contemplatio philosophica* und *contemplatio theologica* wiedergegeben: *Unde notandum, quod tripliciter differt contemplatio theologie a contemplatione philosophie, quia contemplatio theologie ordinatur ad inflammationem affectus et non ad subtilem considerationem vel investigationem consideratorum. Econverso est de contemplatione philosophie, quod ordinatur ad subtilem inquisitionem et considerationem consideratorum et non ad inflammationem affectus. . . . Secunda differentia principalis est, quod contemplatio theologie est circa singularia. Unde dicebat Apostolus: Non judicavi me aliquid scire inter vos nisi Jesum Christum et hunc crucifixum. Sed contemplatio philosophie versatur circa universalia. Tertia differentia est, quia contemplatio theologie quanto perfectior tanto plus inclinatur et ordinatur hominem ad agendum. Non autem sic contemplatio philosophie. Unde in hoc conveniunt activum et contemplativum theologie, quod utrumque inclinatur ad devotionem et actionem. Sed differunt, quod contemplativum est circa interiora, sed activum circa exteriora (fol. 118<sup>v</sup>).*

Von Consalvus minor stammt auch die nächste, an achter Stelle stehende Quaestio, welche gleichfalls das Thema vom Lobe Gottes zum Vorwurf hat: *Utrum laus Dei in angelis et animabus beatis sit unius rationis?* (fol. 119<sup>r</sup>—120<sup>v</sup>). Am Rand ist als Unterfrage oder besser als die Lösung der Frage unten notiert: *Quod nec laus divina nec beatitudo est unius rationis in angelo et anima beata nec visio nec caritas nec gloria* (fol. 119<sup>v</sup>).

Gleichfalls literarische Leistung des Consalvus minor und eine erneute Behandlung des Problems vom Gotteslob ist das neunte Stück unserer Quaestionensammlung: *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via?* (fol. 120<sup>v</sup>—121<sup>v</sup>). Unten am Rand ist als Unterfrage oder besser Lösung der Frage angegeben: *Quod dilectio Dei in via sit nobilior laude Dei in patria immo quam visio Dei in patria* (fol. 120<sup>v</sup>). Die Randbemerkungen: *Rationes Equardi* (fol. 120<sup>v</sup>) und *Solutio rationum Equardi de preeminencia intellectus respectu voluntatis* (fol. 121<sup>v</sup>) haben uns früher schon dazu geführt, daß wir in dieser Quaestio eine Gegenschrift des Consalvus minor gegen Meister Eckhart erkannt haben.

Ein neuer Autor tritt uns im nächsten zehnten Stück entgegen, das unter dem Namen eines J. Sapiens das Problem der Willensfreiheit ausführlich bespricht: *Utrum libertas voluntatis requirat, quod voluntas moveatur se per se?* (fol. 121<sup>v</sup>—123<sup>r</sup>). Der Gang der Untersuchung ist durch folgende Unterfragen angekündigt: *Quod sumus liberi per hoc, quod habemus dominium nostrorum actuum per intellectum et voluntatem* (fol. 121<sup>v</sup>) — *Quod contradictionem includit, quod aliquid se per se moveatur seu ducat de potentia in actum* (fol. 122<sup>r</sup>) — *Quod non valet hec solutio: voluntas ut virtute talis movetur et ut potentia formaliter talis movetur et sic non idem movetur et movetur* (fol. 122<sup>r</sup>) — *Quod quamvis obiecta de necessitate moveant voluntatem, tamen ipsa est libera* (fol. 122<sup>v</sup>) — *Quod si obiecta non moverent de necessitate intellectum et voluntatem, homo non esset sufficiens principium actuum humanorum* (fol. 122<sup>v</sup>) — *Quod dominium et meritum attribui debet homini et non obiecto* (fol. 122<sup>v</sup>) — *Quomodo in speciali homo sit dominus actuum humanorum* (fol. 122<sup>v</sup>).

Das elfte Stück: *Utrum ratione dictante Deum esse laudandum voluntas possit non acquiescere?* (fol. 123<sup>r</sup>—125<sup>r</sup>) ist wiederum, wie schon das Thema des Gotteslobes andeutet, ein Werk von Consalvus minor. Die fol. 123<sup>r</sup> unten am Rand angebrachte Notiz: *Solutio rationum Johannis Sapientis ostendentium, quod voluntas non movet per se* hat uns schon früher den Weg gezeigt, diese Quaestio dem Consalvus minor, dessen Name auch am Schlusse steht, zuzuweisen. Diese scharfe und scharfsinnige Auseinandersetzung mit den Darlegungen in der vorausgehenden Quaestio des J. Sapiens gewährt einen interessanten Einblick in die Probleme und Polemiken der scholastischen Freiheitslehre zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Ich kann auf die Einzelheiten dieser Darlegungen nicht eingehen. Consalvus wendet sich vor allem gegen die Behauptung des J. Sapiens: „*quod voluntas non potest moveri contra vel preter iudicium rationis*“, die er als falsch bezeichnet und vertritt den Satz, daß der Wille sich wohl *contra vel preter iudicium rationis*, nicht aber *preter ostensionem rationis* bewegen kann. Philosophie-geschichtlich beachtenswert ist, daß er sich für den Beweis seiner eigenen Auffassung auf die *articuli episcopi*, auf das bekannte Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris beruft.

Nunmehr folgt als zwölftes und letztes Stück dieser Quaestionensammlung das *Quolibet J. Sapientis* (fol. 125<sup>r</sup>—130<sup>r</sup>). An erster Stelle werden hier Untersuchungen über den Willen angestellt: *Utrum voluntas necessario velit finem* (fol. 125<sup>r</sup>) — *Utrum negligentia sit aliqua causa per se* (fol. 125<sup>r</sup>) — *Utrum fantasia sit causa per se et humanorum actuum principalis* (fol. 125<sup>r</sup>) — *Utrum ponens voluntatem se movere per se necessario habet ponere, quod volens comedere aliquando semper velit comedere* (fol. 126<sup>r</sup>) — *Utrum ponentes voluntatem movere se per se necessario habent ponere quod idem gignat se* (fol. 126<sup>r</sup>). Hierauf folgt eine eingehende Quaestio über ein Problem aus der metaphysischen Lehre von Potenz und Akt: *Utrum inconveniens sit dicere, quod aliquid sit simul in potentia et in actu respectu eiusdem* (fol. 126<sup>r</sup>—129<sup>r</sup>). Die Bemerkung am unteren Rand von fol. 127<sup>r</sup>: *Solutio rationum Consalvi* zeigt eine Auseinandersetzung des J. Sapiens mit Consalvus minor und stellt damit den Zusammenhang dieses Quolibet mit den vorhergehenden Quaestionen, die zum großen Teil von Consalvus minor herrühren, ins Licht. Diese Quaestio ist für die scholastische Lehre vom Kausalprinzip und von der Willensfreiheit, die ein Lieblingsthema des J. Sapiens gewesen zu sein scheint, bedeutsam. Ich hebe nur einen Satz heraus: *Cum dicunt ulterius, quod non est per se notum quod nihil movet se quia nihil est per se notum in philosophia cuius contrarium ponunt magni in philosophia, magni autem in philosophia posuerunt, quod aliquid movet se: Dico, quod apud omnes philosophos, quos vidi quorum scripta apud nos sunt authentica, pro per se noto habetur, quod nihil movet se nec reducit de potentia ad actum. Et si aliquid alii magni in philosophia dixerunt contrarium hoc non fuit, quia hoc eis videretur, sed quia eis videbatur quod aliter non possent servare libertatem voluntatis, quod tamen aliis non videtur, quoniam de libertate communis est theologis et philosophis, quam omnes philosophi voluerunt salvare, apud quos per se notum est, quod nihil se reducit de potentia ad actum.* Den Schluß des Quolibets des J. Sapiens bilden Fragen der praktischen Theologie: *Quod de genere nature aut moris per se et simpliciter non est licitum prelatos dimittere suas dyecesces et assistere principibus secularibus nec non de genere humano* (fol. 129<sup>r</sup>) — *Quod filia familias, servus et uxor non possunt facere eleemosynas* (fol. 129<sup>r</sup>) — *Quod filia familias sine licentia patris non potest magnas eleemosynas facere nec aliquis potest eas accipere* (fol. 130<sup>r</sup>).

## 2. Cod. Vat. lat. 1086.

Cod. Vat. lat. 1086, eine aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts stammende Pergamenthandschrift, die in ihrer Struktur zu den schwierigsten scholastischen Codices zählt, zerfällt inhaltlich in zwei Teile, deren erster an den Namen des Prosper de Regio geknüpft ist. Dieser erste Teil enthält den Kommentar dieses Theologen zu dem ersten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus, der allerdings nur den Prologus und einen Teil der 1. distinctio des 1. Sentenzenbuches umfaßt und fol. 100<sup>v</sup> abbricht. Der zweite Teil bietet eine vielleicht auch mit Prosper de Regio zusammenhängende Sammlung von Quaestionen Pariser Professoren aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts. Die Wichtigkeit dieser Handschrift für die Geschichte der geistigen Strömungen an der Pariser Universität in den ersten Zeiten des 14. Jahrhunderts, sowie auch der Nachweis bisher unbekannter und unedierter Quaestionen des Meister Eckhart wird erst auf Grund einer ausführlicheren Beschreibung dieser Handschrift erkannt werden.<sup>1)</sup>

Auf fol. 13<sup>r</sup> — das Vorhergehende ist für uns ohne Belang — lesen wir folgende Überschrift: „Incipiunt tituli questionum ordinarum per fratrem Prosperum de Regio fratrum heremitarum ordinis S. Augustini de opinionibus quas Parisius recollectit secundum quod materia quattuor librorum sententiarum requirit. Ubi primo ponuntur questiones prohemii de causis scientie et primo de formali“. Es folgt nun auf fol. 13<sup>r</sup> und 13<sup>v</sup> ein Verzeichnis der in diesem Sentenzenkommentar behandelten Quaestionen. Auf fol. 14<sup>r</sup> ist aufs neue der Titel des Werkes angeführt und daran eine kurze Vorrede gereiht: Incipit compilatio opinionum ordinata per fratrem Prosperum de Regio fratrum heremitarum S. Augustini secundum quod materia quattuor sententiarum requirit. Venerabili in Christo patri et domino fratri Hugolino Dei gratia episcopo Faventino frater Prosper de Regio fratrum heremitarum ordinis S. Augustini clarum sapientiam in ecclesie fulcimentum. Vestre benevolentie, cui ex beneplacito vestro etiam multis me percipio debitorem placuit iniungere parvitati mee, quatenus de quibusdam recollectionibus Parisius disputatis super quattuor libros sententiarum questiones contexerem, quibus suo stilo consertis elucescat veritas et velud quattuor paradisi fluminibus theologie sacre congeries roridetur. Et licet quamplures noverim magis idoneos ad huius laboris sarcinam perferendam, tamen quia specialioris familiaritatis causa id mihi iniunctum esse considero, ne exactionem vestram videar recusare, hoc opus predictum aggredi non neglexi, confidens de illustratione divina, que balbutientibus etiam et parvulis dat, ut sapiant et quod sciunt proferant ad profectum. In quo quidem ad faciliorem doctrinam non plures opiniones in uno problemate adduxi sicut in quibusdam, que communicavi alias meminisse fecisse, sed cuilibet opinioni utriusque partis rationibus datis suorumque auctorum nominibus loco marginali descriptis articulo singulo singula cooptavi.

<sup>1)</sup> Eine ausführliche Beschreibung des Codex, welche, soweit dies überhaupt möglich ist, Licht in die Zusammensetzung und die einzelnen Stücke dieser Handschrift bringt, gibt Mons. A. Pelzer, der sich eineinhalb Monate mit diesem äußerst komplizierten Codex befaßt hat, sowohl in seinem der Vollendung entgegengehenden Katalogband vatikanischer scholastischer Handschriften, dessen Bedeutung und Wert für die Literaturgeschichte, Handschriftenforschung, Paläographie usw. der Scholastik nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, wie auch in einer Abhandlung, die in der *Revue néo-scholastique de philosophie* erscheinen wird. Ihm wie auch P. B. Xiberta verdanke ich wertvolle Mitteilungen über diese Handschrift. Monsignore Giovanni Mercati, Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, besorgte mir in liebenswürdiger Weise Photographien der Eckhartquaestionen, die ich Ostern 1926 in der Handschrift aufgefunden hatte.

In quo queso plus attendatur affectus quam munus, plus obedientia, plus scripture zelus quam vane laudis gloria temporalis.

Aus diesem Vorwort ist vor allem die Widmung an den Bischof Hugolin von Faenza wichtig, da uns dadurch ein Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit des Werkes gegeben ist. Da Hugolinus von Faenza aus dem Franziskanerorden von 1311 bis 1337 auf dem bischöflichen Stuhl von Faenza war, so ergibt sich für die Entstehung des Werkes als unterste Zeitgrenze das Jahr 1311. Weiterhin ist in diesem Vorwort besonders beachtenswert die ausgesprochene Absicht, bei den einzelnen Problemen die verschiedenen Meinungen der Pariser Professoren mit deren Begründung vorzutragen und am Rande die Namen der Vertreter der verschiedenen Meinungen genau anzugeben. Bekanntlich war es in der wissenschaftlichen Literatur des 13. und größtenteils auch noch des 14. Jahrhunderts Gepflogenheit, die Namen zeitgenössischer Autoren, zu denen man zustimmend oder ablehnend Stellung nahm, nicht anzuführen, sondern mit quidam in die Diskussion einzuführen. Kardinal Ehrle hat sich mit dieser akademischen Gepflogenheit näher befaßt. „Es war“, schreibt er,<sup>1)</sup> „in der Hochscholastik, ja noch bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts verpönt, in den Vorlesungen und Disputationen und demgemäß in den Schulschriften: den Sentenzenkommentaren und Aristoteleskommentaren, den Quolibeta und Quaestiones disputatae usw. zeitgenössische Lehrer namentlich anzuführen. Es galt dies gewissermaßen als unanständig, als ein Verstoß gegen die schuldige, literarische Urbanität. Auch in den Statuten finden sich häufig Mahnungen, in den akademischen Veranstaltungen, leidenschaftliche Redekämpfe hintanzuhalten, die bei dem international so stark gemischtem Publikum mit seinen empfindlichen Landsmannschaften und Ordensangehörigkeiten leicht zu Tätlichkeiten führen konnten. Daher dann in dieser Periode beim Handschriftenstudium die so nervenreizenden Wendungen Quidam dicunt, Alia opinio est u. ä. Erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts beginnen allmählich in diesen Schriften zahlreichere Namen nicht etwa nur am Rande, sondern auch in den Originaltexten aufzutauchen.“ Kardinal Ehrle verweist dann auf die Sentenzenkommentare des Alphonsus Toletanus, des Johann Baconthorp, des Johannes von Basel, Johannes de Wasia, Petrus von Candia und Thomas Claxton. In diesen Werken, die der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehören, teilweise schon ins 15. Jahrhundert hinüberreichen, — am frühesten ist der Sentenzenkommentar des Alphonsus Toletanus von 1345 — finden sich zahlreiche Namen von zeitgenössischen oder früheren Scholastikern. Kardinal Ehrle mahnt auch zur Vorsicht bei der Benützung von Randzitaten in scholastischen Werken: „Die in den Drucken, ja selbst in den Handschriften, sei es am Rande, sei es im Texte, verzeichneten Zitate dürfen keineswegs ohne weiteres dem Verfasser zugeschrieben werden. Nicht selten sind sie von den Herausgebern oder gelehrten Benützern der Handschriften dort am Rande angesetzt worden, wo im Texte auf einen quidam oder einen alius verwiesen wird.“ Angesichts dieser Tatsachen ist es von besonderer Bedeutung, daß schon erheblich früher — wir werden später sehen, daß Prosper de Regio im Jahre 1315 als Professor tätig war — ein Scholastiker und Pariser Professor im Vorwort zu seinem Sentenzenkommentar unzweideutig den Willen ausspricht, die im Texte aufgeführten und entwickelten opiniones am Rande mit dem Namen ihrer

<sup>1)</sup> Fr. Kardinal Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1919, 15 f.

Vertreter zu versehen. Diese Namensnennung ist um so wertvoller, als Prosper de Regio Professoren namentlich aufführt, die zu seiner Zeit und mit ihm an der Pariser Universität lehrten, darunter viele solche, von denen uns Werke in den Handschriften nicht überliefert sind. Für die Literatur- und Ideengeschichte der Pariser Scholastik der beiden ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts ist dieses Werk unseres Augustiners von großem Interesse und Wert. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß seine Angaben und Namensnennungen, weil aus persönlicher akademischer Kenntnis und Bekanntschaft geschöpft, absolut verlässlich sind. Diesen Vorzug der Zuverlässigkeit in der Benennung von zeitgenössischen Autoren dürfen wir auch auf den zweiten Teil der Handschrift, auf die Sammlung und Zusammenstellung der Quaestionen von Pariser Professoren ausdehnen. Ich hebe dies schon jetzt hervor, da wir unter diesen Quaestionen auch solche aus der Feder des Meister Eckhart nachweisen werden.

Der Sentenzenkommentar des Prosper de Regio<sup>1)</sup> bricht in der zweiten *distinctio* mit der *Quaestio*: *Utrum Deo frui possimus distinctis fruitionibus ab*. Der größte Teil dieses Kommentars beschäftigt sich mit dem Prologus des Sentenzenkommentars, bis fol. 77<sup>v</sup>, wo die Bemerkung sich findet: *Expliciunt questiones super prologo sententiarum de quattuor causis theologie*. Inhaltlich und ideengeschichtlich ist dieser Teil der Handschrift deshalb von Interesse, weil hier die Probleme der theologischen Einleitungs- und Erkenntnislehre, die bei den Scholastikern des 13. Jahrhunderts an der Spitze der Summen und Sentenzenkommentare in der Regel kurz erörtert wurden, die eingehendste Darstellung finden. Der Einfluß der Philosophie auf die theologische Prinzipien- und Methodenlehre kommt hier im weitgehendsten Maße zur Geltung. Es sind auch rein philosophische Fragen, z. B. die Frage von der Notwendigkeit des *intellectus agens* zum Zustandekommen des geistigen Erkenntnisaktes erörtert. Diese ausführliche Behandlung der theologischen Einleitungslehre findet sich auch bei anderen späteren Theologen der Augustinerschule, so bei Thomas von Straßburg, Alphonsus Toletanus, Ugolino Malabranca von Orvieto, sodann auch bei Franziskanertheologen wie Johannes de Rodington, Johannes de Ripa usw. Ockham und der Nominalismus gaben Anlaß zu Auseinandersetzungen der schwierigsten Art, die sich bei Prosper de Regio selbstverständlich noch nicht finden. Das Charakteristische der theologischen Einleitungslehre des Prosper de Regio ist die Vorführung und kritische Würdigung der Lehrmeinungen seiner Pariser Kollegen. Es liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung, auf Einzelheiten einzugehen, aber so viel kann gesagt werden, daß sich uns hier ein Bild der wissenschaftlichen Zersplitterung und Meinungsverschiedenheit zeigt, wie ein solches trotz aller Gegensätze die große Scholastik des 13. Jahrhunderts, des Zeitalters des hl. Thomas von Aquin auch nicht annähernd darbietet. Der Satz Baeumkers „von der differenzierten Mannigfaltigkeit und Lebensspannung im mittelalterlichen Geistesleben“ könnte nicht leicht durch etwas deutlicher und drastischer illustriert werden, als durch dieses Werk des Prosper de Regio, das an einem verhältnismäßig kleinen Stoff und für eine Zeit von wenig Jahren erkennen läßt, wie an der Pariser Universität die Meinungen der Theologen nach allen Richtungen der Windrose auseinandergegangen sind.

<sup>1)</sup> Eine *Quaestio disputata* des Prosper de Regio ist uns im Cod. Ottobon. lat. 179, fol. 67 — 69<sup>v</sup> erhalten: *Incipit questio determinata per reverendum magistrum Prosperum de Regio: Utrum iudex debeat judicare vel condemnare secundum allegata vel secundum conscientiam illum, quem certitudinaliter scit innocentem.*

Von besonderem Wert ist dieses Werk für die literarhistorische Erforschung der Pariser Scholastik in der Frühzeit des 14. Jahrhunderts, insofern hier eine große Zahl von Pariser Professoren mit ihren Lehrmeinungen namentlich aufgeführt werden. Die Randnotizen machen uns mit einer großen Anzahl von Autoren bekannt, welche damals eine Rolle spielten und von denen vielfach uns sonst keine literarischen Leistungen erhalten sind. Unter Umständen können die hier gebotenen Texte, deren Autor am Rande angegeben ist, den Schlüssel zur Identifizierung anonymer scholastischer Werke darbieten. Es würde über den Rahmen unserer Untersuchung hinausführen, wenn ich jetzt alle diese Namen im Einzelnen eingehend behandeln würde. Ich konnte auch eine ziemliche Anzahl einer Reihe von Namen trotz der vorzüglichen Indices von Denifles *Chartularium Universitatis Parisiensis* noch nicht näher bestimmen.

Der zweite Teil der Handschrift (fol. 101<sup>r</sup> — 327<sup>v</sup>) war ursprünglich eigens foliiert, ist dann nachträglich fortlaufend im Anschluß an den vorhergehenden Teil weiter numeriert worden (also fol. 101<sup>r</sup> — 327<sup>v</sup>). Es zerfällt dieser zweite Teil wieder in zwei Unterabteilungen: fol. 101<sup>r</sup> — 173<sup>v</sup> und 176<sup>v</sup> bis Schluß, welche Sammlungen von Quaestionen darstellen. Die Namen der Autoren sind teils am Rande, teils am Anfange der Quaestion oder einer ganzen Reihe von Quaestionen angebracht. Vielfach sind mehrere Quaestionen eines Autors zusammengestellt. Mons. Pelzer ist der Anschauung, daß es sich vielfach um Nachschriften oder um abkürzende Bearbeitungen dieser Pariser Quaestionen handelt. In der Tat wird diese Anschauung durch den oft lückenhaften, nur andeutenden Text bestätigt. Ich kann auf die Autoren dieser einzelnen Quaestionen nicht eingehen, zumal eine eingehende und abschließende Darlegung dieser verwickelten literarischen Eigentumsverhältnisse durch Mons. Pelzer aus der Fülle seines literarhistorischen und ideengeschichtlichen Wissens gegeben wird. In der literarhistorischen Untersuchung werde ich Gelegenheit haben, den einen und anderen Autor nach seiner chronologischen Einreihung kurz zu betrachten.

In der ersten Quaestionensammlung findet sich nun fol. 143<sup>r</sup> eine Quaestio: *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem*, an deren Spitze M. Ayerdus steht. Unmittelbar voraus (fol. 142<sup>r</sup>) geht eine Quaestio des Johannes de Polliaco: *Utrum beatitudo consistat in actu reflexo*. Ich zweifelte anfangs, ob man Magister Ayerdus mit Magister Aycardus identifizieren dürfe und ob ich so in der literarhistorischen Untersuchung unserer Abhandlung diese Quaestio als Quaestio des Meister Eckhart ins Auge fassen könne, wurde aber durch Mons. A. Pelzer, der mit den verschiedenartigsten Schreibweisen mittelalterlicher Eigennamen aufs gründlichste vertraut ist, in der Anschauung bestärkt, daß Ayerdus mit Aycardus gleichzusetzen ist. Diese Quaestio hat ganz den Charakter eines Exzerptes, einer abkürzenden, sehr skizzenhaften Wiedergabe des Textes der Quaestio des Aycardus. Sinn und Gedankengang ist deshalb mehr angedeutet als ausgeführt, so daß die Quaestio nicht leicht verständlich ist, zumal einzelne Wörter in der verblaßten und undeutlichen Schrift nicht zu entziffern sind.

In der zweiten Quaestionensammlung begegnet uns auf fol. 222<sup>r</sup> links oben von ziemlich blasser gleichzeitiger Hand geschrieben der Name M. Aycardus an der Spitze einer Quaestio: *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum* (fol. 222<sup>r</sup> — 222<sup>v</sup>). Es reihen sich hieran unmittelbar ohne Angabe eines Autors vier Questionen: *Utrum omnipotentia que est in Deo debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam* (fol. 222<sup>v</sup>) — *Utrum essentia Dei est actualior*

quam proprietates (fol. 222<sup>v</sup> — 223<sup>r</sup>) — Utrum diversitas esset relatio realis vel rationis (fol. 223<sup>r</sup> — 223<sup>v</sup>) — Utrum differentia secundum rationem sit prior quam differentia secundum rem (fol. 223<sup>v</sup> — 224<sup>r</sup>). Ich war der Anschauung, daß diese vier Quaestionen mit der vorhergehenden Quaestio des M. Aycardus als zusammengehöriges Werk eines einzigen Autors zu betrachten seien, eben des M. Aycardus, zumal diese Quaestionen durch einen Strich gegenüber den vorhergehenden und nachfolgenden Quaestionen anderer in der Handschrift deutlich benannter Autoren abgegrenzt sind. Unmittelbar voraus steht (fol. 221<sup>v</sup>) die Quaestio des M. Ainodeus: Utrum cognitio creditiva supernaturalis de Deo sit possibilis communicari creature sine lumine supernaturali. Unmittelbar auf die letzte der fünf fraglichen Quaestionen (fol. 225<sup>r</sup>) folgen Quaestionen eines M. G. de sancto Victore, deren erste überschrieben ist: Utrum felicitas habeat rationem premii. Meine Anschauung, daß diese fünf Quaestionen, die von fol. 222<sup>r</sup> — 224<sup>r</sup> anscheinend unter dem gemeinsamen Namen des M. Aycardus stehen, wirklich zusammengehören und den gleichen Verfasser haben, wurde durch Mitteilungen von Mons. Pelzer in ihrer Sicherheit sehr erschüttert. Er machte auf Grund seiner Untersuchung aller einzelnen Quaestionen der Handschrift mich darauf aufmerksam, daß aus dem Umstande, daß mehrere Quaestionen unter einem gemeinsamen Namen stehen, noch keine sicheren Schlüsse auf deren Zusammengehörigkeit und Abfassung durch diesen einzigen Autor gezogen werden dürfen. Es kommen in der Handschrift gewiß Fälle vor, daß unter einem einzigen Namen stehende aufeinander folgende Quaestionen wirklich zusammengehören und von dem an der Spitze der ersten Quaestio genannten Autor herrühren. Mons. Pelzer hat aber, wie er mir mitteilte, auch Fälle vorgefunden, in denen dies nicht zutrifft. Außerdem hat er mir bei einer gemeinsamen Untersuchung des betreffenden Teiles der Handschrift gelegentlich meines Romaufenthaltes Ostern 1927 eine Rasur auf fol. 222<sup>v</sup> links oben, wo die zweite unserer fraglichen Quaestionen: Utrum omnipotentia, que est in Deo etc. beginnt, gezeigt, welche, da dieser ganze Rand von einer Hand des 15. Jahrhunderts voll beschrieben ist, nur bei sorgfältigster Untersuchung wahrnehmbar ist. Da ich meine Untersuchungen auf Grund von Photographien angestellt hatte, war ich auf diese Rasur überhaupt nicht aufmerksam geworden. Mons. Pelzer hält es für wahrscheinlich, daß an der Stelle dieser Rasur ein Eigenname gestanden habe. Es konnte bisher auch durch das Verfahren der Palimpsestphotographie dieses Wort nicht festgestellt werden. Stand an dieser Stelle wirklich der Name eines Scholastikers aus dem Autorenkreis dieser Quaestionensammlung, dann stammt die hier beginnende Quaestio nicht mehr von M. Aycardus und auch die anderen daran sich schließenden drei Quaestionen können nicht als dessen Werk angesprochen werden. Man wird also als unzweifelhafte literarische Leistung Meister Eckharts nur die zwei folgenden Quaestionen ansprechen dürfen: Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem (fol. 142<sup>r</sup>) und: Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum (fol. 222<sup>r</sup> — 222<sup>v</sup>). Die vier an diese Quaestio sich unmittelbar anschließenden Quaestionen, deren Überschriften wir oben angegeben haben, können einstweilen nur als zweifelhafte Arbeiten des M. Aycardus betrachtet werden.

### III. Literarhistorische Feststellungen und Untersuchungen über die neu aufgefundenen Pariser lateinischen Quaestionen Meister Eckharts und über eine gegen Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona.

Die ausführliche Beschreibung der Handschriften hat folgendes Ergebnis gezeitigt: Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon enthält in einer zusammenhängenden und zusammengehörigen, jedenfalls in Paris entstandenen Quaestionensammlung zwei Quaestionen, als deren Verfasser jeweils am Schluß Equardus, Equardus predicator genannt ist: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere (fol. 113<sup>r</sup>—113<sup>v</sup>) und: Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse (fol. 116<sup>v</sup>—117<sup>r</sup>). Außerdem findet sich in dieser Handschrift eine polemische Auseinandersetzung mit Equardus aus der Feder eines Consalvus minor, von dem der größte Teil dieser Quaestionen stammt. Cod. Vat. lat. 1086 enthält im ersten Teil einen Kommentar des Augustinertheologen Prosper de Regio zum Anfang des ersten Buches der Sentenzen des Petrus Lombardus, wobei die Namen der Vertreter verschiedener Lehrmeinungen aus dem Kreise der Pariser Professoren aufgeführt sind, im zweiten Teile eine vielleicht auch mit Prosper de Regio zusammenhängende Sammlung von zahlreichen Quaestionen Pariser Professoren, darunter Quaestionen, als deren Verfasser am Anfang M. Aycardus genannt ist: Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem (fol. 142<sup>r</sup>) und: Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum (fol. 222<sup>r</sup>—222<sup>v</sup>). An diese Quaestio schließen sich noch vier weitere Quaestionen an, die anscheinend auch von M. Aycardus stammen, die aber aus den oben bei der Beschreibung der Handschrift angegebenen Gründen nur als zweifelhaftes Werk des M. Aycardus angesehen werden können. Es haben diese vier Quaestionen folgende Überschriften: Utrum omnipotentia que est in Deo debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam (fol. 222<sup>v</sup>) — Utrum essentia Dei esset actualior quam proprietas (fol. 222<sup>v</sup>—223<sup>r</sup>) — Utrum diversitas esset relatio realis vel rationis (fol. 223<sup>r</sup>—223<sup>v</sup>) — Utrum differentia secundum rationem sit prior quam differentia secundum rem (fol. 223<sup>r</sup>—224<sup>r</sup>).

Die literarhistorische Untersuchung wird nun festzustellen haben, ob wir hier wirkliche lateinische Schriften von Meister Eckhart vor uns haben und ob sich über die Entstehungszeit dieser Quaestionen etwas bestimmtes sagen läßt. Wir beginnen mit der Handschrift von Avignon.

Bei der Handschrift von Avignon werden wir unsere Untersuchung am besten mit der Quaestio des Consalvus minor beginnen, welche durch die Randbemerkungen: Rationes Equardi (fol. 120<sup>v</sup>) und Solutio rationum Equardi de preeminentia intellectus respectu voluntatis als eine Auseinandersetzung eines Franziskaners Consalvus mit Equardus oder, wenn wir so sagen wollen, als eine Streitschrift gegen Equardus bestimmt ist. Da die in Betracht kommende Questionensammlung der Handschrift von Avignon ihrer ganzen Komposition nach aus der gleichen Zeit stammt und da die Streitschrift des Consalvus minor, wie wir oben gesehen haben, mit Gedankengängen, die in der ersten Quaestio des Equardus: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere uns begegnen, sich auseinandersetzt, deshalb kann diese Streitschrift uns Anhaltspunkte zur chronologischen Bestimmung der beiden Quaestionen des Equardus geben.

Wer war nun dieser Franziskaner (minor) Consalvus? L. Wadding<sup>1)</sup> kennt aus dieser Zeit nur einen einzigen Franziskanertheologen mit dem Namen Consalvus (Gonsalvus), einem Namen, der mit Gondisalvus, Gundisalvus gleichbedeutend ist. Es ist dies Gondisalvus de Vallebona, ein Spanier (Gallaecus) und Angehöriger der Ordensprovinz Kastilien, der 1304 auf dem Generalkapitel zu Assisi zum Ordensgeneral gewählt wurde und bis zu seinem Tode 1313 an der Spitze des Ordens gestanden hat. Als literarische Leistung dieses Franziskanergenerals erwähnt Wadding nur einen *Tractatus de praeceptis eminentibus Regulae et de Aequipollentiis*, der im *Enchiridion Minorum* 1535 zu Neapel gedruckt worden ist. J. H. Sbaralea<sup>2)</sup>, der vortreffliche, aus reichster Handschriften- und Quellenkenntnis schöpfende Literarhistoriker des Franziskanerordens, macht auf die warme Charakteristik, die in der Schrift *De planctu ecclesiae* des Franziskaners Alvaro Pelayo († 1352) sich findet, aufmerksam und ergänzt auch Waddings Mitteilungen über die Schriften des Gonsalvus de Vallebona. Mit Berufung auf das fast gleichzeitige, aber ziemlich unbestimmte Zeugnis in dem Werke: *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Jesu* des Franziskaners Bartholomaeus von Pisa, teilt er ihm Kommentare zur hl. Schrift zu. An zweiter Stelle nennt Sbaralea den auch bei Wadding stehenden Traktat *De praeceptis regulae et aequipollentiis*. Sodann führt Sbaralea als Werk des Consalvus de Vallebona an: *Apologiae pro Communitate Ordinis et contra scriptum Ubertini Casalensis et Zelatorum libri tres* und verweist hiefür auf Cod. 734 scamn. 3 der Klosterbibliothek von S. Croce in Florenz. Auf die bedeutsame Rolle, welche Consalvus de Vallebona als Ordensgeneral im Streite mit Ubertino von Casale und den Spiritualen gespielt hat, kann ich hier nicht eingehen. Sbaralea erwähnt schließlich noch pastorale Arbeiten und Verfügungen, die aus dem Ordensgeneralat des Consalvus de Vallebona stammen. Von scholastischen *Quaestiones disputatae* oder *quodlibetales* des Consalvus ist weder bei Wadding noch bei Sbaralea noch auch in den anderen einschlägigen bibliographischen Werken Joannes a. S. Antonio, Barbosa usw. die Rede. Auch die an franziskanischer Scholastik so reichen Handschriftensammlungen der Bibliotheken von Assisi und Todi weisen keine *Quaestiones* des Consalvus auf. Es scheint also, daß durch unsere Handschrift zu Avignon Consalvus de Vallebona zum erstenmal als Verfasser philosophischer und theologischer *Quaestiones* sich uns enthüllt. Die Pariser Franziskanerschule erhält damit eine neue Persönlichkeit und auch der bisher noch nicht genügend erforschte Anteil Spaniens an der Scholastik erfährt dadurch eine neue Bereicherung.

Für die Zwecke unserer Eckhartuntersuchung ist hier einzig die Frage von Belang, ob und wann Consalvus in Paris Professor gewesen ist. Denn die Zeit seines Ordensgeneralats von 1304 bis zu seinem 1313 erfolgten Tode kommt für diese *Quaestiones* nicht in Betracht. Daß Consalvus *magister Parisiensis* gewesen ist und folglich in Paris studiert und doziert hat, ist durch alte Quellenzeugnisse außer allen Zweifel gestellt. In der *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* ist Gundisalvus de Vallebona als *magister Parisiensis* bezeichnet.<sup>3)</sup> Im *Chronicon XIV vel XV Generalium Ministrorum Ordinis Fratrum Minorum*,

<sup>1)</sup> L. Wadding, *Scriptores Ordinis minorum*, Romae 1806, 100.

<sup>2)</sup> H. J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci*, Romae 1806, 310.

<sup>3)</sup> *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*. *Analecta Franciscana III*. Ad Claras Aquas 1897, 454 — 467.

welcher auch Catalogus Gonsalvinus betitelt ist, weil Consalvus der letzte in dieser Chronik behandelte Ordensgeneral ist und weil er auch den Auftrag zur Abfassung dieses Kataloges gegeben haben soll, findet sich folgende Bemerkung<sup>1)</sup>: „Huic successit in officio ministerii frater Gonsalvus de Provincia sancti Jacobi, magister in theologia Parisiensis electus, cum esset Minister Castellae, in capitulo celebrato Assisii anno Domini MCCCIII“. Von durchschlagender Beweiskraft ist folgende Stelle in der im Jahre 1312, also noch während des Generalates des Consalvus entstandenen Verteidigungsschrift des Ubertino von Casale<sup>2)</sup>: Fr. Gonsalvus generalis, cum legeret sententias Parisius in scholis minorum, illam opinionem de essentia divina, quam recitat fr. Petrus predictus, tenuit tamquam probabilem. Et dicunt qui presentes erant in scholis, dum legeret.“

So unzweifelhaft sicher es feststeht, daß Consalvus de Vallebona in Paris Magister der Theologie geworden ist oder in Paris gelernt und gelehrt hat, ebenso schwierig und unsicher ist die Bestimmung der Zeit, in der er an der Pariser Universität geweiht hat. Es ist diese Frage in neuester Zeit im Zusammenhange mit der Bestimmung der Zeit des Studienaufenthaltes des Johannes Duns Skotus an der Universität Paris untersucht worden. Ob die Abhandlung von P. José-M. Pou, Fr. Gonzalo de Balboa, primer General español de la Orden<sup>3)</sup> hiezu Stellung genommen hat, kann ich, da sie mir nicht zur Verfügung stand, nicht sagen. Hingegen hat P. André Callebaut O. F. M. in Quaracchi, ein hervorragender Forscher, dem wir wertvollste Untersuchungen zur Biographie von Franziskanertheologen des Mittelalters verdanken, in seiner Abhandlung: Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293—1296, die Frage des Pariser Aufenthaltes des Consalvus de Vallebona zum Gegenstand eingehender Untersuchung gemacht.<sup>4)</sup> P. Callebaut hat auch unsere Kenntnis vom literarischen Schaffen des Consalvus durch den Nachweis bereichert, daß die in den Druckausgaben der Werke des Duns Skotus stehenden Conclusiones metaphysicae nicht ein Werk des Doctor subtilis, sondern eben unseres Consalvus sind. Diese Autorschaft ist bezeugt durch das Explicit zweier Handschriften. In Cod. M. III, 26 des erzbischöflichen Seminars zu Venedig lesen wir: „Expliciunt collationes metaphysice secundum magistrum Gonsalvum, tuuc Parisiensem lectorem et demum ordinis Minorum generalem“. Cod. Ottob. lat. 1816, fol. 5 v, auf welchen P. Callebaut durch Msgre. A. Pelzer aufmerksam gemacht wurde, hat die Bemerkung: „Explicit collectio conclusionum libri metaphysice cum initiis suis edita a magistro Gonsalvo, tunc lectore Parisius et postea generali ministro ordinis Minorum fratrum, de provincia S. Jacobi oriundo“. Es ist auch durch dieses Explicit die Tatsache, daß Consalvus in Paris Professor gewesen ist, bestätigt.

Um nun auf die Darlegungen von P. Callebaut einzugehen, so bildet den Ausgang seiner Untersuchungen der Erlaß, in welchem Fr. Consalvus de Vallebona unter dem 18. November 1304, also bald nach seiner Wahl zum Ordensgeneral, den Fr. Johannes Duns Scotus nach Paris zur Erlangung der Grade eines Lizentiaten und Magisters der Theologie (pro licentiato et magisterio Parisius consequendo) abordnet. Dieser Beschluß des Ordens-

<sup>1)</sup> Chronicon XIV vol XV Generalium Ministrorum Ordinis Fratrum Minorum. Ibid. 704.

<sup>2)</sup> Fr. Ehrle, Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 383.

<sup>3)</sup> Revista de Estudios Franciscanos V (1911) 171—180, 332—347.

<sup>4)</sup> P. A. Callebaut O. F. M., Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris 1293—96. Archivum Franciscanum Historicum XVII (1924) 3—12.

generals ist folgendermaßen motiviert: „dilectum in Christo fratrem Joannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque sublimissimo aliisque insignibus conditionibus suis partim ex experientia longa, partim fama que ubique divulgata est, . . . informatum sum ad plenum.“ P. Callebaut macht nun die Bemerkung des Consalvus, daß ihm Johannes Scotus „ex longa experientia“ nach seinen ausgezeichneten Eigenschaften des Geistes und Herzens bekannt sei, zum Ausgangspunkt für die Feststellung der Zeit, in der Consalvus und Johannes Scotus zusammen, ersterer als Lehrer, letzterer als Schüler an der Pariser Universität gewesen sind. Mit Benützung der Vorschriften der Pariser theologischen Fakultät über die Studiendauer vor Erlangung der akademischen Grade kommt P. Callebaut zu dem Ergebnis, daß die beiden Franziskanertheologen ungefähr in den Jahren 1293—1296 gleichzeitig in Paris weilten. Freilich will P. Callebaut in seiner vorsichtig abwägenden Art dieser Zeitangabe keine definitive Bedeutung beilegen. Er verweist mit Recht auf die überaus spärlichen sicheren Daten über das Leben des Consalvus de Vallebona und auf die mangels an urkundlichen Zeugnissen bestehende Unmöglichkeit, dessen Pariser Aufenthalt mit Sicherheit festzustellen. Es könnte die longa experientia, von der Consalvus spricht, sich ganz gut auch so verstehen lassen, daß beide Consalvus und Scotus zusammen in Paris studiert haben und daß ersterer erst später in Paris Magister der Theologie geworden ist. Er ist wohl vor seiner Wahl zum Ordensgeneral Provinzial der kastilischen Provinz gewesen. Aber wir wissen nicht, wie lange er diese Stelle bekleidet hat. Es ist eben bedauerlich, daß wir kein chronologisches Verzeichnis der Pariser Magistri des Franziskanerordens besitzen, wie wir ein solches des Dominikanerordens haben.

Da gibt nun die mit Equardus sich befassende Quaestio des Consalvus Fingerzeige zur zeitlichen Feststellung sowohl der Pariser Lehrtätigkeit des Consalvus wie auch der Abfassung der beiden in dieser Handschrift überlieferten Quaestiones Equardi. Ich will aus der oben gegebenen Beschreibung der Handschrift hier noch einmal hervorheben, daß die in Betracht kommende Quaestionensammlung den Charakter des Einheitlichen, Zusammengehörigen, zu gleicher Zeit Entstandenen macht. Von den an dieser Quaestionensammlung auch noch beteiligten Autoren, dem Augustiner Ernardus und dem J. Sapiens, welch letzterer sich als ein scharfer Kopf zeigt, konnte ich auch mit Zuhilfenahme der Indices zu Denifles Chartularium nichts Bestimmtes feststellen. Es gilt also nur, die Beziehungen zwischen Consalvus de Vallebona und Equardus zeitlich abzugrenzen. Hier muß vor allem zweierlei festgestellt werden, einmal daß Equardus mit dem berühmten deutschen Dominikanermystiker Meister Eckhart ein und dieselbe Persönlichkeit ist, sodann, daß die in der Handschrift von Avignon enthaltenen Quaestiones des Consalvus de Vallebona, sowohl die gegen Equardus gerichtete wie auch die anderen, aus der Zeit seiner Pariser Lehrtätigkeit stammen.

Die Identität des Equardus, des Equardus predicator mit Meister Eckhart ist ohne weiters einzusehen. Denn der Zusatz predicator bezeichnet den Equardus als Angehörigen des Dominikanerordens. Der Name Equardus ist ohne Zweifel derselbe wie Ekardus, Ekehardus. Wir kennen nur einen Dominikaner Ekardus, der in Paris als Professor tätig gewesen ist, und das ist eben Eckhart von Hochheim, der Meister Eckhart. Außerdem wird unten die ideengeschichtliche Untersuchung zeigen, daß unter den von Consalvus de Vallebona bekämpften rationes Equardi sich bekannte Eigenlehren Meister Eckharts finden, die in seinen anderen Schriften niedergelegt sind. Auch aus den beiden Quaestiones Equardi in der Avignoneser Handschrift weht uns Meister Eckharts Geist entgegen.

Mit der gleichen Gewißheit, wie die Identität des Equardus predicator mit Meister Eckhart, läßt sich auch nachweisen, daß die Quaestiones des Consalvus de Vallebona aus dessen Pariser Lehrtätigkeit stammen. Wir erinnern uns noch an das Explicit seiner Conclusiones metaphysicae in zwei Handschriften, in denen als Verfasser dieser Conclusiones magister Gonsalvus, tunc Parisiensis lector, postea (demum) generalis minister Ordinis Minorum fratrum bezeichnet ist. Dies gilt auch von den Quaestiones des Consalvus in der Handschrift von Avignon. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß Consalvus in der Zeit, da er Ordensgeneral war und er war dies bis zu seinem 1313 erfolgten Tode, streng scholastische Quaestiones verfaßt hat. Aber die ganze Komposition der Quaestiones selbst spricht entschieden dafür, daß dieselben von einem Verfasser stammen, der zu Paris im aktiven Lehramt stand und mit den geistigen Strömungen und Lehrmeinungen an der dortigen Hochschule in lebendigster Fühlung war. Die fortwährende Aufführung der verschiedensten opiniones und deren Bekämpfung, die polemische Auseinandersetzung mit Meister Eckhart und mit dem weiter nicht feststellbaren Magister J. Sapiens, auch die Replik dieses J. Sapiens gegen Consalvus, all diese Momente weisen darauf hin, daß die Quaestiones des Consalvus aus dessen Pariser Lehrtätigkeit hervorgegangen sind. Ein wichtiges Beweismoment ist auch die auf fol. 112<sup>v</sup> bei einer der Quaestiones des Consalvus angebrachte Randnotiz: Non sum certus, si sic dixit. Diese Notiz ist aus gleicher Zeit, aber nicht von gleicher Hand wie der Text selber. Diese Randnotiz kann nur den Sinn haben, daß jemand, der den Magister Consalvus de Vallebona gehört hatte, beim Durchlesen oder Durchkorrigieren der Niederschrift dieser Quaestio Zweifel bekam, ob Consalvus wirklich im Kolleg so gesagt hatte als es jetzt in der Handschrift zu lesen ist. Jedenfalls bezeugt diese Randnotiz, daß die Quaestiones des Consalvus aus dessen Pariser Lehrtätigkeit stammen.

Diese etwas umständlichen Untersuchungen zeitigen hiemit das Ergebnis, daß die in der Handschrift von Avignon überlieferten Quaestiones des Fransiskanergenerals Consalvus de Vallebona vor seiner im Jahre 1304 erfolgten Wahl zum Ordensgeneral entstanden sind. Hieraus ergibt sich, daß auch die beiden in der gleichen Handschrift befindlichen Quaestiones des Meisters Eckhart ebenfalls vor diesem Zeitpunkt entstanden sind. Es hat ja, wie schon mehrfach bemerkt, diese Quaestionsammlung das unverkennbare Gepräge des Zusammengehörigen, Ineinandergreifenden und Gleichzeitigen. Außerdem nimmt ja Consalvus in der mit Meister Eckhart sich auseinandersetzenden Quaestio zu Gedanken, die in den beiden Quaestiones Eckharts, besonders in der ersten, entwickelt sind, kritisch Stellung. Wir kommen dadurch zur Erkenntnis, daß diese vor 1304 entstandenen zwei Quaestiones Meister Eckharts aus der Zeit von dessen erster Pariser Lehrtätigkeit stammen. Es ist diese Feststellung um so wichtiger, als Meister Eckhart, wie wir sehen werden, auch noch ein zweitesmal in Paris als Magister, als Professor gewirkt hat. Mit beiden Pariser Aufenthalten hat sich schon W. Preger befaßt und hat für den ersten Aufenthalt, bei welchem Eckhart Magister der Theologie wurde, sich auf eine Notiz in Cgm. 365 (s. XVI fol. 199<sup>v</sup>) berufen.<sup>1)</sup> Volle Klarheit in die zeitliche Umgrenzung der ersten Pariser Lehr-

<sup>1)</sup> W. Preger, Geschichte der Mystik II, 333. Vgl. auch die gut zusammenfassenden Darlegungen bei X. de Hornstein, Les grands Mystiques Allemands du XIV. siècle Eckart, Tauler, Suso, Lucerne 1922, 11 ff.

tätigkeit Eckharts hat P. Heinrich Denifle gebracht. In dem von ihm veröffentlichten alten chronologischen Verzeichnis der Pariser Magistri der Theologie aus dem Dominikanerorden an der Pariser Universität, welches Stephan Salanhac O. Pr. († 1294) angelegt und der bekannte Dominikanerhistoriker Bernard Gui (Guidonis † 1331) fortgesetzt hat, findet sich über Meister Eckhart folgende Mitteilung:<sup>1)</sup> „frater Aychardus Theutonicus fuit licentiatus anno MCCCII. Hic fuit confirmatus in priorem provinciale Saxoniae in generali capitulo tholosano anno Domini MCCCIII.“ Meister Eckhart erlangte demnach im Jahre 1302 an der Pariser Universität den Grad eines Licentiaten und Magister der Theologie und hat von da an als vollberechtigtes Mitglied des Professorenkollegiums der theologischen Fakultät in Paris das Lehramt ausgeübt. Wie lange vor Erlangung des Magisteriums Eckhart in Paris gewohnt hat, wann er dorthin gekommen ist, darüber berichten die Quellen nichts. Wir werden annehmen dürfen, daß die beiden Quaestiones Eckharts in der Handschrift zu Avignon erst aus der Zeit, da er Magister der Theologie geworden war, also frühestens aus dem Jahre 1302 stammen. Die Quaestiones disputatae und die Quaestiones de quolibet sind ja literarische Leistungen des Magisters der Theologie. Eckhart war nicht lange als Professor der Theologie in Paris tätig. Auf dem Generalkapitel des Dominikanerordens zu Besançon 1303 wurde die so ausgedehnte Ordensprovinz Teutonia in zwei Provinzen, in die Teutonia und Saxonia geteilt. Im Jahre 1303 wurde nun Meister Eckhart in Erfurt zum Provinzial der neuerrichteten Saxonia gewählt. Diese Wahl fand am 18. Mai 1304 auf dem Generalkapitel zu Toulouse ihre Bestätigung.<sup>2)</sup> Wir besitzen also aus der Zeit dieser ersten Wirksamkeit Eckharts als Magister der Theologie an der Pariser Universität aus den Jahren 1302—1303 zwei Quaestiones. Es ist dies nur ein Bruchstück der scholastischen Veröffentlichungen Eckharts aus dieser Pariser Zeit. In der ersten dieser beiden Quaestiones: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* verweist Eckhart mehrmals auf andere Stellen, an welcher er über die betreffende Frage oder Schwierigkeit gehandelt habe (*sicut alias dixi*). Man wird hier an andere Quaestiones Eckharts oder auch an seinen Sentenzenkommentar denken dürfen.

Nicht so leicht und sicher läßt sich die Abfassungszeit der lateinischen Quaestiones bestimmen, welche im Cod. Vat. lat. 1086 dem Aycardus zugeteilt sind. Daß dieser Aycardus mit Meister Eckhart identisch ist, steht außer allem Zweifel. In dem alten Verzeichnis der Pariser Magistri der Theologie aus dem Dominikanerorden ist, wie wir soeben gesehen haben, Eckhart als frater Aychardus bezeichnet. Es ist uns auch sonst kein Theologe und Verfasser lateinischer Quaestiones mit diesem Namen bekannt. Eckhart führt zwar in der vatikanischen Handschrift nicht wie in derjenigen von Avignon die Benennung *predicator*. Indessen läßt die philosophische Einstellung der zweiten dieser vatikanischen Quaestiones, wie die ideengeschichtliche Analyse zeigen wird, einen Dominikaner, der in der Lehre von Materie und Form den thomistischen Standpunkt vertritt, klar erkennen. Die Beschreibung der Handschrift hat klar und deutlich gezeigt, daß der Inhalt des Cod. Vat. lat. 1086 in Paris entstanden ist und so auch die Quaestiones Eckharts aus seiner Pariser

<sup>1)</sup> H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 211.

<sup>2)</sup> Vgl. die gute Zusammenstellung der Lebensdaten Eckharts bei P. von Loë O. Pr. Statistisches über die Ordensprovinz Saxonia (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. 4. Heft) Leipzig 1910, 16.

Zeit stammen. Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob diese Quaestiones während der ersten oder während der zweiten Pariser Lehrtätigkeit Eckharts entstanden sind. Wir verdanken auch für diesen zweiten Pariser Aufenthalt Eckharts den Forschungen H. Denifles sichere chronologische Daten. Er hat im *Chartularium Universitatis Parisiensis* den Beschluß des Generalkapitels des Dominikanerordens in Neapel von Ende Mai 1311 veröffentlicht<sup>1)</sup>: „Absolvimus priorem provinciam Saxonie et mittimus eum Parisius ad legendum“. Dieser Provinzial der Saxonia, der 1311 nach Paris zur Übernahme einer Professur an der Universität geschickt wurde, ist Meister Eckhart gewesen, der von 1303 bis 1311 als erster Provinzialoberer diese neugegründete Provinz leitete. Ein Jahr zuvor hatte ihn das Provinzialkapitel der anderen und ursprünglichen deutschen Dominikanerprovinz zu Speyer zum Provinzial gewählt. Das Generalkapitel von Neapel im Mai 1311 hat jedenfalls diese Wahl nicht bestätigt, sondern Eckhart seiner Stelle als Provinzial der Saxonia enthoben und ihn nach Paris auf den Lehrstuhl entsendet. In dieser zweiten Berufung auf eine Professur an der Pariser Universität wie auch in all den Ämtern, die Eckhart übertragen wurden, zeigt sich ein besonders hohes Maß des Vertrauens seitens des Ordens, namentlich auch seitens seiner deutschen Ordensgenossen. Gleichzeitig mit Eckhart wurde durch den nämlichen Generalkapitelsbeschluß Fr. Thedericus de provincia Saxonie mit einer Professur an der Pariser Universität betraut. Es ist dies der dem Meister Eckhart wissenschaftlich nahestehende Meister Dietrich von Freiberg, über dessen philosophisches und naturwissenschaftliches Schrifttum wir durch Denifle und durch die Editionen von E. Krebs und Würschmidt bestens unterrichtet sind. Die zweite Pariser Lehrtätigkeit Eckharts hat sich nicht über die Jahre 1311—1314 ausgedehnt. Denn im Urkundenbuch der Stadt Straßburg wird bereits 1314 Eckhart als professor sacre theologie im dortigen Dominikanerkloster bezeugt.<sup>2)</sup>

Fallen nun die Quaestiones des Aycardus, die im Cod. Vat. lat. 1086 sich vorfinden, in diese zweite Pariser Lehrperiode des Meisters Eckhart? Wenn sich diese Frage auch nicht mit der gleichen Sicherheit, mit der wir die Eckhartquaestiones der Handschrift von Avignon seiner ersten Pariser Professorenzeit zuweisen konnten, lösen läßt, so möchte ich doch diese lateinischen Eckharttexte der vatikanischen Handschrift in die Jahre 1311—1314, in den zweiten Pariser Aufenthalt unseres Mystikers verlegen. Grund hiefür ist die ganze Komposition der Handschrift. Der Sentenzenkommentar des Prosper de Regio, der den ersten Teil des Codex ausfüllt, will die Lehrmeinungen der Pariser Professoren zur Zeit, da dieser Theologe in Paris weilte, zusammenstellen und kritisch beleuchten. Wir besitzen über Leben und Schriften des Augustinertheologen Prospero du Reggio wenig sichere Daten. Der bekannte, dem gleichen Orden angehörige Historiker Jordan von Quedlinburg († 1380), der sein Schüler in Bologna gewesen war, rühmt nur mit warmen Worten die edle Persönlichkeit seines Lehrers, ohne über dessen Leben chronologische Mitteilungen zu machen. Bei den Literarhistorikern des Ordens der Augustinereremiten Philippus Elssius, Ossinger, Torelli, Lanteri, sowie bei Gir. Tiraboschi findet sich keine sichere Zeitbestimmung seines Pariser Aufenthaltes.<sup>3)</sup> Es wird nur darauf hingewiesen, daß er dem General-

<sup>1)</sup> H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, 148 n. 690.

<sup>2)</sup> A. Schulte, *Urkundenbuch der Stadt Straßburg* III, 1884, 23b.

<sup>3)</sup> Ph. Elssius, *Encomiasticum Augustinianum*, Bruxellis 1654, 596. Hier finden sich auch die Worte des Augustiners Jordanus de Saxonia (*De vitis fratrum* I. 2 c 6). Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii 1758, 737. L. Torelli, *Secoli Agostiniani* V Bologna 1678, 363. J. Lanteri, *Postrema*

kapitel seines Ordens zu Rimini im Jahre 1318 als *examinator studentium* in einem italienischen Ordensstudium aufgestellt wurde. Denifle teilt mit,<sup>1)</sup> daß im Jahre 1321 Prosper de Regio noch an seinem Ordenskolleg als Magister und Regens *studentium* wirkte. Als schriftstellerische Leistungen werden ihm ein Evangeliumkommentar und ein Sentenzenkommentar zugeteilt. Gedruckt ist von ihm 1503 zu Bologna und 1626 zu Cesena eine *Quaestio de sensibus interioribus*. Dieselbe ist aus seinem Pariser Kommentar zum Prolog der Sentenzen des Petrus Lombardus herausgenommen. Aus all diesen Angaben ergibt sich, daß die Zeit der Pariser Lehrtätigkeit des Prospero de Reggio vor 1318 anzusetzen ist. Eine Bestätigung und Ergänzung findet diese Zeitbestimmung durch eine chronologische Notiz im Cod. Vat. lat. 1086. Diese chronologische Angabe findet sich nicht im Sentenzenkommentar Prospers, der den ersten Teil der Handschrift füllt, sondern in einer der *Quaestiones* Prospers, die in unserem Codex der gleichen *Quaestionensammlung* wie die *Quaestiones* Eckharts angehören. Auf fol. 294<sup>v</sup> beginnt hier eine *Quaestio*: *Utrum verbum sit principium creaturarum*. Hiezu ist nun bemerkt: „Fuit questio magistrorum in aula anno Domini MCCCXV die lune post brandones. Ad quam respondit frater Prosper ordinis heremitarum S. Augustini. Sic dixit enim tria. Primo ex aliqua expositione terminorum sumpsit intellectum questionis. Secundo iuxta intellectum datum respondit ad questionem. Tertio respondit ad argumenta Magistri G. de Sancto Victore arguentis contra eum.“ Dieser G. de Sancto Victore ist der in Denifles *Chartularium Universitatis Parisiensis* mehrfach erwähnte Magister Gerardus de Sancto Victore, von dem in einem Schreiben der Pariser Universität an Papst Johannes XXII ungefähr aus dem Jahre 1317 rühmend hervorgehoben wird, daß er schon zwölf Jahre an der Pariser Universität als Professor wirke.<sup>2)</sup> Diese *Quaestio* in aula des Prospero de Reggio fand also im Jahre 1315 zu Paris statt und zwar am Montag nach dem ersten Fastensonntag (*Brandones* ist eine französische Bezeichnung für den Sonntag *Invocavit*), also am 10. Februar 1315. Von Gerard de Sancto Victore finden sich in unserer Handschrift *Quaestiones*, die sich unmittelbar an die fünf unter dem Namen des M. Aycardus stehenden *Quaestiones* anschließen (fol. 224<sup>r</sup> — fol. 226<sup>r</sup>). Die erste dieser *Quaestiones* lautet: *Utrum felicitas habeat rationem premii*. Wenn man die Autoren der verschiedenen *Quaestiones*, welche in dieser Pariser *Quaestionensammlung* die *Quaestiones* des Meister Eckhart umgeben, ins Auge faßt, so sind es der Hauptsache nach Professoren, die ungefähr in den Jahren 1312—1315 in Paris gelehrt haben. Von einer Reihe dieser Pariser Professoren kann man allerdings, da ihre Namen in Denifles *Chartularium* nicht vorkommen oder da sie nur mit ihrem Taufnamen (*Magister Petrus*, *Johannes*, *Yvo*, *Adam* usw.) aufgeführt werden, keine näheren Daten angeben. *Magister Joannes de valle scolarium*, unter dessen Namen eine Reihe von *Quaestiones* in unserer Handschrift stehen, läßt sich, da dieser Name in Denifles *Chartularium* nicht vorkommt, gleichfalls nicht näher bestimmen. Die Identifizierung all dieser Autornamen im Cod. Vat. lat. 1086 ist für den Scharfsinn und das die größten Schwierigkeiten bewältigende literarhistorische Wissen von Mons. A. Pelzer, der diese

saecula sex religionis Augustinianae, Tolentini 1858 I, 171—172. Thomas de Hernera, *Alphabetum Augustinianum II Matriti* 1644, 242—243. G. Tiraboschi, *Biblioteca Modenese o notizie della vita e delle opere degli scrittori nati degli stati di serenissimo Signor Duca di Modena* IV Modena 1783, 340.

<sup>1)</sup> H. Denifle, *Chartularium III*, 404 n. 952.

<sup>2)</sup> H. Denifle, *Chartularium III*, 209 n. 751.

Handschrift für das große Katalogisierungswerk der vatikanischen Bibliothek in all ihren Einzelheiten beschreibt, ein ausgiebiges und lohnendes Arbeitsgebiet gewesen. Außer Prosper von Reggio und Gerhard von St. Viktor begegnen uns in der Quaestionensammlung, der die Quaestionen Meister Eckharts angehören, noch mehrere Pariser Professoren, die ungefähr zur Zeit, da Eckhart zum zweiten Male an der Pariser Universität dozierte, ebendasselbst das akademische Lehramt ausübten. Eine Reihe von Quaestionen (fol. 258<sup>r</sup>—273<sup>v</sup>) trägt den Namen des M. Guido. Es ist damit der hervorragende Karmelitertheologe Magister Guido Terreni, der spätere Ordensgeneral und Bischof zuerst auf Mallorca und dann in Elsse († 1342 zu Avignon) gemeint, über dessen Leben, Schriften und philosophisch-theologische Lehrrichtung wir dem scharfsinnigen und überaus kenntnisreichen katalaunischen Forscher B. Xiberta O. Carm. eine Reihe wertvollster Untersuchungen verdanken. Für unsere Zwecke kommt Xibertas Feststellung, daß Guido Terreni im Jahre 1313 zu Paris die erste disputatio quodlibetalis gehalten und noch 1316 als Professor an der Pariser Universität gewirkt hat, in Betracht.<sup>1)</sup> Mehrere Quaestionen der vatikanischen Handschrift (fol. 164<sup>r</sup>—fol. 166<sup>r</sup>, fol. 170<sup>v</sup>—173<sup>r</sup>) stammen von Durandus de S. Porciano, dessen Lebensgang, Lebenswerk und wissenschaftliches Charakterbild nun dank des großen Werkes von J. Koch in voller Tageshülle vor uns steht. Durandus, der wahrscheinlich in den Jahren 1307/1308 als baccalaureus theologiae facultatis seine Lehrtätigkeit in Paris begonnen hatte, wurde 1312 daselbst magister in theologia und übte dieses magisterium aus, bis er im Jahre 1313 als lector s. palatii an die päpstliche Kurie nach Avignon berufen wurde. Die im Cod. Vat. lat. 1086 enthaltenen Quaestionen des Durandus sind nun, wie J. Koch ausführlich dartut, gerade bei seiner Magisterpromotion entstanden („Quaestiones in vesperis“, Quaestiones in aula“), stammen mithin aus dem Jahre 1312, also aus der Zeit, da Meister Eckhart zum zweitenmale als Professor an der Pariser Universität weilte.<sup>2)</sup>

#### IV. Meister Eckharts Eigenlehren im Lichte der Kritik des Franziskanertheologen Gonsalvus de Vallebona.

Die Quaestion des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona, welche sich mit Meister Eckhart auseinandersetzt und welche wir als eine Gegenschrift gegen diesen bezeichnen können, führt den Titel: „Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via?“ Ob das Gotteslob der Seligen des Himmels innerlich wertvoller ist als die Gottesliebe dieses Erdenlebens? Wie wir bei der Beschreibung der Avignoneser Handschrift gesehen haben, stehen fast alle Quaestionen des Gonsalvus in dieser Pariser Quaestionensammlung unter dem Gesichtspunkt der Laus Dei, ein einheitlicher Gesichtspunkt, der mir sonst in der gedruckten und ungedruckten Quaestionenliteratur noch nirgends begegnet ist. Man würde sich allerdings täuschen, wenn man auf grund dieses Leitmotivs des Gotteslobes etwa aszetisch-mystische Darlegungen erwarten wollte. Es bildet vielmehr dieser

<sup>1)</sup> B. Xiberta O. Carm., De magistro Guidone Terreni, Priore Generali Ordinis nostri (O. Carmelitarum), Episcopo Maioricensi et Elssensi. *Analecta Ordinis Carmelitarum* V (1924), 125.

<sup>2)</sup> J. Koch, Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit von Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil Literarhistorische Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. XXVI. I. Halbband) Münster 1927, 160—168.

Gesichtspunkt der Laus Dei die Folie für rein theoretische, vorwiegend philosophische Untersuchungen. In unserer Quaestio wird in dieser Weise die Frage, ob Verstand oder Wille die innerlich wertvollere und vorzüglichere Seelenpotenz sei eingehend erörtert. Für uns kommt allerdings der polemische Teil dieser Quaestio, der sich mit Meister Eckhart befaßt, in erster Linie in Betracht, aber der Vollständigkeit und des besseren Verständnisses dieses polemischen Hauptteiles halber wird es sich empfehlen, auch den thetischen Teil, der den Anfang und die Grundlage der ganzen Quaestio bildet, in seiner Gedankenentwicklung vorzuführen.

Entsprechend der scholastischen Disputationsmethode reihen sich unmittelbar an die Überschrift der Quaestio Einwände, die mit: *arguitur sic* eingeführt werden. Die Einwände liegen alle in der Richtung einer bejahenden Lösung der gestellten Frage, wornach also das Gotteslob des Himmels innerlich wertvoller wäre als die irdische Gottesliebe. Es muß hier zum Verständnis des Ganzen eingeschaltet werden, daß Gonsalvus in einer früheren Quaestio diese Laus Dei als eine Funktion der *ratio practica*, also des Intellekts, dargetan hat. Der erste Einwand ist nun folgender: Das was Gott näher steht und uns unmittelbarer mit Gott verbindet, ist das innerlich wertvollere und bessere. Dies ist aber beim himmlischen Gotteslobe viel mehr der Fall als bei der Gottesliebe dieses Erdenwandels. Hieran schließt sich der zweite Einwand: Die Tätigkeit der vorzüglicheren Persönlichkeiten ist auch die höhere, innerlich wertvollere. Nun aber ist das Gotteslob des Himmels der Akt vorzüglicherer Wesen, weil es sich um die Betätigung der Seligen, der Verklärten des Himmels, handelt. Hingegen ist die Gottesliebe während dieses Erdenlebens ein Akt armseliger Menschen, die noch auf der Pilgerreise des Lebens sind. Der dritte Einwand geht von dem Gesichtspunkte des Zweckes aus. Dasjenige, was den Zweck vorstellt, steht höher als dasjenige, was den Gesichtspunkt der Hinordnung zum Zweck repräsentiert. Das geistige Erkennen aber hat unmittelbar den Wesenszug des Zweckes an sich, die Liebe dagegen besagt eine Tendenz, ein Hinstreben, ein Hingeordnetsein zum Zwecke. Der vierte Einwand stützt sich auf den Gedanken der göttlichen Kausalität. Ein von Gott selbst verursachter Akt ist vorzüglicher als ein vom menschlichen Willen hervorgebrachter Akt. Die Anschauung Gottes im Himmel wird nun aber unmittelbar von Gott beursacht, während die Liebe Gottes nicht bloß hienieden, sondern auch in der himmlischen Heimat vom endlichen Willen hervorgebracht wird. Es ist eben die Tat eines höheren und stärkeren Agens vornehmer als die eines niedrigeren Tätigkeitsprinzips. Gott ist aber ein unendlich höheres Tätigkeitsprinzip als der menschliche Wille.

Gonsalvus verläßt nun diese Einwände, um sogleich zur *Solutio*, zur eigenen selbstständigen Lösung der Frage überzugehen. Er gibt sofort die Lösung in Form einer These, die er dann begründet. Er kommt erst am Schluß der ganzen Quaestio nach seiner eingehenden Auseinandersetzung mit Eckhart auf diese Einwände zurück. In seiner *Solutio* gibt Gonsalvus zuerst die eigene Lösung der Frage in Form einer Theses, die er dann begründet. Diese Lösung ist folgende: Wenn die Gottesliebe dieses Erdenlebens und das Gotteslob des Himmels in sich und in ihren wesentlichen Momenten betrachtet und mit einander verglichen werden, dann ist diese irdische Gottesliebe innerlich wertvoller als das Gotteslob, ja selbst als die Gottesanschauung des Himmels. Der erste Grund, der für diese Theses spricht, ist folgender: Derjenige Akt ist schlechthin der bessere und innerlich wertvollere, den das richtig geordnete geistige Strebevermögen, das von keinem Bedürfnisse

eingengt ist, dem anderen Akte, der auch für diese Wertbestimmung in Frage kommt, vorziehen würde. Es ist hier das Freisein von einengenden Bedürfnissen unterstrichen, weil gerade wegen solcher Bedürfnisse das geringere Gut dem höheren vorgezogen wird, wie nach einem Gedanken des Aristoteles der Dürftige den materiellen Besitz der Beschäftigung mit der Philosophie vorzieht. Es würde nun das recht geordnete von keinen Bedürfnissen abgelenkte geistige Strebevermögen die Gottesliebe dieses Erdenlebens der himmlischen Gottesanschauung vorziehen. Denn jenes Strebevermögen ist in keiner Weise ein richtig geordnetes, welches das endliche und geringere Gut dem unendlichen und höheren Gut vorzieht. Das wäre aber der Fall, wenn jemand in seiner Wertschätzung der himmlischen Gottesanschauung vor der irdischen Gottesliebe den Vorzug geben würde. Ein solcher würde nämlich etwas anderes als Gott, etwas von Gott Verschiedenes, nämlich die Anschauung Gottes mehr lieben als Gott selbst, und dieselbe Gott vorziehen. Der Grund hiefür ist der: Wer die Anschauung Gottes mehr liebt als die Liebe Gottes, der würde lieber auf die Liebe Gottes als auf die Anschauung Gottes verzichten. Wer aber der Liebe Gottes entbehren möchte, der liebt Gott nicht. Wer also mehr die Anschauung als die Liebe Gottes liebt und schätzt, der will lieber auf Gott verzichten als auf die Anschauung Gottes. Also liebt und erstrebt er mehr die Anschauung Gottes als Gott. Folglich kann niemand in höherem Maße die Anschauung Gottes als die Liebe Gottes lieben, ohne daß er mehr die Anschauung Gottes liebt als Gott. Ein so eingestelltes Strebevermögen ist nicht in der rechten Weise geordnet. Ganz anders ist es, wenn jemand die Gottesliebe höher stellt und mehr liebt als die Anschauung Gottes. Hier ist die Folgerung, daß jemand etwas von Gott Verschiedenes mehr liebt als Gott selbst, ganz und gar ausgeschlossen. Also kommen wir zu dem Endergebnis, daß für ein richtig geordnetes geistiges Strebevermögen die Gottesliebe dieses Erdenlebens etwas wertvolleres ist als die Gottesanschauung im Himmel.

Der zweite Grund, den Gonsalvus für seine These entwickelt, bewegt sich im folgenden scharfsinnigen Gedankengange: Wenn zwei Dinge ein und derselben Spezies angehören, dann wird, falls das eine wertvoller ist als ein drittes Ding, auch das andere der beiden wertvoller sein als dieses dritte. Nun aber sind die Gottesliebe hienieden und die Gottesliebe des Himmels spezifisch ein und dasselbe und ist die himmlische Gottesliebe innerlich höher und wertvoller als die Gottesanschauung. Der Grund für letzteres ist dieser: Da die Seligkeit das innerlich wertvollste und höchste ist, so ist auch dasjenige das Vorzüglichere, in welchem in höherem Maße die Seligkeit besteht. Die Seligkeit des Himmels besteht aber mehr in der Liebe Gottes als in der Anschauung Gottes. Die Seligkeit besteht nämlich in höherem Maße in dem, wodurch sie von der ihr entgegengesetzten Unseligkeit unterschieden ist. Nun wird aber die Seligkeit mehr durch die Liebe als durch die Schauung oder Erkenntnis von dem entgegengesetzten Zustand der Unseligkeit unterschieden. Der Zustand der entgegengesetzten Unseligkeit ist nicht dieses Erdenleben, sondern der Zustand der Verdammnis. In den Seligen findet sich das richtige Verhältnis zwischen dem Intellekt und dem Akt des geistigen Erkennens und auch das richtige Verhältnis zwischen Willen und dem Akte der Liebe. Bei den Verdammten aber findet sich viel Richtigkeit des Denkens und Erkennens, aber keinerlei rechte und geordnete Liebe. Da aber die Seligen mit den Unseligen wohl in mancher Hinsicht Richtigkeit des Intellekts, aber in keiner Weise Richtigkeit des Willens gemeinsam haben,

so werden die Seligen von den Unseligen mehr durch die Liebe als durch die Gottesanschauung unterschieden. Folglich ist die Liebe in der himmlischen Seligkeit ein wesentliches und folglich auch wertvolleres Element als die Anschauung. Da nun die Gottesliebe dieses Erdenlebens spezifisch dieselbe ist wie die Gottesliebe des Jenseits, deshalb ist sie gleich dieser innerlich wertvoller als das himmlische Gottschauen.

Der nächstfolgende Grund geht von dem aristotelischen Gedanken aus, daß von zwei Dingen dasjenige das Bessere ist, dessen konträrer Gegensatz das schlechtere Böse darstellt. Der Gegensatz der diesseitigen Gottesliebe, der Gotteshaß ist nun etwas Schlechteres und Böseres als der Gegensatz des himmlischen Gotteslobes, welcher in der Gotteslästerung der Hölle besteht. Denn der Gotteshaß geht aus Bosheit, die Gotteslästerung der Hölle aus Unwissenheit hervor. Eine Sünde aus Unwissenheit ist aber nicht so schlimm als eine Sünde aus Bosheit und Unwissenheit ist nicht so böse als wie Bosheit.

Gonsalvus fügt noch einen weiteren vierten und letzten Grund an, der an Gedankengänge in einer früheren Quaestion anknüpft. Wenn eine Spezies nach ihren wesentlichen Elementen über eine andere Spezies hinausragt, dann ragt auch jedes einzelne Individuum dieser Spezies über jedes Individuum dieser niedriger stehenden Spezies schlechthin hinaus, wenn auch beziehungsweise die niedere Spezies einen Vorrang vor der höheren haben kann. So ragt z. B. die Spezies Mensch schlechthin über die Spezies Löwe hinaus und jedes Individuum der Spezies Mensch steht schlechthin höher als jeder einzelne Löwe, wenn auch beziehungsweise der Mensch vom Löwen an Schnelligkeit des Laufens, an Kühnheit und Körperkraft übertroffen wird. Nun aber überragt die Gottesliebe dieses Erdenlebens nach ihren wesentlichen Elementen die himmlische Gottesanschauung. Die wesentlichen Elemente, die bei beiden bei der Liebe und der Anschauung in Betracht kommen, sind Potenz, Habitus und Objekt. Es sind aber Potenz, Habitus und Objekt der Liebe absolut höher und vorzüglicher als Potenz, Habitus und Objekt der Anschauung. Gonsalvus beruft sich hier auf Darlegung einer seiner früheren Quaestionen über die *Laus Dei* und zieht dann die Schlußfolgerung: Also ist jedweder individuelle Bestandteil der diesseitigen Gottesliebe wertvoller und höherstehend als jeder individuelle Bestandteil der himmlischen Gottanschauung. Das Gotteslob des Himmels ist aber ein solcher individueller Bestandteil der himmlischen Gottanschauung.

Diese Gedanken- und Beweisgänge des Gonsalvus, deren weitere ideengeschichtliche Würdigung für die Zwecke unserer Eckhartuntersuchung nicht in Betracht kommt, tragen ganz das Gepräge der Franziskanerschule und gemahnen gerade, was den ersten der vier Beweise betrifft, an die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus<sup>1)</sup>.

Die philosophische Grundlage dieser theologischen Erörterungen ist die Grundüberzeugung der augustinisch gerichteten Franziskanerschule von dem Vorrang des Willens vor dem Intellekt. Diese philosophische Grundlage war ein heißumstrittener Gegenstand der Kontroverse. Gonsalvus ist sich dessen auch bewußt und setzt sich deswegen auch im ganzen folgenden Verlauf der Quaestio mit dem intellektualistischen Gegensatz seines voluntaristischen Standpunktes eingehend auseinander. Der Vertreter dieses Intellektualismus ist für ihn hier in concreto, wie die Randbemerkungen: *rationes Equardi* und *Solutio rationum Equardi de preeminentia intellectus respectu voluntatis* bezeugen, Meister Eck-

<sup>1)</sup> Vgl. J. Klein, Die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1926.

hart. Der Franziskaner nimmt hier zu Gedanken, die auch in den beiden Eckhartquaestionen der Handschrift von Avignon uns begegnen, Stellung, er bringt aber auch Lehren Eckharts zur Sprache, die in diesen Quaestionen nicht stehen, die aber jedenfalls in anderen uns noch nicht bekannten Quaestionen aus der ersten Pariser Lehrtätigkeit Meister Eckharts stammen. Bevor aber diese Auseinandersetzung des Franziskanergenerals mit Meister Eckhart in ihren einzelnen Punkten erörtert wird, wird es zweckmäßig sein, über die das philosophische Denken aller Jahrhunderte bewegende Frage<sup>1)</sup>, ob Verstand oder Wille den Vorrang im Seelenleben besitzen, die Auffassung der Hochscholastik, vor allem des hl. Thomas von Aquin kurz vorher zu berichten. Es wird dadurch sowohl die Lehre Meister Eckharts wie auch deren Kritik durch Gonsalvus ideengeschichtlich beleuchtet und in den Zusammenhang des scholastischen Denkens eingefügt.

Wir finden in der Quodlibetalienliteratur des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts die Frage, ob dem Verstand oder dem Willen der Primat unter den Seelenpotenzen zukomme, mannigfach erörtert. So behandelt Gottfried von Fontaines diese Frage zweimal: *Utrum voluntas vel intellectus sit excellentior potentia?* (Quodl. II, 9) — *Utrum actus intelligendi sit perfectior actu diligendi?* (Quodl. VI, 10). Sein Lehrer Heinrich von Gent stellt die Frage also: *Utrum voluntas sit potentia superior intellectu an econverso?* (Quodl. I, 14). Der Schüler des hl. Thomas Petrus de Alvernia formuliert die Frage so; *Utrum voluntas sit principalior intellectu?* (Quodl. II, 9). Der Dominikaner Hervaeus Natalis hat die Frage: *Utrum voluntas sit nobilior potentia quam intellectus?* (Quodl. VIII, 9). Im Sentenzenkommentar des Johannes Quidort von Paris O. Pr., der wie die beiden vorhergehenden Thomisten ein Zeitgenosse des Meister Eckhart gewesen ist, begegnet uns folgende Fragestellung: *Queritur, que potentia sit altior et perfectior utrum intellectus vel voluntas?*<sup>2)</sup> Schon die Fassung dieser Frage läßt uns erkennen, daß es sich hier, wie Baeumker mit Recht hervorgehoben hat.<sup>3)</sup> nicht um die Frage nach der Grundkraft des Seelenlebens, sondern lediglich um eine Überordnung im Sinne eines Werturteils handelt: Welches Vermögen ist das vornehmere, das edlere, der Verstand oder der Wille? Thomas von Aquin stellt diese Frage an drei Stellen. In seinem Sentenzenkommentar (III. Sent. d. 27, qu. 1. a. 4) formuliert er dieselbe also: *Utrum cognitio sit altior amore?* und antwortet darauf mit einer Unterscheidung: Der Ordnung in der Betätigung nach (*secundum ordinem*) geht der Verstand dem Willen voran, dem Umfang des Gegenstandes nach (*secundum capacitatem*) sind beide Seelenvermögen gleich. Wenn man sie der Würde und dem Vorrang nach vergleicht, so stehen sie als inkommensurabel sich gegenüber, indem unter dem einen Gesichtspunkt der Verstand, unter einem anderen der Wille obenan steht. Wenn es sich um Inhalte und Gegenstände handelt, die über der menschlichen Seele erhaben sind, dann ist die Liebe zu ihnen höher und wertvoller als ihre Erkenntnis. Wenn es sich hingegen um Dinge handelt, die unter der menschlichen Seele stehen, dann hat deren Erkenntnis den Vorzug vor der Liebe zu denselben. Schärfer als im Sentenzenkommentar, in welchem die augustinische Einwirkung auf den jugendlichen Thomas noch stärker hervortritt, kommt der intellektualistische Standpunkt in der Bewertung

<sup>1)</sup> Vgl. O. Habert, *Le primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée*. Paris 1926.

<sup>2)</sup> Cod. lat. 2165 fol. 100<sup>v</sup> der Wiener Nationalbibliothek.

<sup>3)</sup> Cf. Baeumker, *Die christliche Philosophie des Mittelalters*. Kultur der Gegenwart I, 5 (2. Aufl.). Leipzig 1923, 413 ff.

der Seelenvermögen in den etwas später entstandenen *Quaestiones disputatae de Veritate* (qu. 22, a. 11) zur Geltung. Die Fragestellung ist diese: *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus vel econverso?* Aus der Antwort hieraus sei Folgendes hervorgehoben: Die Vollkommenheit und Würde des Intellekts besteht darin, daß die Spezies, das Gedankenbild, das geistige Bild des erkannten Gegenstandes, im Intellekt selber entsteht. Hingegen ist der Vorzug und Vorrang des Willensvermögens und des Willensaktes darin zu sehen, daß die Seele zu einem vorzüglichen Gegenstande hingerrichtet wird und zwar nach dem Sein, das dieser Gegenstand in sich selbst besitzt. Schlechthin bedeutet es aber ein höheres Maß von Vollkommenheit für ein Seelenvermögen, die Vorzüglichkeit eines Dinges im eigenen seelischen Besitz (in ideeller Form) zu haben, als auf einen vorzüglichen, wertvollen Gegenstand, der aber außerhalb der Seele ist, hingeordnet zu sein. Wenn man deshalb Verstand und Wille absolut ohne Bezugnahme auf die verschiedenen Gegenstandsbereiche miteinander vergleicht, so wird man dem Intellekt schlechthin den Vorrang vor dem Willen zusprechen müssen. Wenn man jedoch diese beiden Seelenvermögen zu den verschiedenen Gegenstandsgebieten in Beziehung setzt, so wird man zwischen Gegenständen, die über der Seele stehen und solchen, die niedriger als die Seele sind, unterscheiden müssen. Wenn man Verstand und Wille sinnenfälligen Naturdingen, also der materiellen, ungeistigen Stoffwelt gegenüberstellt, so ist hier der Intellekt schlechthin höher zu bewerten als der Wille. Es ist etwas innerlich wertvolleres, einen Stein zu denken als einen Stein zu wollen, weil die Form des Steines auf eine vornehmere Weise im Intellekt ist, insofern sie von diesem geistig aufgefaßt wird, als wie im Ding, also im Steine selbst sich findet, insofern sie vom Willen verlangt wird. Wenn man aber Verstand und Wille zu den göttlichen Dingen, welche die Seele an Seins- und Wertgehalt überragen, in Beziehung setzt, so ist das Wollen etwas Höheres als das Erkennen. Gott wollen und Gott lieben ist etwas innerlich wertvolleres als Gott erkennen. Denn die objektive göttliche Güte ist auf eine vollkommener Weise in Gott selbst, insofern sie Gegenstand unseres Wollens und unserer Sehnsucht ist, als wie sie in uns ist, insofern sie von unserem Intellekt geistig erfaßt und ausgedrückt ist. Denn sie kann nur als eine mitgeteilte Güte in uns als Inhalt des Denkens sein. Die aristotelische Beeinflussung tritt deutlicher in der Behandlung dieser Frage in der Theologischen Summa, dem Werke des auf der Höhe seines geistigen Schaffens stehenden Aquinaten zu Tage. Er beruft sich hier (S. Th. I, qu. 82, a. 3) ausdrücklich auf den Satz der nikomachischen Ethik, daß der Verstand das Vornehmste im menschlichen Seelenleben ist. In der Beantwortung der Frage macht er die gleiche Unterscheidung wie in *De Veritate*. Man kann den Vorrang des einen vor einem anderen unter doppeltem Gesichtspunkte betrachten: schlechthin, insofern ein Ding für sich betrachtet wird, und beziehungsweise, insofern ein Ding in einer Beziehung zu etwas anderem betrachtet wird. Wenn nun Verstand und Wille für sich betrachtet werden, so ist der Verstand erhabener und vornehmer. Es ergibt sich das aus der vergleichenden Betrachtung der Objekte beider Potenzen. Das Objekt des Verstandes ist nämlich einfacher und absoluter als das Objekt des Willens. Der Gegenstand des Intellekts ist nämlich die *ratio boni appetibilis*, die Idee des erstrebenswerten Gutes; das erstrebenswerte Gute selbst, dessen Sinn und Sosein zuerst vom Intellekt erfaßt wird, ist der Gegenstand des Willens. Je einfacher und abstrakter aber etwas ist, desto vornehmer und höher ist es auch. Deshalb ist das Objekt des Verstandes höher als das des Willens. Da nun die Potenzen durch ihr Objekt bestimmt werden, ist schlechthin

und in sich betrachtet der Intellekt ein vornehmeres und höheres Seelenvermögen als der Wille. Diese Bewertung von Intellekt und Willen vom Standpunkt des Objekts her ist uns bei der Behandlung dieser Frage in den früheren Thomasschriften noch nicht begegnet. Hingegen knüpft unser Scholastiker wieder an Gedankengänge seiner früheren Werke an, wenn er ausführt, daß beziehungsweise bisweilen der Wille höher als der Intellekt. Es ist dies dann der Fall, wenn das Objekt des Willens in einer höheren und vornehmeren Sache sich findet als das Objekt des Intellekts. Die Tätigkeit des Intellekts besteht darin, daß ein ideelles Bild des erkannten Gegenstandes im Geiste entsteht, die Tätigkeit des Willens hingegen vollzieht sich dadurch, daß der Wille zur Sache selbst, wie sie in sich ist, hingezogen wird. Thomas verweist hier auf den Satz der aristotelischen Metaphysik, daß das Gute und Böse, der Gegenstand unseres Willens, in den Dingen, das Wahre und Falsche, der Gegenstand unseres Intellekts, in der Denkkraft sich befinden. Wenn nun Verstand und Wille auf einen Gegenstand sich richten, der höher und vornehmer ist als die Seele selbst, dann ist in diesem Falle in der Hinordnung auf diesen Gegenstand der Wille die vorzüglichere Potenz. Wenn es sich aber um Gegenstände handelt, die niedriger sind als unsere Seele, dann ist der Intellekt die höhere seelische Potenz. So ist die Liebe zu Gott innerlich wertvoller als die Gotteserkenntnis, dagegen ist die Erkenntnis der körperlichen Dinge etwas Höheres und Vornehmeres als die Liebe zu diesen körperlichen Dingen. Absolut gesprochen aber ist der Intellekt vornehmer als der Wille. Aus diesen Texten und Gedankengängen ist ersichtlich, daß Thomas in der bewertenden Vergleichung der beiden Seelenpotenzen des Verstandes und des Willens den aristotelischen Intellektualismus zwar übernommen, aber doch gerade im Hinblick auf die *caritas*, die Höhenwege der liebenden Hingabe an Gott, den Willen höher als den Intellekt gewertet hat. Sein Aristotelismus unterscheidet sich auch hier von dem averroistischen Aristotelismus des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Letzterer hat z. B. in seiner Schrift *De summo bono* oder *De vita philosophi*, ohne der christlich-theologischen Lehre von der *caritas* auch nur Erwähnung zu tun, den aristotelischen Gedanken: *Κρατίστη τε γὰρ αὐτῆ (ἢ θεωρητικῆ) ἐστὶν ἡ ἐνέργεια*<sup>1)</sup> in der Form eines extremen Intellektualismus durchgeführt. Ich habe diese Darlegungen über die Lehre des hl. Thomas vorangestellt, damit die Auseinandersetzung des Gonsalvus de Vallebona mit Meister Eckhart über die Frage, ob der Intellekt vornehmer, innerlich wertvoller ist als der Wille oder umgekehrt, schärfer ins Licht treten kann. Wir haben ja die *Quaestio* Eckharts, gegen welche sich der Franziskaner wendet und die wohl auch ungefähr den Titel trug: *Utrum intellectus sit potentia nobilior voluntate*, nicht vor uns und können die Gedankengänge des deutschen Mystikers nur im Transparent der Polemik seines Gegners erkennen. Da es indessen scholastische Gepflogenheit war, den Gegner möglichst im Wortlaut anzuführen, so können wir aus den *rationes* Equardi, wie sie bei Gonsalvus de Vallebona entwickelt sind, die *Quaestio* Eckharts selbst so ziemlich in ihren Hauptbeweisgängen rekonstruieren. Auch werden wir sehen und wir haben bei der Beschreibung der Handschrift schon darauf hingewiesen, daß einzelne von Gonsalvus hier angeführte und bekämpfte *rationes* Equardi ausführlich in den beiden Eckhartquaestionen der Avignoneser Handschrift entwickelt sind. Ich werde abweichend von der Anordnung des lateinischen Textes am besten unmittelbar auf die jeweilige *ratio* Equardi die *solutio*, die Kritik des Gonsalvus, folgen lassen.

<sup>1)</sup> *Ethic Nic. X, 7 (1177, a. 19).*

Die erste ratio Eckharts ist folgende, als erste ratio, als erstes Argument Eckharts für den Vorrang des Intellekts vor dem Willen führt der Franziskanergeneral an: Akt und Habitus des Intellekts ist vornehmer, wertvoller als der Akt und Habitus des Willens. Denn der Akt und der Habitus jener Potenz ist vorzüglicher, deren Objekt einfacher, höher und im Vergleich zum Gegenstand der anderen in Vergleich gestellten Potenz früher ist. Dies ist aber beim Objekt des Intellekts der Fall. Das Objekt des Intellekts ist das Sein. Das Sein ist aber früher, höher und einfacher als das Objekt des Willens, welches das Gute ist. Denn die ganze Grundlage des Guten ist das Sein selbst. Gonsalvus gibt hierauf eine ganz kurze Antwort: Die Schlußfolgerung, etwas ist früher und einfacher, folglich auch vollkommener, ist nicht zutreffend und zwingend. Es findet sich vielmehr im Bereiche des Geschöpflichen häufig das Gegenteil. Auf eine nähere Begründung wird nicht eingegangen. Das von Meister Eckhart hier aus dem Objekt des Verstandes und Willens geschöpfte Argument erinnert an die oben vorgeführte Darlegung der Summa theologica des hl. Thomas. Es ist dies in der Thomistenschule der Hauptbeweis für den Vorrang des Verstandes vor dem Willen geblieben.

Das zweite von Gonsalvus angeführte Argument Eckhardts ist folgendes: Jene Potenz ist vornehmer, deren Habitus vornehmer, in sich wertvoller ist. Nun sind aber die erworbenen intellektuellen Tugenden: Weisheit, Verstand und Klugheit, die im Intellekt sich finden, vornehmer als die erworbenen moralischen, affektiven, dem Willensvermögen angehörenden Tugenden. Gonsalvus erwidert hierauf: Es sagen angesehene Denker (magnum), daß die moralischen Tugenden höher stehen als die intellektuellen Tugenden. Deshalb stellt auch Cicero die Gerechtigkeit über die Klugheit. Dieses Argument versagt auch deswegen, weil für die Lösung der Frage, welches von zwei Dingen das höhere, vollkommene ist, nicht eine beliebige Vollkommenheit, sondern die höchste Vollkommenheit entscheidend ist. Dasjenige Ding, in welchem die höchste Vollkommenheit sich findet, ist das absolut höhere. Wenn es sich um den absoluten Vollkommenheitsvorrang eines Dinges vor einem anderen handelt, so sind die höchsten Vollkommenheiten beider Dinge miteinander zu vergleichen und es ist dasjenige Ding das höchste, dessen höchste Vollkommenheit höher steht als die höchste Vollkommenheit des anderen Dinges. Es kann eine nicht höchste Vollkommenheit, z. B. die Schärfe des Gesichtsinnes, ganz wohl beim Tiere in höherem Grade sich finden als beim Menschen. Aber die höchste Vollkommenheit des Menschen ist etwas Vorzüglicheres und Wertvolleres als die höchste Vollkommenheit des Tieres und deshalb ist der Mensch vollkommener als jedes Tier. Nun aber sind die erworbenen Tugenden nicht die höchsten Vollkommenheiten des Intellekts und Willens, sondern die übernatürlichen, eingegossenen Tugenden. Deshalb ist jene Potenz die schlechthin vollkommene, in der die höchste eingegossene Vollkommenheit ist. Das ist aber die caritas, die göttliche Tugend der Liebe, die im Willen ist. Also ist der Beweis Eckharts nicht stichhaltig. Dieser Beweis hat aber auch noch einen Mangel. Er setzt nämlich voraus, daß die Liebe, wenn sie auch unter dem Gesichtspunkte des Verdienstes vorzüglicher ist, doch nicht absolut vorzüglicher ist. Diese Voraussetzung ist jedoch nicht richtig. Denn das Besser- und Vorzüglichersein in Bezug auf Gott ist keine herabmindernde Bestimmtheit und deshalb muß man bei demjenigen, was besser ist, in Bezug auf Gott schließen: Es ist besser in Bezug auf Gott und auch in Bezug auf das Verdienst. Der letzte Abschnitt dieser Polemik ist nicht klar, da Gonsalvus in seinem Referat über das Argument Eckharts von

der caritas keine Erwähnung tut. Wir haben in der obigen Darlegung der Lehre des hl. Thomas gesehen, wie dieser gerade im Hinblick auf die caritas, die höchste den Menschen mit Gott verbindenden Tugend dem Willen, insofern er in der Liebe sich Gott hingibt, eine beziehungsweise höhere Stellung einräumt als dem Intellekt, aber an dem absoluten Vorrang des Intellekts festhält. Eckhart hat jedenfalls diese thomistische Lehre nicht entwickelt, sonst hätte die Polemik des Gonsalvus sich anders gestalten müssen. Gonsalvus hätte dann nachweisen müssen, daß die Liebe als die höchste Tugend nicht bloß einen beziehungsweisen, sondern einen absoluten Vorrang des Willens bedingt. Der erste Teil der Polemik, der unmittelbar an den Text Eckharts anknüpft, bezieht sich auf die aus der nikomachischen Ethik von der Scholastik, besonders von Thomas übernommene Unterscheidung zwischen den dianoetischen Tugenden, von denen drei sapientia (*σοφία*), intellectus (*νοῦς*) und prudentia (*φρόνησις*) erwähnt sind und zwischen den moralischen Tugenden. Thomas von Aquin hatte sich die Frage gestellt: *Utrum virtutes morales praeemineant intellectualibus* (S. th. 1, II. qu. 66, a. 7) und hat den intellektuellen Tugenden absolut den Vorrang vor den moralischen zugeteilt, wenn er auch bei letzteren den Begriff der Tugend schärfer ausgeprägt sieht und ihnen deshalb einen beziehungsweisen Vorrang einräumt. Gonsalvus bestreitet diesen Vorzug der dianoetischen Tugenden mit Berufung auf Cicero und auch auf angesehene Scholastiker (*magni*). Doch auch abgesehen davon, ob die dianoetischen oder die ethischen Tugenden die vorzüglicheren sind, erweist dann Gonsalvus daraus, daß die caritas, die höchste aller Tugenden, den Willen erhebt und erfüllt, den absoluten Vorrang des Willens vor dem Intellekt.

Der dritte Beweis Eckharts lautet nach dem Berichte des Gonsalvus folgendermaßen: Jenes Seelenvermögen ist das vornehmere, dessen Akt vornehmer ist. Nun ist aber das intelligere, das geistige Erkennen, das ein Akt des Intellekts ist, höher als der Akt des Willens. Denn das geistige Erkennen schreitet auf dem Wege der Abstraktion (*depurando*) voran und dringt zur nackten Entität des Dinges vor. Gonsalvus findet diesen Beweis für nicht stichhaltig und erwidert: Wenn behauptet wird, daß das intelligere, das geistige Erkennen, in das Innerste der Dinge vordringt, so kann daraus wohl geschlossen werden, daß der Intellekt die erste Stelle unter den Erkenntnispotenzen einnimmt, und dies ist wahr, ebenso wahr, wie ich sage, daß der Wille den ersten Rang unter den Willenspotenzen einnimmt. Aber man kann daraus nicht folgern, daß der Intellekt höher ist als der Wille.

Das nächste Argument Eckharts ist von höherem Interesse als die bisherigen, da es uns mit Eigenlehren des deutschen Mystikers bekannt macht. Gonsalvus formuliert diese *ratio Equardi* kurz also: Das intelligere, das geistige Erkennen bedeutet eine gewisse Gottförmigkeit (*deiformitas, deiformatio*), weil Gott wohl das *ipsum intelligere*, das absolute Denken, aber nicht das Sein ist (*quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse*). Die Antwort des Gonsalvus ist diese: Das diligere, das Lieben bedeutet einen höheren Grad der *deiformitas*, der Gottförmigkeit als das intelligere, als das geistige Erkennen. Ein Beweis hiefür ist, daß der höchste Engelchor von der Liebe benannt ist. Denn Seraphim heißt soviel als Liebesglut. Wenn dann hinzugefügt wird, daß Gott intelligere und nicht ein esse ist, so antworte ich darauf: Gott ist nicht das Sein nach dem Modus unseres Denkens und Bezeichnens, wie wir das Sein in den Dingen schauen, aber Gott ist das Sein in Hinsicht auf die bezeichnete Sache (*quantum ad rem significatam*). Das Gegenteil davon behaupten verstößt offensichtlich gegen die Hl. Schrift und gegen die Väterlehre.

Gonsalvus beruft sich auf Joh. 8, 18: Wahrlich sage ich euch: Ehe Abraham ward bin ich und auf Job. 29, 13: Er allein ist. Als patristisches Zeugnis wird der Satz Gregors des Großen angeführt: Alles würde in Nichts zusammensinken, wenn es nicht die gewaltige Hand des Schöpfers erhalten würde. Im Argument Eckharts wird der Begriff der *deiformitas* angewendet. Das lateinische Wort *deiformitas* ist eine mittelalterliche Prägung, es ist dieses Wort als die lateinische Übertragung des Ausdruckes *θειωσις*, der bei Pseudo-Dionysius uns begegnet, in den theologischen Sprachgebrauch der mittelalterlichen Scholastik und Mystik übergegangen. Die lateinische Patristik kennt die Bezeichnungen *deifico*, *deificus*, was der *θεοποίησις* bei den griechischen Vätern entspricht. Von den Scholastikern gebraucht besonders häufig der hl. Bonaventura das Wort *deiformitas*. Es ist dieses Wort auch in das Deutsche übergegangen. In der deutschen Mystik bei Eckhart, Tauler, Seuse begegnen uns die Ausdrücke: gottformigkeit, gottformlich, gotformec. Tauler zitiert hier auch den Pseudo-Areopagiten:<sup>1)</sup> Dis sint die menschen die S. Dionysius nennet gotformige menschen. In der Anwendung des Begriffes der *deiformitas* bewegt sich Eckhart ganz in den Bahnen der Scholastik und Mystik des Mittelalters, hingegen ist die unmittelbar daran sich reihende Behauptung, daß Gott Denken, das Denken selbst, das absolut Denken, aber kein Sein ist, ein *Novum*, eine Eigenlehre Eckharts und zwar eine Eigenlehre, die meines Wissens in seinen deutschen Schriften und auch in den bisher bekannten lateinischen Werken in dieser Form sich nicht findet. Daß hier Gonsalvus richtig sieht und berichtet, ergibt sich daraus, daß Eckhart in der ersten unter den beiden lateinischen Quaestionen in der Handschrift von Avignon ex professo und ausführlich diese These, daß Gott wohl absolute Vernunft, aber kein Sein hat und kein Seiendes ist, vorträgt und begründet. Wir brauchen deshalb hier nicht näher darauf einzugehen, wir werden uns bei der Behandlung dieser Quaestio eingehend damit zu befassen haben. Um nun auf die Antwort des Gonsalvus einzugehen, so stellt er der intellektualistischen Prägung der *deiformitas* bei Eckhart den Satz entgegen, daß die Liebe, das *diligere* einen höheren Grad der *deiformitas* bedeutet als das *intelligere* und führt als biblischen Beweis hiefür an, daß die nach der Liebe benannten Seraphim als oberster Engelchor über den Cherubim, welche das höchste Erkennen repräsentieren, stehen. Gonsalvus steht hier ganz auf dem Boden seiner Schule, der Franziskanerschule. Es hat Bonaventura, um nur den Größten dieser Schule anzuführen, den Satz niedergeschrieben:<sup>2)</sup> *Secundum affectum nostrum maxime consistit animae nostrae deiformitas*. Gegenüber der Behauptung Eckharts, daß Gott kein Sein hat, kein Seiendes ist, vertritt Gonsalvus mit Entschiedenheit die in der Scholastik aller Richtungen traditionelle Lehre, daß Gott wirklich ein Sein ist. Er macht hier die Unterscheidung zwischen dem *modus intelligendi et significandi* und der *res significata*. Gott ist nicht ein Sein, wie wir das Sein im Geschöpflichen und Endlichen auffassen und ausdrücken, kein mit den Bedingtheiten endlicher Kategorien behaftetes Sein, Gott ist aber Sein, wenn wir den Seinsgehalt, den Seinsinhalt losgelöst von allen endlichen Unvollkommenheiten und Beschränkungen uns denken. Gonsalvus geht hier die Wege, welche die Scholastik allgemein in der Bestimmung der Natur der menschlichen Gotteserkenntnis gegangen ist, wenn auch zwischen der Thomisten- und der Skotistenschule sich hier Unter-

<sup>1)</sup> Die Predigten Taulers, herausgegeben von F. Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters XI) Berlin 1910, 171.

<sup>2)</sup> Bonaventura, II. Sent. dist. 10 a. 2 qu. 1.

schiede zeigen. Für die spätere Beurteilung der Lehre Eckharts werden wir auf die Bemerkung des Franziskanergenerals, daß dessen Leugnung des Seins in Gott gegen Schrift- und Väterlehre verstoße, also glaubenswidrig sei, noch einmal zurückkommen müssen.

Von größter Wichtigkeit ist die nächstfolgende Ratio Equardi. Es ist zu bedauern, daß Gonsalvus nur ganz kurz referiert und daß wir den Text Eckharts selber nicht vor uns haben. Doch besteht kein Grund zur Annahme, daß der Franziskaner hier seinem deutschen Kollegen an der Pariser Universität eine Lehre unterschiebt, die in dessen Schriften nicht ausgesprochen gewesen war. Schon die von Gonsalvus gebrauchten Termini in der Wiedergabe des Arguments Eckharts gewährleisten die Treue der Berichterstattung. Dann hatte Gonsalvus jedenfalls eine bestimmte Quaestio Eckharts vor sich, deren Argumente er der Reihe nach kritisch durchprüft. Hierbei bringt er, wie dies üblich war, die gegnerischen Argumente möglichst wörtlich. Wir haben ja aus dieser Zeit Beispiele solcher den Text des Gegners wörtlich anführender polemischer Quaestionen. Das Argument Eckharts lautet also: Ferner ist das intelligere, das geistige Erkennen etwas Subsistentes. Außerdem ist das intelligere als solches etwas Unerschaffbares (*increabile in quantum huiusmodi*). Deshalb ist auch der innerste Seelengrund nicht erschaffbar (*Unde archa in mente non est creabilis*). All dies kommt aber dem diligere nicht zu. Gonsalvus übt an dieser Lehre Eckharts folgende Kritik: Wenn behauptet wird, daß das intelligere subsistent und unerschaffbar ist (*subsistens et increabile*), so ist vollauf wahr und richtig, wenn es sich um das göttliche Erkennen handelt. Hingegen ist dies nicht wahr und richtig beim geschöpflichen intelligere. Deshalb ist auch der Seelengrund, die archa in mente etwas Erschaffbares, dem Bereiche des Geschöpflichen Angehöriges. Ja die geistigen Naturen sind ja am meisten erschaffbar, weil sie sonst nicht hervorbringbar wären. Sie sind auch hervorbringbar aus der gleichen Materie, aus der alle anderen geschöpflichen Dinge hervorgebracht sind, wie dies Augustinus zu Beginn seines Werkes *De Genesi contra Manichaeos* dartut.

Dieses Argument Eckharts, das wir durch das Referat und die Kritik des Gonsalvus kennen, ist von ganz besonderer Bedeutung für die Eckhartforschung. Denn es tritt uns hier zeitlich zum ersten Male die Lehre vom unerschaffenen Seelenfünklein, vom unerschaffenen Seelengrunde entgegen, welche auch mehr als zwanzig Jahre später im Kölner Prozeß und bei der Verurteilung von Eckhartsätzen in der Bulle *In agro dominico* des Papstes Johannes XXII. vom 27. März 1329 eine Rolle gespielt hat. Da gegenwärtig gerade diese Lehre Gegenstand wissenschaftlicher Kontroverse ist, kann die Erwähnung dieses Problems in der Eckhartquaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona, als ein neues Dokument, das zudem aus so früher Zeit stammt, für die Forschung nur willkommen sein. Ich halte es indessen für zweckmäßiger, diese Frage herauszuheben und erst nach Behandlung der beiden Quaestionen Eckharts in der Handschrift von Avignon zum Gegenstand eigener Erörterung zu machen. Es wird sich zeigen, daß diese beiden Quaestionen eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis dieser ratio Equardi in der Polemik des Gonsalvus wie überhaupt für die Beurteilung dieses schwierigen Punktes vom ungeschaffenen Seelenfünklein bilden. Ich gehe zum nächsten Argument Eckharts für den Primat des Intellekts über.

Nach dem Bericht des Gonsalvus argumentiert Meister Eckhart also: Dasjenige ist das Bessere, was der eigentliche und bestimmte Grund unserer Gottwohlgefälligkeit ist. Das ist aber das intelligere, das Denken, das geistige Erkennen. Und deshalb ist gerade

ausgerechnet deswegen jemand gottwohlgefällig, weil er ein *sciens*, ein Erkennender, ein Wissender ist. Entferne das Wissen und es bleibt ein reines Nichts. Gonsalvus gibt auf diesen Beweis des Meister Eckhart die folgende ablehnende Antwort: Die Behauptung, daß jemand ausgerechnet gerade deshalb, weil er Wissen besitzt, weil er ein *sciens* ist, gottwohlgefällig ist, diese Behauptung ist, besonders wenn man das Wissen losgetrennt von der Liebe auffaßt, ganz entschieden falsch. Wenn gesagt wird: Nimm das Wissen hinweg, so bleibt das reine Nichts, so ist dies unrichtig. Dieser Schluß: Entferne das Erkennen, das Wissen und es bleibt nichts, folglich ist das Erkennen besser als das Wollen, der Intellekt höher als der Wille, dieser Schluß beweist und gilt so wenig, als wie wenn gesagt wird: Wenn die Phantasie entfernt wird, dann kann das intelligere nicht mehr bestehen, folglich ist die Phantasie höher als die Denkkraft. Ein ähnlicher Fehlschluß ist auch der folgende: Nimm einem Körper die Ausdehnung und es ist damit seine Tätigkeit beseitigt. Folglich ist die Ausdehnung der Hauptgrund des Tätigseins. Außerdem müßte der obige Satz: Jemand ist praezise deshalb gottwohlgefällig, weil er ein *sciens* ist, als ein in sich wahrer Satz in allen Fällen wahr sein. Wenn also jemand präzise deshalb, weil er Wissen besitzt, gottwohlgefällig wäre, dann müßte jeder *sciens* gottwohlgefällig sein. Das ist aber ganz falsch. Der hl. Paulus (Röm. 1, 20) sagt, daß die Heiden gerade wegen ihres Wissens unentschuldig sind. Außerdem, wenn jemand präzise deshalb, weil er Erkenntnis und Wissen besitzt, gottwohlgefällig wäre, dann müßte derjenige, der mehr weiß, Gott mehr wohlgefällig sein und derjenige, der am meisten weiß, auch am meisten Gott wohlgefällig sein. Das ist aber falsch. Denn es sind viele einfache Männer und Frauen gottwohlgefälliger als große Gelehrte. Außerdem kann etwas nicht die ausschließliche Ursache von dem sein, mit dessen Gegensatz es zumal bestehen kann. Gonsalvus will damit sagen, daß das Wissen nicht präzise die Ursache der Gottwohlgefälligkeit sein kann, weil es ja auch mit dem Gegenteil der Gottwohlgefälligkeit, des Gnadenstandes in einer Seele zusammen sein kann. Dieses Argument Eckharts, wie es Gonsalvus vorführt und bekämpft, bekundet einen eigenartigen Intellektualismus auch auf religiösem übernatürlichem Gebiete, wie es sonst nirgends in der theologischen Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts uns in dieser extremen Form gegenübertritt. Wir werden hier an Darlegungen in der Schrift des Boetius von Dacien *De summo bono sive de vita philosophi*, also an den averroistischen Aristotelismus an der Pariser Artistenfakultät erinnert. Der intellektualistische Standpunkt ist hier bei Meister Eckhart um so auffallender, als er doch nicht bloß Scholastiker, sondern in erster Linie Mystiker gewesen ist. Es liegt in der Mystik, welche die mystische Kontemplation mit der *caritas* zu einem einheitlichen religiösen Erlebnis verwoben denkt, doch eher die Neigung zu einer antiintellektualistischen Steigerung des affektiven Momentes als zu einer derartigen extrem intellektualistischen Betonung des Wissens als ausschließlichen Grundes der Gottwohlgefälligkeit. In dem von Gonsalvus dargebotenen Texte Eckharts findet sich die Wendung: *unum purum nihil*. Diese Ausdrucksweise findet sich freilich in anderem Zusammenhange in den Kölner Prozeßakten<sup>1)</sup> und auch in der *propositio 26* der Verurteilungsbulle des Papstes Johannes XXII. Im *Sermo: Omne datum optimum* treffen wir die deutsche Wendung: Alle Kreaturen sind ein lauter nicht.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> A. Daniels 20, 23 und 56, 20.

<sup>2)</sup> Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrsg. von F. Pfeiffer, II (enthält Meister Eckhart) Leipzig 1857, 163, 23. Auch in den von Denifle aus der Erfurter Handschrift edierten Texten des *Opus* Abh. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. XXXII. Bd. 7. Abh.

Die beiden nächsten Argumente des Meister Eckhart suchen den Vorrang des Verstandes vor dem Willen aus der Willensfreiheit, die im Intellekt wurzelt, zu beweisen. Wir können deswegen die beiden Argumente mit der Erwiderung des Gonsalvus unmittelbar aneinanderreihen. Jene Potenz, so führt Eckhart aus, ist vornehmer, in welcher die Freiheit hauptsächlich ihren Sitz hat. Nun ist aber die Freiheit hauptsächlich im Intellekt. Denn etwas ist deshalb frei, weil es von der Materie unabhängig ist. Man sieht dies klar bei den Sinnesvermögen, welche, weil von der Materie abhängig, nicht frei sind. Nun sind aber Intellekt und geistiges Erkennen am meisten von der Materie unabhängig. Etwas ist nämlich in dem Maße weniger auf sich selbst reflektierend tätig, in welchem es materieller ist. Die Reflexion ist aber nicht im Sein, sondern im Denken, in welchem ein und dasselbe denkende Ich sich auf sich selbst als auf den mit sich identischen Gegenstand denkend zurückwendet. Weiterhin sagt Gregor von Nyssa in seiner Schrift *De anima* (Kapitel 39 und 40), daß die Freiheit von der Vernunft in den Willen herabsteigt. Gonsalvus entgegnet also: Wenn behauptet wird, daß die Immaterialität der Grund der Freiheit ist, so leugne ich dies. Ich bin nämlich der Anschauung, daß der Engel und auch die menschliche Geistseele aus Materie und Form zusammengesetzt sind, also keineswegs einfache immaterielle Wesen sind, wie ich das anderswo bewiesen habe. Aber selbst angenommen, das freie Wesen sei immateriell, so genügt doch die Immaterialität nicht zur Begründung der Freiheit, weil sonst auch der Habitus der immateriellen Potenz frei wäre, was nicht der Fall ist. Außerdem ist die Immaterialität dem Verstand und Willen gemeinsam und es kann deshalb daraus ebenso wie die Freiheit des Intellekts so auch die Freiheit des Willens gefolgert werden.

Das andere aus der Willensfreiheit geschöpfte Argument Eckharts lautet: Etwas ist frei, weil es sich auf verschiedene und entgegengesetzte Güter hinwenden kann. Der Wille kann aber zu so verschiedenen Gütern nicht Stellung nehmen außer durch die Vernunft. Die Wahl, die Willensentscheidung (*electio*) ist eine Schlußfolgerung aus der mit sich beratenden Überlegung (*consilium*). Deshalb liegt die Wurzel der Freiheit im Intellekt. Die Freiheit ist sonach erstlich und ursprünglich (*originaliter*) im Intellekt, aber formaliter im Willen. Gonsalvus übt an diesem Gedankengang folgende Kritik: Wenn gesagt wird, daß der Wille sich nicht auf verschiedene und entgegengesetzt aufgefaßte Gegenstände hinwenden kann, wie der Entgegengesetztes auffassende Intellekt, so kann daraus nicht gefolgert werden, daß allein im Intellekt, der Entgegengesetztes auffaßt, Freiheit ist. Es wäre dies ein Trugschluß des Zuvielbeweisens (*fallacia consequentis*). Was das angezogene Zitat aus Gregor von Nyssa betrifft, so habe ich diese Worte bei ihm an der angegebenen Stelle nicht gefunden, sondern die folgenden: *Omne consilium velut in seipso etc.* und weiter unten: *libero arbitrio, quia rationalis*. Ich sage, daß dies wahr ist, wenn das *rationalis* die Begriffsbestimmung der Wesenheit und nicht der Potenz meint.

In diesen Gedanken- und Beweisgängen Eckharts und des Gonsalvus treten gegensätzliche Auffassungen der Thomistenschule und der Franziskanerschule uns entgegen. Eckhart betont die Immaterialität der geistigen Wesen, in denen er reine Formen ohne materielle Wesenselemente sieht, Gonsalvus vertritt die Anschauung der Franziskanerschule, daß die reingeistigen Wesen und die menschliche Geistseele aus Materie und Form zu-

tripartitum drückt sich Eckhart ähnlich aus: *Non dico, quod sint quidem modicum vel aliquid, sed quod sint purum nihil, quia nulla creatura habet esse.* Denifle, *Archiv* II, 515.

sammengesetzt sind. Eckhart sieht den Grund der Willensfreiheit in der Vernunft, während bei Gonsalvus die Aktivität des Willens, der in sich den Grund der Freiheit hat, schärfer ausgeprägt ist. Dieser franziskanische Standpunkt hat bekanntlich durch Duns Scotus, der das eigentliche Wesen des Willens in der Freiheit sieht, seine charakteristische Formulierung gefunden. Was das Zitat aus Gregor von Nyssa betrifft, so stammt dasselbe aus der Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* des Nemesius von Emesa, welche im Mittelalter fälschlich als die Schrift *De anima* Gregors von Nyssa benutzt wurde. Es waren zwei lateinische Übersetzungen verbreitet, eine ältere von Erzbischof Alfano von Salerno (1058—1085)<sup>1)</sup>, eine zweite von Burgundio von Pisa, die derselbe 1159 herstellte und Friedrich Barbarossa widmete. Die beiden von Gonsalvus, der die Angaben Eckharts genau nachprüfte, angeführten Sätze stehen im Kapitel 41 der ersteren Übersetzung.<sup>2)</sup>

Das nächste Argument des Meisters Eckhart geht von der aristotelisch-thomistischen Lehre von den Bedeutungen des Seienden und den transzendentalen Eigenschaften des Seins aus und sucht von diesen metaphysischen Gesichtspunkten aus das Rangverhältnis zwischen Intellekt und Willen zu bestimmen. Das erste dieser Argumente ist dieses: Das Gute und Beste oder der Zweck ist der Gegenstand des Willens. Es ist also dasjenige das Beste, was die *ratio optimi* an sich hat. Folglich ist auch dasjenige das Bessere, wo die *ratio optimi* sich findet. Nun aber hat etwas die *ratio optimi* aus dem Sein selbst. Denn nimm das Sein hinweg und es bleibt nichts. Also ist das Sein, welches Objekt des Intellekts ist, etwas besseres, wertvolleres als das Beste, welches der Gegenstand des Willens ist. Das zweite Argument Eckharts berührt sich aufs innigste mit dem vorhergehenden. Die *ratio optimi* ist im Intellekt, weil die *ratio veri* im Intellekt ist. Die *ratio optimi* ist aber der Grund für das Beste. Es ist das Silber gut und sehr gut, weil es wahr und echt ist. Entferne vom Besten seine *ratio*, den ideellen inhaltlichen Grund und es bleibt nichts. Deshalb stammt die *ratio optimi*, die Idee, der inhaltliche, gedankliche Sinn des Besten, vom Intellekt und vom Gegenstande des Intellekts, dem Wahren. Folglich ist etwas deshalb das Beste, weil es im Intellekt ist. Und gerade deshalb, weil es im Intellekt ist, entfernt es sich vom Guten und schreitet dem Ideal des Besten zu. Auf diese Weise umkleidet es sich mit Gottförmigkeit und nähert sich der ersten Ursache. Es liegt also die *ratio optimi*, der ideelle Grund und Gehalt des Besten mehr auf Seiten des Intellekts als auf Seiten des Willens. Also ist das Objekt des Intellekts vornehmer, höher und früher als der Gegenstand des Willens. Also ist der Intellekt vornehmer als der Wille. Gonsalvus de Vallebona antwortet nur auf das zweite Argument: Wenn man sagt, daß die *ratio optimi* vom Intellekt kommt, weil das Wahre der Grund des Besten ist, so ist darauf zu entgegnen: Wenn der Satz, das Wahre ist die *ratio optimi*, so verstanden wird, daß die Idee des einen die Ursache des anderen ist, daß das Wahre die Ursache des Besten ist, so ist dies falsch. Desgleichen ist es falsch, wenn man damit sagen will, daß ein und dasselbe der Grund für beides, für das Wahre und Beste ist. Wenn man aber das Ver-

<sup>1)</sup> Vgl. Cl. Baumecker, Die Übersetzung des Alfano von Nemesius *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. *Wochenschrift für klassische Philologie* XIII (1896), 1095—1102. K. Burkhard, *Gregorii Nysseni (Nemesii Emeseni) περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber a Burgundione in Latinum translatus, Vindobonae (Programme des Karl-Ludwig-Gymnasiums) 1891, 1892, 1896, 1901, 1902.*

<sup>2)</sup> *Nemesii episcopi Premnon physicon sive περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber a N. Alfano in latinum translatus. Recensuit C. Burkhard, Lipsiae 1917, 132.*

hältnis zwischen dem Wahren und Besten concomitanter (ohne kausale Verknüpfung) aufgefaßt, so ist dagegen nichts einzuwenden, weil eben das eine nicht ohne das andere ist. Aber in dieser Auffassung handelt es sich um kein gegnerisches Argument mehr. Hingegen muß als unrichtig die Behauptung, daß etwas deshalb die ratio optimi, den Sinn und Gehalt des Besten an sich hat, weil es erkannt wird, zurückgewiesen werden. Meister Eckhart steht in beiden Argumenten auf dem Boden der thomistischen Lehre vom Seienden, Wahren und Guten, wie es z. B. in *De veritate*, qu. 1, a. 1, entwickelt ist. Im ersten Argument ist das Beste, welches der Gegenstand des Willens ist, zum Sein, welches der Gegenstand des Intellekts ist, in Beziehung gebracht und daraus, daß das Sein die Voraussetzung für das Gute und Beste ist und das Gute eigentlich das Sein in seiner Beziehung zum Willen ist, gefolgert, daß der Intellekt, weil auf das Sein selbst als auf die Grundlage des Guten gerichtet, höher steht als der Wille, dessen Objekt das Gute, etwas erst vom Sein abgeleitetes, ist.

Das zweite Argument bringt das Gute, welches das Objekt des Willens ist, mit dem Wahren, welches das Objekt des Intellekts ist, in kausalen Zusammenhang. Daß das Gute den Sinn, den ideellen Gehalt, den Soseinsgehalt des Guten hat, hat seinen Grund darin, daß es wahr ist, so daß das Wahrsein als Grund und Ursache des Gutseins erscheint. Daß etwas gut ist, hat es so dem Intellekt zu verdanken. Eckhart greift hier wieder den Begriff der Gottförmigkeit, der *deiformitas* in ausgesprochen intellektualistischer Prägung auf und sagt, daß diese Ableitung des Guten aus dem Wahren und dem Intellekt der Grund ist, warum das Gute zum Besten sich entwickeln und durch Annäherung an die ersten Ursachen gottförmig werden kann. In dieser rein intellektualistischen Fassung der Gottförmigkeit überschreitet Eckhart, ähnlich wie in der Abstufung der Gottwohlgefälligkeit nach den Graden der Erkenntnis, die von Thomas gezogenen Grenzen des Intellektualismus. Das Nämliche wird man auch von der Auflösung des Guten im Wahren, die hier bei Eckhart in einer freilich nicht recht klaren Form sich findet, sagen müssen. Allerdings betont auch Thomas nachdrücklich, daß das Erkennen des Guten dem Streben nach demselben vorangeht und daß mit dem Intellekt notwendig der Wille gegeben ist, aber für ihn ist doch das Gute mehr als eine bloße Schattierung und Modifikation des Wahren, für ihn ist das Gute eine Bestimmtheit des Seins, wodurch eben das Sein für den Willen erstrebenswert ist. Freilich kann der Wille erst darnach streben, wenn ihm zuvor durch den Intellekt diese *ratio boni* am Seienden gezeigt ist. Gonsalvus lehnt schon von seinem augustinisch-franziskanischen Standpunkt aus den Intellektualismus Eckharts in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Wahren und Guten ab.

Das letzte Argument Eckharts, gegen welches Gonsalvus de Vallebona sich richtet, sucht den Primat des Intellekts vor der Willenskraft aus seiner Stellung als bewegender Grundkraft im menschlichen Seelenleben zu erweisen. Jenes ist das freiere und vornehmere, welches auf eine vornehmere Weise bewegt. Nun aber bewegt der Intellekt auf eine höhere und vornehmere Weise. Denn das Bewegen in der Weise des Zweckes ist die vornehmste Form des Bewegens, da der Zweck nach Aristoteles die Ursache der Ursachen ist. Deshalb bewegt auch Gott, wie gleichfalls Aristoteles dartut, als Ziel des Strebens. Nun aber bewegt der Intellekt in der Weise des Zweckes, der Zweckursache, der Wille aber in der Weise der Wirkursache. Hierauf gibt Gonsalvus folgende Erwiderung: Wenn gesagt wird, der Intellekt bewegt als Zweck in der Weise der finalen Ursache, so ist dies falsch. Die

auffassende Tätigkeit des Intellekts wird wohl an sich zur Willensbewegung erfordert, aber diese Betätigung des Intellekts, welche dem Willen den Gegenstand seines Strebens darbietet, bewegt selber nicht als Zweck, denn sonst würde sie an sich und in erster Linie Gegenstand des Begehrens sein. Das ist aber falsch. Es bewegt vielmehr die erstrebare Realität als Zweck, aber es könnte diese Realität, dieses Seiende, nicht bewegen, wenn nicht die apprehensio, die Erfassung dieser Realität durch den Verstand, vorausginge. Die Verstandestätigkeit wird per se zum Zustandekommen des Willensaktes gefordert, sie ist an und durch sich Ursache desselben, aber eine Ursache, die nicht im Sinne der Finalursache einen Druck ausübt, sondern die dem Zustandekommen des Willensaktes koassistiert (*causa per se non imprimens, sed coassistens*). Es ist dies so zu denken. Dazu, daß ein Agens ein tätiges Prinzip auf ein passivum, auf ein leidendes, empfangendes Subjekt wirken kann, ist eine Annäherung des Agens an das empfangende Subjekt notwendig und es hätte das tätige Prinzip keinen hinreichenden Grund seines Tätigseins, wenn diese Annäherung nicht bestünde. Freilich ist diese Annäherung nicht der den Akt unmittelbar hervorrufende Grund, dies ist vielmehr die Form des tätigen Prinzips. Ähnlich verhält es sich in unserem Falle. Die apprehensio, die Erfassung des Gegenstandes durch den Verstand, ist diese appropinquatio, dieses Nahebringen; denn durch diese Verstandeserfassung wird das Objekt angeeignet, bewußtseinsimmanent und dem Willen gegenwärtig. Und wie nun die Annäherung nicht der den Akt unmittelbar hervorbringende Grund ist, sondern vielmehr die Form des Agens, ähnlich ist auch nicht die Erfassung des Gegenstandes durch den Intellekt, sondern der Wille selbst der Grund für das Zustandekommen des Willensaktes.

Das Argument Meister Eckharts steht auf dem Boden der thomistischen Lehre von der bewegenden Tätigkeit des Verstandes und des Willens im Seelenleben. Nach Thomas (S. Th. I qu. 82 a. 4) gibt es eine doppelte Bewegung, eine solche in Form des Zweckes, der Zweckursache und eine andere in der Weise der bewirkenden Ursache. Im ersteren Sinne bewegt der Zweck, das Ziel ein tätiges Prinzip und auf diese Art bewegt auch der Intellekt den Willen, weil das erkannte Gut das Objekt des Willens ist und den Willen als Zweck bewegt. Hingegen im Sinne der bewegenden Wirkursache bewegt der Wille alle Seelenkräfte zu ihren Akten hin mit Ausnahme der vegetativen Potenzen, welche sich in ihren Funktionen der Wirksamkeit des Willens entziehen. Herveus Natalis entwickelt das gleiche Argument wie Meister Eckhart:<sup>1)</sup> Jene Seelenpotenz ist die vornehmere und höhere, welche zuerst bewegt. Wenn man den menschlichen Verstand und Willen, welche sich gegenseitig bewegen, betrachtet, so bewegt der Intellekt früher den Willen als der Wille den Verstand bewegen kann. Denn das vom Verstande gezeigte und dargebotene Gut muß zuerst den Willen bewegen, ehe überhaupt der Wille irgend eine Seelenkraft bewegen kann. Gonsalvus bekämpft das Argument Eckharts dadurch, daß er einfach dessen Voraussetzung, daß der Verstand in Form der Finalursache bewege, negiert. Es zeigen sich auch in der Frage des Verhältnisses zwischen Verstand und Willen besonders ihres gegenseitigen Aufeinanderwirkens Lehrverschiedenheiten innerhalb der nachthomistischen Scholastik, speziell zwischen der Dominikaner- und Franziskanerschule, die in so vielen Quaestionen der Quodlibeta zum Vorschein kommen und erst der Untersuchung harren.

<sup>1)</sup> Quodlibeta Hervaei Natalis Britonis, Venetiis 1513. Quodl. 8 qu. 9.

Gonsalvus de Vallebona ist damit am Schlusse seiner Auseinandersetzung mit Meister Eckhart. Er kommt jetzt wieder auf den Anfang seiner Quaestio zurück, die ja die Frage untersucht, ob das himmlische Gotteslob wertvoller sei als die Gottesliebe dieses Erdenlebens. Er erwidert noch auf vier Argumente, die er am Anfange zu Gunsten der bejahenden Antwort, also gegen seine in der Solutio vertretene und begründete Ansicht angeführt hatte. Auf den ersten Einwand, daß das himmlische Gotteslob eine unmittelbarere und innigere Gottverbindung besagt und deshalb vorzüglicher ist als die Gottesliebe des Erdenlebens, antwortet Gonsalvus, daß diese unmittelbarere und innigere Gottverbundenheit nur dann einen vorzüglicheren Akt bedeutet, wenn der Potenz eine höhere vornehmerere Natur mitgeteilt wird. Die zweite Antwort, daß das himmlische Gotteslob deswegen den Vorzug vor der irdischen Gottesliebe hat, weil es die Betätigung vorzüglicherer Persönlichkeiten, nämlich der Seligen des Himmels ist, wird mit dem Hinweis darauf, daß das Gotteslob nicht die essentielle, sondern nur akzidentelle Betätigung der Seligen ist und daß auch die gottliebenden Menschen auf Erden keineswegs unselig sind, erledigt. Der dritte Einwand, der das Erkennen, weil es unmittelbar den Zweck vorstellt, über das Lieben, das Hinordnung zum Zweck bedeutet, stellt, wird mit der nicht recht klar verständlichen Bemerkung abgetan, daß die Liebe eine *tendentia in Deum*, ein Hinstreben zu Gott ist und so vorzüglicher ist als das Erkennen, das der Zielpunkt einer von einer anderen Sache ausgehenden, von außen kommenden Bewegung der Seele ist. Der vierte Einwand hatte die Gottanschauung und damit auch das Gotteslob des Himmels der diesseitigen Gottesliebe vorgezogen, weil jene unmittelbar von Gott verursacht wird, diese aber Werk des endlichen Willens ist. Gonsalvus bemerkt hiezu, daß beide Potenzen, Verstand und Wille, in sich selbst ihre Akte vollziehen. Und selbst zugegeben, daß der Wille in sich selbst seinen Akt vollzieht und Gott im Intellekt die Gottschauung hervorbringt, so beweist auch dies in unserer Frage nichts. Denn der Wille bringt nicht so seinen Akt in sich selbst hervor, daß damit die Kausalität Gottes, der als die erste Ursache den gleichen Akt verursacht, ausgeschlossen wäre.

Die Aufstellung dieser Einwände am Anfange der Quaestio und deren Lösung am Schluß der Quaestio ist mehr formaler Natur, Funktion der scholastischen Quaestionentechnik. Der Schwerpunkt dieser Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona ist die ausführliche Auseinandersetzung mit Meister Eckhart. Der Franziskaner hat in den äußeren Rahmen der Frage, ob das himmlische Gotteslob innerlich wertvoller ist als die diesseitige Gottesliebe, eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Intellektualismus Eckharts eingefügt. Es sind derartige polemische Quaestionen, in welchen ein Pariser Professor mit einem anderen über eine Streitfrage mit wörtlicher Anführung der Texte des Gegners sich auseinandersetzt, im beginnenden 14. Jahrhundert keine allzugroße Seltenheit gewesen. Im Cod. F 369 der Amplonianischen Handschriftensammlung der Stadtbibliothek zu Erfurt findet sich (fol. 70<sup>r</sup> — 71<sup>v</sup>) eine Quaestio des Dominikaners Thomas de Suttona gegen seinen von Thomas von Aquin abschwenkenden Ordensgenossen Durandus de S. Porciano, wie aus der Randbemerkung Durandus bei den Objectionen und Thomas bei der Lösung dieser Einwände hervorgeht.<sup>1)</sup> Unmittelbar daran schließt sich

<sup>1)</sup> Vgl. Fr. Pelster, Thomas von Sutton, O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift für kath. Theologie 46 (1922), 237.

eine Quaestio des Dominikanerkardinals Guilelmus Petri de Godino, die sich mit Duns Scotus über das damals vielerörterte Problem des Individuationsprinzips auseinandersetzt. Am Rand der Handschrift steht deutlich bei den Einwänden der Name Scotus, bei der Lösung dieser Einwände der Name Will(elmus) regelmäßig vermerkt.<sup>1)</sup> Fr. Pelster ist der Anschauung, daß wir hier die Niederschrift einer wirklichen Disputation, die zwischen Scotus und Guilelmus Petri de Godino in Paris abgehalten worden ist, vor uns haben.<sup>2)</sup> Es handelt sich um eine Nachschrift einer wirklich gehaltenen Disputation, in der man die den beiden Gegnern zugehörige Teile noch genau unterscheiden kann. Der Dominikauer Petrus de Palude hat in seinen Sentenzenkommentar ausführliche wörtliche Zitate aus der ersten Redaktion des Sentenzenkommentars des Durandus aufgenommen und sich damit kritisch auseinandergesetzt. Der Dominikaner Johannes von Neapel hat in einer Reihe von Quaestionen seiner Quodlibeta in ähnlicher Weise gegen Durandus Stellung genommen.<sup>3)</sup> Was nun unsere gegen Meister Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona betrifft, so wird man nicht behaupten und beweisen können, daß es sich um eine Nachschrift einer zwischen den beiden Theologen wirklich abgehaltenen Disputation handelt, aber man ist berechtigt, eine möglichst sinngemäße wörtliche, wenn auch abgekürzte Wiedergabe der Gedanken- und Beweisgänge Eckharts anzunehmen. Den Hintergrund dieser Quaestio können ganz gut wissenschaftliche Dispute, die zwischen Gonsalvus und Eckhart wirklich stattgefunden hatten, bilden. Wir haben ja bei der Beschreibung der Handschrift gesehen, daß Gonsalvus in ähnlicher Weise auch mit einem nicht weiter bekannten Pariser Professor J. Sapiens sich kritisch auseinandergesetzt hat und dieser auf diese Angriffe wieder erwidert hat. Es ist die Erforschung der Technik der scholastischen Quodlibetalienliteratur noch nicht so weit vorangeschritten, daß wir das Maß, in welchem diese scholastische Literaturgattung die akademischen Disputationen in ihrem wirklichen Verlauf getreu wiedergibt, von Fall zu Fall genau feststellen können. Jedenfalls spiegeln die Einwände in der Quaestionenliteratur des beginnenden 14. Jahrhunderts viel eher wirklich gemachte Objektionen wieder als dies im 13. Jahrhundert bei den Quodlibeta eines Gerhard von Abbeville oder des hl. Thomas der Fall gewesen ist. So fügt sich denn die Quaestio des Gonsalvus de Vallebona gegen Meister Eckhart ganz gut in die wissenschaftlichen Gepflogenheiten seiner Zeit ein. Sie ist für die Eckhartforschung dadurch eine wertvolle Quelle.

<sup>1)</sup> M. Grabmann, Kardinal Guilelmus Petri de Godino O. P. († 1336) und seine Lectura Thomastica. Divus Thomas IV (1926), 387 ff.

<sup>2)</sup> Fr. Pelster a. a. O.

<sup>3)</sup> J. Koch, Durandus de S. Porciano. I, 285 ff.

V. Ideengeschichtliche Untersuchung der ersten Eckhartquaestion im  
Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon.

Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit Gottes und der Ungeschöpflichkeit des Intellekts.

Die Fragestellung: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* ist seit den Tagen des hl. Thomas von Aquin, der in seinen beiden Summen und im *Compendium theologiae*<sup>1)</sup> sich diese Frage vorgelegt und vor allem mit den Mitteln der aristotelischen Metaphysik gelöst hat, in der scholastischen Literatur, in den Summen, Sentenzenkommentaren, Quaestiones disputatae und in den *Quodlibeta* und *Opuscula* heimisch und alltäglich geworden. An sich dürfte man deshalb von der Erörterung dieses Problems durch Meister Eckhart in einer Quaestio, die dem Pariser Universitätsmilieu des beginnenden 14. Jahrhunderts entstammt, nichts über den Rahmen der damaligen, besonders thomistischen Scholastik Hinausliegendes erwarten. Die Vertreter der Thomistenschule haben die Gedankengänge des gefeierten Lehrers, des *Venerabilis Doctor Frater Thomas de Aquino*, des *Doctor noster*, des *Doctor communis*, übernommen, in seinem Geiste weitergebildet, mit neuen Argumenten ergänzt und gestützt und gegen die mannigfachen Angriffe anderer Schulrichtungen verteidigt. Diese Frage, ob in Gott das Sein und das Erkennen ein und dasselbe sei, war auch keine Kontroversfrage, so daß hier eine gewisse Gleichartigkeit der Behandlung von selbst gegeben war. Die Pariser Quaestio des Meister Eckhart über diesen Gegenstand bewegt sich indessen nicht in dem alltäglichen Geleise der scholastischen Diskussion dieser Frage, sondern gibt eine Lösung, die nicht bloß von der Tradition der Thomistenschule sich entfernt, sondern auch den anderen damaligen Schulrichtungen fremd gewesen ist. Meister Eckhart vertritt hier Anschauungen über das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und Seienden, die uns in seinen bisher bekannten Schriften nicht, wenigstens nicht in dieser Form begegnen, die aber über umstrittene Lehrpunkte des großen deutschen Mystikers aufhellendes Licht ausstreuen. Wir erinnern uns aus der gegen Eckhart gerichteten Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona, daß dieser gegen Eckharts Lehre, daß Gott, die absolute Vernunft, kein Sein hat und kein Seiendes ist, entschieden Stellung nimmt. In der vorliegenden Quaestio nun hat Eckhart diese von seinem franziskanischen Gegner beanstandete Lehre mit einer Ausführlichkeit und Deutlichkeit dargelegt, daß über seine Auffassung kein ernsthafter Zweifel besteht. Es wird so die Untersuchung dieser Quaestio mehr oder minder Neuland der Eckhartforschung betreten. Wir haben hier gegenüber den deutschen Schriften unseres Mystikers den Vorteil, daß wir uns mit streng wissenschaftlichen scholastischen Quaestionen, mit literarischen Erzeugnissen der Pariser Lehr-tätigkeit befassen können, deren inhaltliche Deutung nicht so vielen Unklarheiten und Mißverständnissen ausgesetzt ist, wie dies bei mehr paränetisch eingestellten Schriften der Fall ist. Freilich ist der Text der Handschrift von Avignon stellenweise recht verderbt und sinnlos, aber der eigentliche Gedankengang und die wirkliche Anschauung Eckharts wird durch diese Textschwierigkeiten keineswegs getrübt und verschleiert. Schwieriger als die Feststellung der Lehre Eckharts wird deren Einfügung in die geschichtlichen Zusammenhänge sich gestalten.

<sup>1)</sup> S. Th. I., qu. 14, a. 4. S. c. g. I., 45. *Compend. theol.* c. 29 — 31.

Eckhart nimmt zunächst am Beginn der Quaestio den Standpunkt der Lehre des hl. Thomas von Aquin ein, indem er sogleich die Antwort auf die Frage so gibt: Es ist zu sagen, daß Sein und Erkennen in Gott sachlich und vielleicht auch logisch ein und dasselbe sind. In der Begründung dieser These beruft er sich ausdrücklich auf Thomas: Ich führe die Beweise hiefür an, die ich gesehen habe. Thomas bringt fünf Beweise in der Summa contra Gentiles und sechs in der Prima. Die Mitteilung über die Summa contra Gentiles ist richtig, es werden dort (I, 45) tatsächlich fünf Beweise für den Satz: Quod intelligere Dei est sua essentia entwickelt. Dagegen ist die Mitteilung über die Summa Theologiae unrichtig, da hier (I., qu. 14, a. 4) eigentlich nur ein Beweis, der allerdings aus den Elementen mehrerer Argumente zusammengefügt ist, vorgelegt wird. Die von Eckhart angeführten Beweise knüpfen hauptsächlich an die Summa contra Gentiles an. Als die gemeinsame Grundlage aller Beweise bezeichnet er die Lehre, daß Gott das allererste und allereinfachste Sein ist.

Das erste Argument Eckharts ist das folgende: Das Erkennen ist eine immanente, eine innenbleibende Tätigkeit. Alles aber, was im Ersten ist, ist das Erste. Also ist Gott sein Erkennen und sein Sein. Der nächste Beweis ist ebenso kurz gefaßt: In Gott ist kein Akzidenz, folglich ist in Gott Wesenheit und Sein ein und dasselbe. Da nun das Erkennen Gottes mit dem Wesen Gottes identisch ist, deshalb ist das göttliche Erkennen auch mit dem göttlichen Sein ein und dasselbe. Das hieran sich reihende dritte Argument ist in der Handschrift in einem so verstümmelten und sinnlosen Texte dargeboten, daß auch mit Hilfe der thomistischen Vorlagen eine Rekonstruktion nicht möglich ist. Das vierte Argument geht davon aus, daß in Gott keine passive Potenz, keine Zusammensetzung aus Potenz und Akt sich findet. Eine solche Zusammensetzung wäre aber gegeben, wenn nicht intelligere und esse in Gott identisch wären. Das nächste Argument stützt sich auf den Zweckgedanken. Jedes Ding ist für seine Tätigkeit da. Wenn nun in Gott das Erkennen vom Sein verschieden wäre, dann müßte es für Gott einen Zweck geben, der von ihm und dem, was er ist, verschieden ist. Das ist aber unmöglich. Denn der Zweck ist eine Ursache. Das Allererste aber hat keine Ursache. Auch ist das erste Sein ein unendliches Sein, ein infinitum, das mithin keinen finis hat. Das sechste und letzte Argument gibt einen Gedanken der Theologischen Summa des Aquinanten wieder: Das intelligere, das geistige Erkennen verhält sich zur species intelligibilis wie das Sein zur Form, zur Wesenheit. In Gott sind Wesenheit und species intelligibilis ein und dasselbe. Da nun in Gott Wesenheit und Sein identisch sind, deshalb sind in Gott Erkennen, Sein und Wesenheit absolut identisch.

Nachdem Eckhart so die thomistischen Beweise für die Identität von esse und intelligere in Gott entwickelt hat, bietet er eine eigene selbständige Beweisführung. Er bezeichnet diesen Beweis als einen Weg, den er anderswo gezeigt habe. Es ist uns leider dieser Text, auf den er sich hier beruft, nicht erhalten. Das Argument ist folgendes: Wenn auch homo und rationale, Mensch und vernunftbegabt vertauschbare Begriffe sind, so ist doch nicht deswegen ein Wesen, weil es vernunftbegabt ist, ein Mensch, sondern vielmehr umgekehrt, weil ein Wesen Mensch ist, deshalb ist es vernunftbegabt. Wenn nun das Sein vollkommen ist, dann wird durch das Sein alles innegehabt, alles Leben, Erkennen und Handeln und es ist nicht notwendig etwas hinzuzufügen, um irgend eine Tätigkeit zu vollziehen. Gonsalvus illustriert dies durch die Analogie des Feuers, wobei

freilich der verderbte Zustand des handschriftlichen Textes eine genaue Wiedergabe seines Gedankens nicht möglich macht. Er wird wohl sagen wollen: Wenn das Feuer durch seine Form alle seine Tätigkeiten restlos und vollkommen vollziehen könnte, dann wäre keine Zufügung, kein Einfluß von außen zum Zustandekommen dieser Tätigkeiten erforderlich. In Gott ist nun das Sein das Beste und Vollkommenste, der *actus primus*, die reinste Urwirklichkeit, alles Seienden Vollkommenheit, die alle Tätigkeit der Dinge bewirkt und ohne welche alles ein Nichts wäre. Deshalb, weil Gott in dieser Weise das absolut vollkommene Sein ist, bewirkt er durch sein Sein alles innerlich und unmittelbar und auch äußerlich in den Geschöpfen, jedoch so, daß jedes Ding auf seine Weise tätig ist. Auf diese Weise ist in Gott das Sein und das Erkennen identisch, da er durch das Sein selbst tätig ist und erkennt. Es sind dies Gedanken, die auf dem Boden der thomistischen Seinsmetaphysik stehen, welche die Abhängigkeit des endlichen Seins und Tätigseins vom vollkommensten göttlichen Sein, das mit dem göttlichen Tätigsein und Erkennen identisch ist, scharf hervorheben, ohne indessen das eigene Sein und Tätigsein des Geschöpflichen ganz in Gott aufgehen zu lassen. Wir werden so das *omnium perfectio omnes actus perficiens* deuten dürfen, da die Wendung: *quo sublato omnia nihil sunt* dem Geschöpflichen ein eigenes Sein zuteilen dürfte und da die Bemerkung, daß Gott innerlichst und unmittelbarst in den Geschöpfen wirkt „*suo tamen modo*“ die eigene Tätigkeit der Geschöpfe andeutet.

Indessen ist dieser Gedanken- und Beweisgang nicht die Lösung der Frage, die Eckhart in unserer Pariser Quaestio meint und geben will. Er reproduziert in diesem soeben entwickelten Beweise nur Darlegungen, die er anderswo gegeben hatte, geradeso wie er zuvor die Argumente des hl. Thomas in Form eines Referates zusammengestellt hatte. Seine jetzige eigene Ansicht legt er im folgenden Teile der Quaestio ausführlich dar. Es wird zweckmäßig sein, zuerst den Gedankengang Eckharts vollständig vorzuführen und daran erst die geschichtliche Untersuchung und sachliche Würdigung anzuschließen. Es würde, wenn der historische Kommentar sogleich den einzelnen Bestandteilen dieses Eckharttextes beigegeben würde, vielleicht der Gesamteindruck der Darlegungen Eckharts verwischt werden.

Meister Eckhart fährt weiter: Fürs Dritte zeige ich meine jetzige Anschauung, die dahin geht, daß Gott nicht deswegen, weil er ist, erkennt, sondern vielmehr deshalb, weil er erkennt, ist. Weil Gott *intellectus* und *intelligere*, Geist und Erkennen ist, deshalb ist gerade sein Erkennen selbst das Fundament seines Seins. Es heißt nämlich im Johannesprolog: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Es sagt der Evangelist nicht: Im Anfang war das Seiende (*ens*) und Gott war das Seiende. Das Wort ist durch sich ganz und gar auf den Intellekt gerichtet und im Intellekt als sprechendes oder gesprochenes Wort und nicht als ein Sein oder vermischtes Seiendes. Christus sagt Joh. 14, 6: Ich bin die Wahrheit. Die Wahrheit gehört zum Intellekt und schließt eine Relation in sich. Die Relation hat aber ihr ganzes Sein von der Seele und ist so ein reales Praedikament ähnlich wie die Zeit, welche, obschon sie ihr ganzes Sein von der Seele hat, nichtsdestoweniger eine *species* der realen Kategorie der Quantität ist. „Ich bin aber die Wahrheit“. Die Wahrheit gehört zum Intellekt wie auch das Wort. Es folgt im 1. Kapitel des Johannesevangeliums auf die Lehre vom Logos der Satz: *Omnia per ipsum facta sunt* (Joh. 1, 3), was so zu verstehen ist: Alles ist durch ihn gemacht, geschaffen worden, damit den geschaffenen Dingen nachher das Sein selbst zukomme. Deshalb

schreibt auch der Verfasser des *Liber de causis*: Das erste aller geschaffenen Dinge ist das Sein. Daher kommen wir, wenn wir zum Sein kommen, zum Geschöpf. Das Sein hat also zuerst die *ratio creabilis*, den Gesichtspunkt der Geschöpflichkeit an sich. Daher sagen manche, daß im Geschöpfe das Dasein auf Gott unter dem Gesichtspunkt der *causa efficiens*, hingegen die Wesenheit unter dem Gesichtspunkt der *causa exemplaris* bezogen wird. Die Weisheit aber, die zum Bereiche des Intellekts gehört, hat nicht in sich das Gepräge des Erschaffbaren, der Geschöpflichkeit. Und wenn man sagt, daß dies doch der Fall sei und man auf die Stelle *Ekkli. 24, 14*: *Ab initio et ante saecula creata sum* verweist, so kann man das *creata* im Sinne von *genita* auslegen. Ich aber sage anders so: *Ab initio et ante saecula creata sum* und deshalb ist Gott, der der Schöpfer ist und nicht erschaffbar ist, Intellekt und Erkennen und nicht ein Seiendes oder ein Sein.

Um dies zu beweisen, gehe ich von der Voraussetzung aus, daß das intelligere etwas Höheres ist als das *esse* und einer ganz anderen Ordnung angehört. Wir sagen nämlich alle, daß das Werk der Natur das Werk einer Intelligenz ist. Deshalb ist jedes Bewegende ein Intellekt oder läßt sich auf ein intelligentes Wesen zurückführen, von welchen es in seiner bewegenden Tätigkeit dirigiert wird. Und deshalb sind die geistbegabten Wesen vollkommener als die nichtgeistbegabten, vernunftlosen. Wie im Werden der Dinge das Unvollkommene die erste Stufe bildet, so endigt die Stufenleiter der Dinge beim Intellekt, beim intelligenten, beim denkenden Wesen. Und deshalb ist das Erkennen und Denken höher als das Sein.

Es halten aber manche entgegen, daß man das Sein, Leben und Erkennen doppelt betrachten kann. Einmal an und in sich und so ist das Frühere das Sein, hierauf kommt an zweiter Stelle das Leben und an dritter Stelle das Erkennen, oder aber in Bezug auf das am Sein, Leben und Erkennen teilhabende Subjekt und da steht an erster Stelle das Erkennen, hierauf folgt das Leben und zuletzt das Sein. Ich aber halte ganz und gar das Gegenteil für wahr. Im Anfange war nämlich das Wort. Dieses gehört aber ganz und ausschließlich zum Intellekt, so daß unter den Vollkommenheiten das intelligere die erste Stelle einnimmt, dann kommt das *ens* oder das *esse*. Im 3. Buche der *Metaphysik* wird gesagt, daß es im Bereiche des Mathematischen keinen Zweck und kein Gutes und infolgedessen kein Seiendes gibt, da ja das Seiende (*ens*) und das Gute (*bonum*) ein und dasselbe sind. Es heißt ferner im 6. Buche der *Metaphysik*: Gut und Böse ist in den Dingen, Wahr und Falsch in der Seele. Deswegen wird dort auch bemerkt, daß das Wahre, welches in der Seele ist, kein *ens*, auch kein *ens per accidens* ist, welches letzteres kein Seiendes ist, da es keine Ursache hat, wie ebenda ausgeführt wird. Das Sein in der Seele hat also als Sein in der Seele nicht die *ratio entis*, ist kein eigentlich Seiendes und gehört so einer dem Seienden gegenüberstehenden Ordnung an. Es verhält sich geradeso wie mit dem Bilde. Das Bild als solches ist kein Seiendes. Denn je mehr du seine Entität betrachtest, desto mehr führt es dich weg von der Erkenntnis des realen Gegenstandes, von welchem es das Bild ist. Ein anderes Analogon, worüber ich mich anderswo näher verbreitet habe, ist die *species intelligibilis*, das geistige Erkenntnisbild. Wenn diese *species*, welche in der Seele ist, die *ratio entis* an sich hätte, ein Seiendes wäre, so würde durch sie nicht das Ding erkannt, dessen *species*, dessen intentionales Abbild sie ist. Denn, wenn diese *species* die *ratio entis* an sich hätte, selbst eine Realität wäre, dann würde sie zur Erkenntnis von sich selbst führen und von der Erkenntnis

der Sache, deren species sie ist, wegführen. Alles, was zum Intellekt als solchem gehört, ist nicht ein Seiendes. Eckhart bringt nun ein Beispiel, dessen Sinn durch den schlechten Text der Handschrift etwas rätselhaft ist. Es wird wohl der Gegensatz zwischen dem Sein in unserer Seele, zwischen dem gedanklichen Sein und dem realen Sein damit illustriert sein, daß wir in unserem Denken wohl das Feuer ohne Wärme auffassen können, daß aber Gott kein Feuer erschaffen könnte, das nicht erwärmen würde. Schließlich weist er zur Widerlegung der Ansicht (*ymaginatio*), daß zuerst das Sein und dann erst das Leben und Erkennen komme, auf den Unterschied zwischen dem Wissen Gottes und unserem Erkennen hin. Unser Wissen unterscheidet sich vom Wissen Gottes dadurch, daß das Wissen Gottes die Ursache der Dinge ist, hingegen unser Wissen von den Dingen beursacht ist. Da nämlich unser Wissen unter dem Sein steht, von dem es beursacht ist und aus dem gleichen Grunde das Sein unter dem Wissen Gottes, von welchem es beursacht ist, steht, deshalb ist alles was in Gott ist, über das Sein selbst erhaben, ist reinstes lauterer Denken.

Eckhart führt noch eine Reihe von Gründen für seine These, daß Gott kein Sein hat, an. Daß Gott kein Seiendes ist und kein Sein hat, bewiese ich auch daraus, daß nichts formaliter in der Ursache und in der Wirkung sein kann, wenn die Ursache eine wahre Ursache ist. Gott aber ist die Ursache alles Seins. Also ist das Sein formaliter nicht in Gott. Und wenn du das Erkennen ein Sein nennen willst, so habe ich nichts dagegen. Ich behaupte aber nichtsdestoweniger, daß wenn in Gott etwas ist, was du ein Sein nennen willst, dies Gott zukommt durch das intelligere.

Ferner das Prinzip ist niemals das Prinzipiat (das aus dem Prinzip Hervorgehende) wie der Punkt nie die Linie ist. Und deshalb, weil Gott das Prinzip des Seins selbst oder des Seienden ist, ist er nicht ein Seiendes oder das Sein der Kreatur und ist nichts, was im Geschöpfe ist, in Gott außer wie in der Ursache und es ist dort nicht formaliter. Und deshalb, weil das Sein den Geschöpfen zukommt, ist es in Gott nur wie in der Ursache und darum ist Gott nicht das Sein, sondern die Reinheit des Seins (*puritas essendi*). Wie wenn nachts einer, der von jemand angerufen wird, der aber unerkannt bleiben und seinen Namen nicht nennen will, auf die Frage: Wer bist du? antwortet: Ich bins, so hat auch Gott, um zu zeigen, daß er die *puritas esse*, die Reinheit des Seins habe, gesagt: *Ego sum, qui sum*. Er hat nicht schlechtweg gesagt: *Ego sum*, sondern hinzugefügt: *Qui sum*. Gott kommt also das Sein nicht zu, außer du bezeichnest diese *puritas essendi*, diese Reinheit des Seins als Sein. Ferner die Potenz Stein ist kein Stein und auch der Stein, insofern er in seiner Ursache ist, ist nicht Stein und deshalb ist das *ens*, insofern es in seiner Ursache ist, kein *ens*. Da nun Gott die universale Ursache des Seienden ist, deshalb hat nichts, was in Gott ist, die *ratio entis an sich*, sondern alles in Gott ist Intellekt und Erkennen. Zum Wesen des Intellekts und des intelligere gehört es nicht, daß es eine Ursache habe, wie es zum Begriffe des *ens* gehört, daß es beursacht sei. Und im Erkennen selbst ist alles virtuell wie in der höchsten Ursache von allem enthalten.

Weiterhin in all dem, was zueinander im Verhältnis der Analogie steht, ist das, was in dem einen der analogen Dinge ist, formaliter nicht in einem anderen. Die Gesundheit ist allein formaliter im Lebewesen, in der Nahrung oder im Urin ist nicht mehr von der Gesundheit als wie in einem Steine. Da nun alles Verursachte ein Seiendes ist, deshalb ist nicht formaliter ein *ens*.

In den nächstfolgenden Darlegungen beruft sich Eckhart auf eine uns nicht erhaltene Quaestio über das Verhältnis von Sein und Akzidens. Er fährt weiter: Wie ich anderwärts angeführt habe, sind die Akzidenzien in ihrem Verhältnis zur Substanz, welche formaliter ein Seiendes ist und der formaliter das Sein zukommt, aufzufassen. Die Akzidentien sind deshalb selber nicht etwas Seiendes und geben auch der Substanz kein Sein. Das Akzidenz ist ganz gut Quantität oder Qualität und gibt ein esse quantum und esse quale, ein kurzes oder langes, ein weißes oder schwarzes Sein, aber die Akzidenzien geben nicht ein Sein und sind nichts Seiendes. Man kann auch nicht sagen, daß sie durch eine beziehungsweise akzidentelle Hervorbringung entstehen und daß sie infolgedessen ein ens secundum quid, ein beziehungsweise Sein sind. Ich habe nämlich gelernt: Wenn aus einer weniger formalen Substanz eine mehr formale Substanz entsteht, dann ist eine generatio schlechthin (generatio simpliciter) gegeben. Wenn aber das Umgekehrte der Fall ist, dann ist eine generatio secundum quid gegeben. Wenn aber etwas von einem akzidentellen Zustand in einen anderen akzidentellen Zustand verwandelt wird, so habe ich gelernt, daß es sich hier nicht um eine generatio secundum quid, sondern um eine alteratio (*ἀλλοίωσις*) handle. Und deswegen spreche ich den Akzidenzien das nicht ab, was ihnen gehört und will ihnen aber auch nicht zuteilen, was ihnen nicht gehört. Aber ich sage auch, daß Gott das Sein nicht zukommt und daß er nicht ein Seiendes, sondern etwas Höheres als das Seiende ist.

Und so sage ich auch, daß Gott das Sein nicht zukommt und daß er nicht ein Seiendes ist, sondern etwas Höheres als das Seiende ist. Gleichwie Aristoteles sagt, daß der Gesichtssinn farblos sein müsse, um alle Farben wahrnehmen zu können und der Intellekt von allen natürlichen Formen frei sein müsse, um alle Naturformen geistig erfassen zu können, so entferne ich von Gott das Sein selbst, damit er die Ursache alles Seins sein und alles in sich voraushaben kann. Es wird infolgedessen von Gott nicht negiert, was ihm gehört, sondern nur negiert, was ihm nicht gehört. Diese Negationen bedeuten, wie Johannes von Damaskus bemerkt, die Überfülle der Affirmation. Ich verneine also nichts von Gott, was ihm wesenhaft zukommt. Ich sage nämlich, daß Gott alles als die Ursache und Wurzel alles Seienden, alles in Reinheit und Vollkommenheit umfassender und weiter in sich vorausbesitzt. Das wollte auch Gott mit den Worten: Ego sum qui sum kundgeben. Soweit der Gedankengang Eckharts.

Um diesen Text richtig beurteilen und in seiner Tragweite für die Eckhartforschung überhaupt würdigen zu können, müssen wir eine Reihe erklärender geschichtlicher Bemerkungen, die vor allem durch die angebrachten Zitate veranlaßt sind, hier einfügen. Für seine These, daß Gott nicht deswegen erkennt, weil er ist, sondern deswegen ist, weil er erkennt und daß seine Erkenntnis das Fundament seines Seins ist, beruft sich Eckhart auf den Anfang des Johannesevangeliums, wo es heiße: im Anfang war das Wort und das Wort war Gott und nicht im Anfang war das Seiende und Gott war das Seiende. Darnach erscheine Gott als absoluter Gott und nicht als etwas Seiendes. Diese Deutung war den mittelalterlichen Erklärern des Johannesevangeliums gänzlich fremd. In seinem aus späterer Zeit stammenden Kommentar zum Ekklesiastikus, der einen Bestandteil seines Opus tripartitum bildet, verwertet Meister Eckhart diese Stelle des Johannesprologes, um die Priorität der Idee eines Dinges gegenüber dem realen Dinge selbst zu erweisen, ohne aber in Gott selbst den Intellekt vor und über das Sein zu stellen oder gar Gott das Sein

abzusprechen:<sup>1)</sup> Initium siquidem rei cuiuslibet est ratio ipsius. Ratio siquidem rei prior est et prestantior re ipsa utpote principium et causa illius. Ideo Joannes: In principio erat Verbum. Grecus habet logos, qui est ratio, et sic ratio semper prior est ipsa re in re ipsa lucens, non comprehensa, sed comprehendens rem ipsam. Ähnlich wie im Kommentar zum Ekklesiastikus äußert sich Eckhart auch in seinem ungedruckten Kommentar zum Johannesevangelium<sup>2)</sup>: Secundo notamus, quod ratio duplex accipitur. Est enim ratio a rebus accepta sive abstracta per intellectum et hec est rebus posterior a quibus abstrahitur. Est et ratio rebus prior causa rerum, ratio quam diffinitio indicat et intellectus accipit in ipsis principiis intrinsecis et hec est ratio de qua nunc est sermo. Propter quod et logos ratio scilicet est in principio. In principio inquit erat Verbum.

Weiterhin stützt sich Eckhart für seine Lehre, daß in Gott das Erkennen das Fundament des Seins ist, auf die Stelle Joh. 14, 6: Ego sum veritas, in dem er die Wahrheit als etwas zum Bereiche des Intellectes und nicht des Seins Gehörendes hervorhebt. Thomas von Aquin hat zwar auch gelehrt, daß die Wahrheit im urteilenden Intellect sich findet, hat aber auch neben und vor dieser logischen Wahrheit eine ontologische Wahrheit, eine Wahrheit des Seins vertreten und zugleich die ontische Grundlegung der Wahrheit des Denkens betont.<sup>3)</sup> Eckhart benützt in diesem Zusammenhange auch das Analogon von der Zeit, welche nach seiner Ansicht ihr ganzes Sein von der Seele hat. Diese Auffassung von der Irrealität der Zeit begegnet uns auch in der zweiten der Quaestionen Eckharts im Cod. Vat. lat. 1086 fol. 222<sup>r</sup>, wo die Zeit deshalb, weil sie Zahl ist, als irreal bezeichnet wird: Tempus etiam quia numerus nihil est. Desgleichen vertritt Eckhart auch noch in seiner Antwort auf die erste Kölner Anklageschrift vom Jahre 1326 die Irrealität der Zeit:<sup>4)</sup> Est autem verior et subtilior intellectus, quare deus non est in tempore nec quidquid habet facere cum tempore, quia tempus non est, ut patet ex Philosopho, Commentatore et Augustino. Mit Recht bemerkt hier der Herausgeber der lateinischen Rechtfertigungsschrift Meister Eckharts P. Augustin Daniels, daß die Berufung Eckharts auf Aristoteles, Averroes und Augustinus irreführend ist. Die mehrfach gemachten Versuche, die aristotelische Zeitlehre der idealistischen Zeittheorie Kants nahezurücken, ist mit Recht von E. Zeller, Brandis und G. Wunderle zurückgewiesen worden. Das Gleiche gilt von der wesentlich aristotelisch gerichteten Zeitlehre des hl. Thomas, wie die Untersuchungen von Nys, Bemelmans u. a. dargetan haben. Augustinus, über dessen Zeitlehre wir keine neue Untersuchung besitzen, hat wohl das psychologische Element des Zeitbegriffes herausgearbeitet, aber dabei keineswegs die objektive Seite geleugnet. Eckhart hat in seiner Auffassung der Zeit demjenigen, was die Scholastik als ens rationis cum fundamento in re bezeichnet, keine Stelle eingeräumt. O. Karrer erklärt die Äußerung Eckharts in seiner Rechtfertigungsschrift also<sup>5)</sup>: „Ich verstehe Eckhart so: Wenn Gott der actus purus in umfassendem ewigen Jetzt ist, so wirkt er zwar endliche Dinge der Zeit, aber so, daß deren Sein und Zeit stets nur ex Ipso, per Ipsum, in Ipso ist (um eckhartisch zu reden). Außer dem göttlichen Sein ist kreatürliches Sein nichts; außer der Ewigkeit ist Zeit nichts.“ Diese Deutung

<sup>1)</sup> Denifle, Archiv II, 579.

<sup>2)</sup> Cod. Cus. 21 fol. 89<sup>r</sup>.

<sup>3)</sup> S. Th. I qu. 16. De Verit. qu. 1.

<sup>4)</sup> Daniels 49, 26.

<sup>5)</sup> O. Karrer, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift 165.

trifft jedenfalls für die Lehre Eckharts, wie sie in der Quaestio der Handschrift von Avignon vorliegt, nicht zu, da hier einmal in Gott das Sein verneint wird und sodann ausdrücklich bemerkt ist, daß die Zeit ihr ganzes Sein von der Seele hat. Auch für die vatikanische Quaestio trifft diese Erklärung nicht zu, da hier die Irrealität der Zeit aus dem in der Begriffsbestimmung der Zeit gegebenen Moment der Zahl, die kein Sein hat, begründet wird.

Eine sehr wichtige Beweisstelle, welche Eckhart für seinen Satz, daß in Gott das Erkennen das Fundament des Seins ist, anführt, ist der Satz aus dem Liber de causis:<sup>1)</sup> Prima rerum causatarum est esse. Er folgert aus diesem Satze sofort, daß, wenn wir zum Sein kommen, wir auch zum Geschöpflichen kommen, daß die Geschöpflichkeit, die ratio creabilis ein Wesenselement des Seins ist. Damit wäre dieser Satz, welcher die vierte These des Liber de causis ist, ein Zeugnis für die Lehre Eckharts, daß Gott, weil Schöpfer und unerschaffbar, kein Sein hat und kein Seiendes ist. Ist nun diese Deutung und Verwertung des Zitates aus dem Liber de causis gerechtfertigt? Der Text selber gibt zu dieser Auslegung keine Veranlassung. Der ganze Satz lautet: Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud. Aus diesem Texte wie auch aus der darauffolgenden Erklärung und Begründung läßt sich in keiner Weise folgern, daß das Seiende erst mit dem Geschaffenen beginnt und daß vor dem geschaffenen Sein überhaupt kein Seiendes besteht, somit das allem Geschaffenen vorausgehende göttliche Wesen nichts Seiendes ist und kein Sein besitzt. Diese These des Liber de causis ist vielmehr dem ganzen Kontext nach dahin zu verstehen, daß das Sein als die Grundbestimmtheit alles Geschöpflichen, als das im Bereiche des Geschöpflichen Erste auch zuerst geschaffen ist. Davon, daß das Sein nur in der Sphäre des Geschaffenen sich findet und daß Gott kein Sein zukommt, ist in dieser vierten These des Liber de causis keine Rede.

Während Meister Eckhart zuerst den Satz ausspricht, daß in Gott das Erkennen, das Fundament des Seins ist, kleidet er im weiteren Verlaufe seine eigentliche Ansicht in die Form: Gott der Schöpfer und Unerschaffbare ist ganz Intellekt und Erkennen und er ist nichts Seiendes und hat auch kein Sein. Die Voraussetzung dieser These ist die Anschauung, daß das intelligere etwas Höheres ist und einer ganz anderen Ordnung angehört als das Sein. Eckhart verläßt hier die Bahnen der thomistischen Seinsmetaphysik, welche das Sein vor das Wahre und Gute, vor die Werte stellt und auch Geistigkeit und Erkenntniskraft ontisch aus der Immaterialität und damit aus Seinsvollkommenheiten ableitet, sowie auch das sittlich Gute aus der Seinsordnung begründet. Gegenüber der allgemeinen scholastischen Lehre, daß zuerst das Sein, dann das Leben und das Denken komme, vertritt er abermals mit Berufung auf den Anfang des Johannesevangeliums die Auffassung, daß das intelligere unter den Vollkommenheiten die erste Stelle einnimmt und daß dann erst in zweiter Linie das ens oder das esse folgt.

Zur Begründung dieser Lehre beruft er sich auf eine Stelle der aristotelischen Metaphysik, wonach es im Bereiche des Mathematischen keinen Zweck und kein Gutes gibt und folglich auch kein ens gibt, da das Gute und das Seiende ein und dasselbe sind. Eckhart leugnet damit die Realität des Mathematischen und verweist so die geistigen Inhalte, die mathematischen Inhalte in das Reich des Nichtseienden. Seine Berufung auf Aristoteles

<sup>1)</sup> O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen „Liber de causis“, Freiburg 1882, 164.

zeigt sich alsbald als unberechtigt und als eine merkwürdige Form einer Textinterpretation, wenn wir den Aristotelestext selber gegenüberstellen. Aristoteles schreibt im 3. Buch der Metaphysik 2. Kapitel also<sup>1)</sup>: „Wie sollte es wohl einer Wissenschaft zukommen, die verschiedenen Ursachen zu erkennen, da diese nicht entgegengesetzt sind? Dazu kommt, daß sich in vielen seienden Dingen nicht alle Arten der Ursachen finden. Denn wie ist es möglich, daß sich das Prinzip der Bewegung oder die Natur des Guten in dem Unbeweglichen finde, da ja jedes, was an sich und nach seiner eigenen Natur gut ist, ein Zweck und insofern Ursache ist, als um seinetwillen das andere wird und ist. Der Zweck aber und das Weswegen Zweck einer Handlung ist und jede Handlung mit Bewegung verbunden ist? Darum kann sich also in dem Unbeweglichen dieses Prinzip und das Gute an sich nicht finden. Daher wird auch in der Mathematik nichts aus dieser Ursache bewiesen, und kein Beweis geht darauf zurück, daß es so besser und schlechter sei, vielmehr tut niemand dabei derartiger Verhältnisse dabei auch nur Erwähnung.“ Es ist sonach in diesem Aristotelestext davon, daß das Mathematische nichts Seiendes ist, gar keine Rede und Eckhart macht von dieser Stelle für seine eigene Ansicht in ebenso willkürlicher Weise Gebrauch wie von der 4. These des Liber de causis. Auch E. Rolfes hat eine ähnliche Deutung versucht.<sup>2)</sup> Danach hätte Aristoteles sagen wollen, daß die unbeweglichen Dinge nicht das Prinzip der Bewegung und auch nicht etwas Gutes sein können. Aristoteles hat aber nur dartun wollen, daß gewisse Arten des Seienden nicht alle Arten von Ursachen als ihre Prinzipien haben können, er hat nur zeigen wollen, daß für das Unbewegliche und das Mathematische der Zweck und das Gute nicht als Prinzipien in Betracht kommen, er hat aber keineswegs behauptet, daß das Unbewegliche und das Mathematische nicht selber als Zweck oder als Gutes in Betracht kommen. Eckhart hat hier an den aristotelischen Text, den er nicht richtig aufgefaßt hat, den scholastischen Satz: *ens et bonum convertuntur* angefügt und dann die Irrealität des Mathematischen erschlossen. Eckhart hätte im Kommentar des hl. Thomas zur aristotelischen Metaphysik eine ausführliche und richtige Erklärung der in Frage kommenden Textstelle finden können.<sup>3)</sup> Mit der Frage *utrum in mathematicis sit bonum* hat sich auch Siger von Brabant in seiner Metaphysik befaßt. Er nimmt in der Frage, ob in *mathematicis* sich ein *bonum* findet, eine mehr vermittelnde Stellung ein: *Ideo dico quod est ibi bonum, tamen consideratur ut abstractum a ratione boni* (Clm. 9559 fol. 99<sup>v</sup>). Von einer Irrealität des Mathematischen ist beim Führer des Pariser Averroismus keine Rede.

Eckhart verwendet für seine Lehre, daß das Erkennen vor und über dem Sein stehe, noch eine weitere Stelle aus dem 6. Buche der Metaphysik. Es heißt im 6. Buch der Metaphysik: das Gute und Schlechte ist in den Dingen, das Wahre und Falsche in der Seele. Und deswegen wird dort auch gesagt, daß das Wahre, welches in der Seele ist, nicht ein *ens*, auch nicht ein *ens per accidens* ist. Dieses ist kein Seiendes, da es, wie ebenda gesagt wird, keine Ursache hat. Eckhart folgert daraus, daß das Sein in der Seele als solches nicht die *ratio entis* hat, überhaupt nichts Seiendes ist, ja einer dem Seienden gegenüberstehenden Ordnung angehört. Gibt nun der aristotelische Text zu dieser Schluß-

<sup>1)</sup> Bonitz, Aristoteles Metaphysik, Berlin 1890, 38 f.

<sup>2)</sup> G. Colle, Aristote. La Métaphysique. Traduction et commentaire, Louvain-Paris II 1922, 212.

<sup>3)</sup> In Metaph. III lect. 4.

folgerung die genügende Handhabe? Aristoteles sagt im 4. Kapitel des 6. Buches:<sup>1)</sup> „Denn das Falsche und Wahre liegt nicht in den Dingen, so daß etwa das Gute wahr und das Böse zugleich falsch wäre, sondern im Denken, bei den einfachen Dingen und im Was nicht einmal im Denken. Was nun also über das in diesem Sinne Seiende und Nichtseiende zu untersuchen ist, das wollen wir später erwägen. Da nämlich die Verbindung und Trennung im Denken stattfindet und nicht in den Dingen, und was in dieser Bedeutung als wahr seiend ist, verschieden ist von dem im eigentlichen Sinne Seienden (denn ein Was oder eine Qualität oder eine Quantität oder sonst etwas derart ist es, was das Denken verbindet und trennt) so wollen wir das accidentelle Seiende und das als wahr Seiende angeben. Denn des einen Ursache ist unbestimmt, des anderen Ursache ist eine gewisse Affektion des Denkens und beide gehen auf die noch übrige Gattung des Seienden und zeigen nicht noch außerdem eine andere Wesenheit des Seienden.“ Ich brauche nicht weiter darzutun, daß auch in diesem Falle das, was Eckhart als aristotelische Lehre ausgibt und verwertet, sich bei Aristoteles nicht findet. Auch hier hätte Eckhart im Metaphysikkommentar des Aquinaten eine zuverlässige Darstellung und Erklärung des aristotelischen Textes finden können.<sup>2)</sup> Die unmittelbar an dieses Aristoteleszitat sich anschließenden Darlegungen Eckharts über die Irrealität des Bildes und der species intelligibilis können wir hier übergehen, da bei der ideengeschichtlichen Analyse der zweiten Quaestio Eckharts in der Handschrift von Avignon, welche sich ex professo mit der Irrealität des im Intellekt Seienden, des ens in anima befaßt, näher die Rede sein wird.

Eckhart geht nun daran, seine These, daß Gott nichts Seiendes ist, kein Sein hat, sondern lauterstes Denken ist, mit spekulativen philosophischen Gründen zu stützen. Das erste Argument entnimmt er aus dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. In Gott kann nicht etwas Seiendes sein und Gott kann kein Sein besitzen, weil nichts formaliter in der Ursache und im Verursachten ist, wenn die Ursache eine wahre Ursache ist. Gott ist die Ursache alles Seins. Also ist das Sein nicht formaliter in Gott. Ähnlich lautet das daran sich schließende Argument aus dem Verhältnisse zwischen Prinzip und Prinzipiat. Weil Gott das Prinzip alles Seienden und des Seins selbst ist, deshalb ist Gott nicht selber ein Seiendes oder das Sein der Kreatur. Nichts was im Geschöpfe ist, ist in Gott außer wie in der Ursache und es ist in Gott nicht formaliter. In diesen Gedankengängen entfernt sich Meister Eckhart von der thomistischen Metaphysik der Ursachen. Wenn er sagt, daß nichts formaliter in der Ursache und im Verursachten sein kann, wenn es sich um eine wahre Ursache handelt, so ist darauf im Sinne der thomistischen Lehre mit einer Unterscheidung zu antworten.<sup>3)</sup> Die Wirkung als Wirkung ist nicht formaliter, sondern nur virtualiter in der Ursache, aber die im Verursachten ausgedrückte Vollkommenheit ist formaliter in der Ursache. Was an Vollkommenheit in der Wirkung vorhanden ist, muß sich auch in der bewirkenden Ursache finden entweder in demselben Sinne, wenn es sich um ein synonymes Agens (causa univoca) handelt, wie wenn z. B. ein Mensch wieder einen anderen Menschen erzeugt, oder in einer höheren vorzüglicheren Weise, wenn es sich um ein homonymes Agens handelt, so ist in der Sonne die Ähnlichkeit mit all dem enthalten, was durch die Wirkungsweise der Sonne hervorgebracht wird. In dem zweiten Sinne existieren,

<sup>1)</sup> Bonitz a. a. O. 122.

<sup>2)</sup> In Metaph. VI lect. 4.

<sup>3)</sup> S. Th. I qu. 4 a 2, qu. 13 a. 11. I Sent. dist. 8 qu. 1 a. 1.

wie Thomas weiter ausführt, in Gott der ersten Ursache aller Dinge die Vollkommenheiten der Dinge derselben in eminenter Weise voraus. Garrigou-Lagrange O. Pr., einer der besten Kenner der thomistischen Metaphysik, legt als thomistische Lehre dar, daß die höchsten und ersten Begriffe, welche in sich keine Unvollkommenheiten besagen, wie die Begriffe des Seins, der Einheit, Wahrheit, Güte, Intellekt, Wille, Ursache auf Gott im eigentlichen Sinne und formaliter Anwendung finden, wenn sie bei Gott auch diese Vollkommenheiten auf eine ganz andere von den Bedingtheiten des Endlichen losgelöste und ins Unendliche gesteigerte Weise ausdrücken.<sup>1)</sup>

Mit seiner Behauptung, daß Gott nichts Seiendes ist und kein Sein hat, tritt Meister Eckhart auch in Gegensatz zu der in der Patristik und Scholastik traditionellen Deutung und Verwertung der Stelle Exod. 3, 13, wo nach dem Vugatertext auf die Frage des Moses: Si dixerint mihi quod est nomen eius? quid dicam eis? Jahwe antwortet: Sic dices eis: qui est misit me ad vos. Dieser Bibeltext wurde von der Patristik, Scholastik und Mystik als Offenbarung des Wesensnamens Gottes aufgefaßt und leuchtete wie ein führender Stern auch über den philosophischen Darlegungen, welche das metaphysische Wesenskonstitutiv Gottes im ipsum esse subsistens, im reinsten subsistenten Sein sahen und aus dieser Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens alle Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes ableiteten. Thomas von Aquin z. B. hat in einem eigenen Artikel (S. Th. I qu. 13 a. 11) die Frage behandelt: Utrum hoc nomen, qui est, sit maxime nomen Dei proprium und als einen großen Leit- und Grundgedanken seiner spekulativen Gotteslehre den Satz ausgesprochen:<sup>2)</sup> Ex hoc, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Tatsächlich hat er auch alle Eigenschaften Gottes aus dem Begriff des absoluten reinsten mit keiner Potenzialität vermischten Seins, des actus purus abgeleitet. Auch die mittelalterlichen Mystiker, wie z. B. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Heinrich Seuse, Katharina von Siena u. a. teilen die gleiche Auffassung vom Wesen Gottes. Meister Eckhart sucht seine von der ganzen vorhergehenden Scholastik und Mystik abweichende Auffassung durch eine merkwürdige Umdeutung dieses maßgebenden Bibeltextes zu rechtfertigen. Nach dieser Interpretation hat Gott sich hier überhaupt nicht als den Seienden geoffenbart. Wie wenn nachts einer, der von einem anderen angerufen wird, der aber unerkant bleiben und seinen Namen nicht nennen will, auf die Frage: Wer bist du? antwortet: Ich bins, so hat auch Gott, um zu zeigen, daß er die Reinheit von allem Sein in sich habe, gesagt: Ego sum qui sum. Damit ist allerdings in diesen biblischen Text der der gewöhnlichen Deutung entgegengesetzte Sinn hineingetragen und gewaltsam eine Übereinstimmung zwischen der Lehre Eckharts und diesem klassischen Schrifttext herbeigeführt. Wir sehen, daß unser Autor mit der Deutung und Verwertung von Schrifttexten ebenso willkürlich verfährt, wie in der Benützung von Stellen aus dem Liber de causis und aus Aristoteles. In seinem späteren Opus tripartitum bei der Erklärung der Exodusstelle hat Meister Eckhart die obige sonderbare Deutung aufgegeben.<sup>3)</sup> Er hat ja auch nicht mehr, wie die von Denifle edierten Texte bezeugen, die Ansicht vertreten, daß Gott nichts Seiendes ist.

<sup>1)</sup> R. Garrigou-Lagrange O. Pr., Dieu. Son existence sa nature, Paris 1919, 198 ff.

<sup>2)</sup> S. Th. I qu. 4 a. 2 ad 3<sup>m</sup>.

<sup>3)</sup> Denifle, Archiv II, 559.

Das nächste Argument Meister Eckharts ist eigentlich dem Grundgedanken nach von den vorhergehenden nicht verschieden. Die Potenz Stein ist kein Stein und es ist auch der Stein, insofern er in seiner Ursache ist, nicht ein Stein. Es ist deshalb das ens, insofern es in seiner Ursache ist, kein ens. Da nun Gott die universale Ursache des Seienden ist, deshalb hat nichts was in Gott ist, die ratio entis an sich, sondern alles in Gott ist Intellekt und Erkennen. Zum Wesen des Intellekts und des intelligere gehört es, daß es keine Ursache habe, wie es zum Begriff des ens gehört, daß es beursacht sei. Im Erkennen selbst ist virtuell alles, was beursacht ist. In diesen Darlegungen ist zweierlei beachtenswert. Einmal leugnet hier Eckhart die Realität des potentiellen und virtuellen Seins und steht damit im Widerspruch zu einer Fundamentallehre der aristotelisch-thomistischen Metaphysik, wonach das Sein durch Potenz und Akt geteilt wird und so die Potenz eine real physische und metaphysische Realität ist.<sup>2)</sup> Sodann ist bemerkenswert, daß Eckhart hier ganz allgemein dem Intellekt und dem intelligere die Eigenschaft des Nichtbeursachtseins zuteilt, ohne einen Unterschied zwischen dem göttlichen und dem endlichen Intellekt zu machen. Wir erinnern uns noch aus der Streitschrift des Gonsalvus de Vallebona, daß dieser dem Meister Eckhart die Zuteilung an sich göttlicher Attribute an den geschaffenen Intellekt vorhält und als Irrtum rügt. Weiterhin ist diese Lehre, daß zum Wesen des Intellekts und des intelligere das Nichtbeursachtsein gehöre, von grundlegender Bedeutung für die Beurteilung der vielumstrittenen Lehre Eckharts vom unerschaffenen Seelengrund. Wir werden weiter unten bei der Behandlung dieser Lehre darauf zurückkommen müssen.

Eckhart entwickelt noch ein Argument für seine These, daß Gott nicht ein Seiendes ist und kein Sein besitzt. In all dem, was zueinander im Verhältnis der Analogie steht, ist das, was in einem der analogen Dinge ist, nicht formaliter in einem anderen. Die Gesundheit ist allein formaliter im Lebewesen, in der Nahrung oder im Urin findet sich nicht mehr von der Gesundheit als wie in einem Steine. Da nun alles Verursachte formaliter ein Seiendes ist, deshalb wird Gott formaliter kein ens sein. Meister Eckhart benützt hier zum Beweis seiner These die scholastische Lehre von der Analogie des Seins, die sich unter aristotelischem und neuplatonischem Einflusse ausgebildet hatte und an deren Ausgestaltung auch die Philosophie der Pariser Artistenfakultät einen bisher noch nicht untersuchten Anteil genommen hat. Gerade in der Zeit, da Meister Eckhart in Paris zum erstenmale lehrte und diese Quaestio verfaßte, begann dieses Problem von der Analogie des Seins in den Mittelpunkt des philosophischen und theologischen Interesses zu treten. Mit dem Namen des Duns Scotus, der bald darauf als Professor in Paris auftrat, ist die Kontroverse, ob das Sein von Gott und den Geschöpfen im eindeutigen univoken oder im analogen Sinne ausgesagt wird, verknüpft. Allerdings ist das Werk *De rerum principio*, in welchem man diese skotistische Lehre besonders ausgeprägt fand, ein Werk des Franziskaners Vitalis de Furno. Um diese Zeit schrieb auch der Dominikaner Petrus de Suttona seine Schrift *De univocatione entis*, die im Cod. Ottobon. lat. 205 erhalten ist. Ich kann auf diese Kontroverse, über welche die Forschungen von E. Longpré neues Licht verbreiten werden, nicht eingehen, zumal der Text Meister Eckharts dazu keine Veranlassung gibt. Eckhart benützt die Lehre von der Analogie des Seins, um darzutun, daß in Gott kein Sein ist. Nach seiner Auffassung ist, wenn ein Begriff von mehreren Dingen im

<sup>2)</sup> Vgl. Noële Maurice-Denis, *L'Être en puissance d'après Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922.

analogen Sinne ausgesagt wird, der Inhalt dieses Begriffes nur in einem einzigen dieser Dinge formaliter enthalten. Er verwendet zur Erläuterung ein schon in der aristotelischen Metaphysik verwertetes Beispiel<sup>1)</sup>, nämlich den Begriff der Gesundheit, der im analogen Sinne vom Lebewesen, von der Nahrung und vom Urin ausgesagt wird, der aber nur im Lebewesen sich realisiert findet. Ähnlich ist das Sein, das von Gott und den Geschöpfen im analogen Sinne ausgesagt wird, formaliter nur in den verursachten Dingen, nicht aber in Gott. Wie ist nun dieser Gedankengang Meister Eckharts vom Standpunkt der Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Analogie des Seins zu beurteilen? Diese Frage ist um so mehr am Platze als in neuester Zeit O. Karrer<sup>2)</sup>, der natürlich unseren Text nicht kennen konnte, eine von der Deutung eines so großen Forschers, wie H. Denifle, abweichende in die Linie der thomistischen Auffassung fallende Erklärung der Analogielehre Eckharts gegeben hat. Ich kann natürlich von der thomistischen Analogielehre, einem der schwierigsten Punkte der Philosophie des Aquinaten, nur das zum Verständnis unseres Gedankenganges unbedingt Notwendige hier einfügen.<sup>3)</sup> Die Analogie vereinigt als Mittelding zwischen Eindeutigkeit (*δμῶνυμον*, univocum) und Mehrdeutigkeit (*συνῶνυμον*, aequivocum) Verschiedenheit, Ungleichheit und Übereinstimmung, Ähnlichkeit in sich. Es gibt zwei Hauptformen der Analogie, die *analogia attributionis* und die *analogia proportionalitatis*. Bei der *analogia attributionis* bezieht sich der mit dem gemeinsamen analogen Worte ausgedrückte Begriff zwar auf alle analogen Glieder, aber der objektive Inhalt dieses Begriffes ist nur in einem einzigen Gliede realisiert. Das klassische Beispiel hierfür ist das soeben als aristotelisch gekennzeichnete auch von Eckhart verwertete Analogie der Gesundheit. Die Gesundheit ist in Wirklichkeit formaliter als Gesundheit nur im leiblichen Organismus, während die Nahrung nur als Ursache der Gesundheit und der Urin als Symptom des Gesundheitszustandes gesund genannt werden können. Die weiteren Unterabteilungen der *analogia attributionis* kommen für uns hier nicht in Betracht. Die *analogia proportionalitatis* ist dann gegeben, wenn für mehrere Dinge ein gemeinsamer Name gebraucht wird und der damit ausgedrückte Begriff in den analogen Dingen in einem verhältnismäßig ähnlichen Sinne realisiert ist. Es gibt eine metaphorische Proportionalität, wenn z. B. der Löwe als der König der Tiere bezeichnet wird oder von lachenden Wiesen und Feldern die Rede ist. Für uns kommt nur die Analogie der eigentlichen Proportionalität in Betracht. Es wird hier gradeso

<sup>1)</sup> Metaph. IV, 2 (1003 a. 33).

<sup>2)</sup> O. Karrer, Meister Eckhart 273—292.

<sup>3)</sup> Zur Lehre des hl. Thomas von der Analogie vgl. J. Bittremieux, *De analogica nostra cognitione Dei*, Lovanii 1913. Balthasar, *L'être et les principes metaphysiques*, Louvain 1914, 46—95. Garrigou-Lagrange O. Pr., *Dieu. Son existence, sa nature* 198—223, 528—589. Blanche O. Pr., *La notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* X (1921), 169—194. Ramirez O. Pr., *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, Madrid 1922. Eine ausführliche ältere Darstellung der thomistischen Lehre von der Analogie des Seins gibt der anfangs des 15. Jahrhunderts schreibende englische Dominikaner Thomas Claxton: *Utrum ens sit univocum ad decem predicamenta et etiam Deo et creature*. Cod. B 6 340 fol. 122<sup>r</sup>—128<sup>v</sup> der Biblioteca nazionale zu Florenz. In Quaestionen zur aristotelischen Metaphysik, die im Cod. Vat. lat. 2173 überliefert sind und den Kreisen der Pariser Artistenfakultät des 13. Jahrhunderts angehören — einige dieser Quaestionen haben Heinrich von Brüssel, über den ich in anderem Zusammenhange handeln werde, zum Verfasser — ist fol. 103<sup>v</sup>—105<sup>r</sup> die Frage behandelt: *Utrum ens ist unius rationis*. Auf den Einfluß, den gerade die Philosophie der Artistenfakultät in der Frage von der Analogie des Seinsbegriffes ausgeübt hat, kann ich hier nicht näher eingehen.

wie bei der *analogia attributionis* der mit dem gemeinsamen Worte ausgedrückte Begriff auf alle Glieder der Analogie bezogen. Aber es besteht gegenüber der *analogia attributionis* der Unterschied, daß bei der eigentlichen *analogia proportionalitatis* der durch das gemeinsame Wort ausgedrückte Begriffsinhalt nicht in einem einzigen, sondern in allen Gliedern der Analogie auf eine ein Verhältnis der Ähnlichkeit begründende Weise realisiert ist. Als Beispiel wird hier der Begriff des Sehens verwertet, der sowohl im sinnlichen Sehen, im Sehakt des leiblichen Auges wie auch in der Tätigkeit des Verstandes im Sinne der Wahrnehmbarmachung, der Gegenwärtigsetzung eines Gegenstandes sich verwirklicht findet. Wenn wir nun nach dieser kurzen Darlegung der Analogielehre des hl. Thomas auf den Text von Meister Eckhart zurückgreifen, so bemerken wir sogleich schon auf Grund des Beispiels von der Gesundheit, daß hier nur die *analogia attributionis* Verwendung findet. In der Auffassung dieser Analogie stimmt Eckhart mit dem hl. Thomas überein, der I. Sent. dist. 19 qu. 5 a. 2 ad 1 diese Analogie als *analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse* bezeichnet und sie also bestimmt: *et hoc est, quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et diaetam diversimode, secundum prius et posterius: non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali.*

Indessen kommt für die Bestimmung der Analogie des Seins, die durch das Beispiel der Gesundheit illustrierte Form der *analogia attributionis* nicht in Betracht. Thomas hat in seinem *Metaphysikkommentar* (lib. 4 lect. 1) zuerst im Anschluß an Aristoteles dieses Beispiel von der Gesundheit angeführt, aber dann ganz deutlich zum Ausdruck gebracht, daß die Analogie des Seins nicht in der gleichen Weise zu denken ist. Ohne auf die namentlich in neuerer Zeit wieder erwachten Kontroversen über die Analogie des Seins einzugehen, sei nur bemerkt, daß Thomas von Aquin nach der Auffassung Kardinal Cajetans und der meisten Thomisten die Art und Weise, wie das Sein von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, im Sinne der *analogia proportionalitatis* erklärt hat. Eckhart hat auch in seinem *Kommentar zum Ekklesiastikus*, in welchem er nicht mehr die Ansicht, daß Gott kein Sein habe und nicht etwas Seiendes sei, vertritt, nur die eine Form der *analogia attributionis* verwertet. Er schreibt:<sup>1)</sup> *Analogia vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdem rei simpliciter. Verbi gratia sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa et non alia in dieta et urina ita, quod sanitas ut sanitas nihil prorsus est in dieta et urina non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero, quae est in animali sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet. In der Anwendung dieser Auffassung der Analogie auf die Art und Weise, wie die Bestimmung des Seins in Gott und in den Geschöpfen zu fassen ist, fährt Eckhart weiter: *Colligitur et formatur breviter sic ratio. Analogata nihil in se habent positive radicatum forme secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur Deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a Deo et in Deo non in se ipso creato esse vivere sapere positive et radicaliter. Eckhart wendet sich dann gegen quidam, welche diese Auffassung der Analogie nicht teilen und deshalb nach seiner Meinung in die Irre gehen. Die Analogielehre Eckharts in seiner *Pariser Quaestio* und in dem späteren *Ekklesiastikuskommentar* ist im Grunde genommen die gleiche und**

<sup>1)</sup> Denifle, Archiv II, 588.

nur in der Anwendung eine verschiedene. In unserer Pariser Quaestio geht Eckhart von der Voraussetzung aus, daß die Geschöpfe ein Sein haben und etwas Seiendes sind und kommt zur Schlußfolgerung, daß Gott kein Sein hat und nichts Seiendes ist. Im Ekklesiastikuskommentar dagegen geht er vom Sein Gottes aus und kommt in Bezug auf das geschöpfliche Sein zu einem Ergebnis, das der Verflüchtigung des eigenen Seins der Geschöpfe sehr ähnlich ist. Wir können deshalb einem so hervorragenden Kenner der Entwicklungsgeschichte der scholastischen und mystischen Gedankenwelt, wie es H. Denifle gewesen, nicht Unrecht geben, wenn er mit Hinweis auf Thomas (S. Th. 13 a. 5 und De pot. qu. 7 a. 7) bemerkt<sup>1)</sup>: „Eckhart erklärt die Analogie zwischen Gott und dem Geschöpfe anders als seine Vorgänger.“

Am Schluß der Quaestio bringt Eckhart noch zwei Parallelen, welche die Seinslosigkeit Gottes beleuchten sollte. Zuerst verweist er darauf, daß die Akzidenzien, weil sie nur in Hinordnung auf die Substanz gedacht werden können, formaliter kein Sein haben und auch der Substanz kein Sein geben. Den Akzidenzien eignet auch kein esse secundum quid. Eckhart bezieht sich hier auf Ausführungen hierüber an anderer Stelle. Wir besitzen leider diesen Text nicht. Er schließt diese metaphysischen Erörterungen über das Akzidenz mit den Worten: So nehme ich den Akzidenzien nicht was ihnen gehört und gebe ich ihnen auch nicht, was ihnen nicht zukommt. Und so sage ich auch: Gott kommt nicht das Sein zu, er ist nicht ein Seiender, sondern er ist etwas Höheres als das Seiende. Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß Eckhart, wenn er den Akzidenzien jede Realität abstreitet, sich von der aristotelisch-thomistischen Metaphysik des Akzidenz entfernt. So sehr Thomas mit Aristoteles die wesenhafte Hinordnung des Akzidenz auf die Substanz betont, so sehr wahrt er aber auch den realen Unterschied zwischen der Substanz und den Akzidenzien, wie schon seine Lehre vom realen Unterschied zwischen Seelensubstanz und Seelenvermögen beweist.

Eckhart verwendet dann noch fürs zweite zur Verdeutlichung der Seinslosigkeit Gottes einen Gedanken der aristotelisch-scholastischen Erkenntnispsychologie: Wie Aristoteles sagt<sup>2)</sup>, daß der Gesichtssinn farblos sein muß, um alle Farben wahrnehmen zu können, und auch der Intellekt von allen Naturformen frei sein muß, um alle Formen geistig erfassen zu können, so entferne ich aus Gott das Sein, damit Gott die Ursache alles Seienden sein und alles in sich voraushaben kann. Dem Gedanken, den hier Eckhart verwertet, hat Thomas folgende Fassung gegeben: Eine Erkenntniskraft kann nichts von dem, was sie erkennt, naturhaft in sich haben, denn ein so naturhaft der Erkenntniskraft innewohnendes Ding würde die Erkenntnis anderer Dinge seitens dieser Erkenntniskraft behindern. Wir gewahren z. B., daß die Zunge eines Kranken, wenn sie mit galliger oder bitterer Flüssigkeit infiziert ist, nicht etwas Süßes schmecken kann. So könnte auch unser Intellekt,

<sup>1)</sup> Denifle, a. a. O. 510.

<sup>2)</sup> De anima II, 7 (418 b 27). Die Scholastik hat das Axiom geprägt: Quod potest cognoscere aliqua oportet, ut nihil eorum habeat in sua natura. Vgl. die Abhandlung von J. B. Tornatore, In effatum D. Thomae „Quod potest cognoscere aliqua oportet, ut nihil eorum habeat in sua natura“. Divus Thomas (Piacenza) I (1880—1882), 268 ff., 292 ff., 311 ff., 336 ff., 353 ff., 373 ff. Taddeo da Parma behandelt in seinem ungedruckten Kommentar zu De anima, über welchen ich anderswo handeln werde, die Frage: Utrum oporteat intellectum esse denudatum ab intelligibilibus, ut ea apprehendat. Cod. J III 6 der Biblioteca nazionale zu Florenz fol. 71 v.

wenn er in sich die Natur eines Körpers hätte, nicht alle Körper erkennen. (S. Th. I qu. 75 a. 2). Eckhart schließt dann seine Quaestio mit der Versicherung, daß er von Gott nichts negiere, was ihm zukommt, sondern nur das von Gott verneine, was ihm nicht zukommt und er beruft sich auf Johannes von Damaskus, demzufolge diese Negationen die Überfülle der Bejahung bedeuten.

Wenn wir nun an diese geschichtlichen Bemerkungen zu unseres Pariser Quaestio Meister Eckharts ein kurzes Schlußwort der Würdigung anfügen wollen, so werden wir vor allem feststellen können, daß hier der große deutsche Mystiker nicht auf dem Boden der thomistischen Metaphysik steht. Es tritt dies schon äußerlich in Erscheinung, indem Eckhart zuerst die thomistische Lösung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Erkennen bringt, dann eine eigene noch in der Linie der thomistischen Lehre liegende Antwort gibt und hierauf im eigentlichen Hauptteil der Quaestio seine wirkliche Auffassung darlegt und begründet. Es treten uns hier Sätze entgegen, die man nicht als thomistisch ansprechen kann, die überhaupt der theologischen Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts fremd sein dürften. Zuerst sagt Eckhart, daß Gott nicht deswegen erkennt, weil er ist, sondern deswegen ist, weil er erkennt. Sodann erklärt er überhaupt, daß Gott kein Sein hat und nicht etwas Seiendes ist. In der Begründung dieser Sätze begegnen uns eine Reihe von Lehren, die von den gemeinsamen Überzeugungen der damaligen und vorausgehenden Scholastik abweichen. Das Sein beginnt erst mit dem Geschaffenen, es gehört zum Begriff des Seins, daß es geschaffen ist. Hingegen gehört es nicht zum Wesen des Intellekts, daß er geschaffen ist. Eckhart stellt hier nicht bloß den göttlichen Intellekt und das göttliche intelligere, sondern auch den endlichen Intellekt außerhalb des Rahmens des Geschöpflichen und des Seienden. Die Voraussetzung seiner These, daß Gott kein Sein besitzt und kein Seiendes ist, ist die Anschauung, daß der Intellekt, daß das Denken höher und früher ist als das Sein, vor und über dem Sein steht. Auch sonst begegnet uns in der Begründung der Seinslosigkeit Gottes eine Reihe von Behauptungen, die mit der thomistischen Seinmetaphysik im Widerspruch stehen. So lehrt Eckhart die Irrealität der Zeit, des Mathematischen, der Akzidenzien, des virtuellen und potenziellen Seins und hat auch von der Analogie des Seins eine von der thomistischen Bestimmung der Art und Weise, wie das Sein von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, abgehende Auffassung.

Es ergibt sich nun die Frage: Läßt sich diese Lehre Eckharts, daß Gott kein Sein hat und nicht etwas Seiendes ist, nicht im Sinne der sogenannten negativen Theologie erklären und verstehen? Die negative Theologie, die hauptsächlich durch den Pseudo-Areopagiten und dann auch durch die arabisch-jüdische Philosophie (Al-Kindi, Avicenna, Moses Maimonides) in die mittelalterliche Scholastik und Mystik gekommen ist,<sup>1)</sup> sucht die Transzendenz des göttlichen Wesens über alle endlichen Begriffe und Vorstellungen durch Negation geschöpflicher Vollkommenheiten von Gott hervorzuheben und will damit nur die absolute, übergeschöpfliche, ins Unendliche gesteigerte Realität dieser Vollkommenheiten in Gott ins Licht setzen. Diese negative Theologie hat schon bei Johannes Eriugena, dann bei den Viktorinern, bei Thomas von Aquin, besonders auch bei Albert

<sup>1)</sup> Eine gute Übersicht über die Geschichte der negativen Theologie gibt G. Théry, *La contribution à l'histoire du procès d'Eckhart* 132—141.

dem Großen und dessen Schüler Ulrich von Straßburg u. a. eine mannigfache Verwertung gefunden. Der letzte große mittelalterliche Vertreter dieser negativen Theologie ist Nikolaus von Cues gewesen. Auch in den deutschen Schriften Meister Eckharts finden sich Stellen, welche unter dem Einfluße dieser traditionellen negativen Theologie geschrieben sind. So äußert Eckhart in einer seiner Predigten sich folgendermaßen:<sup>1)</sup> Grosse meister sprechent: er ist hoch über wesen als der oberst engel ist über ein mucken und ich sprich als unrecht daß ich gott heiß in wesen, als ob ich die sonne hieß bleich oder schwartz. gott ist weder diss noch das, und spricht ein heilig: wer da wenet das er gott bekant habe und bekante er icht so bekante er icht und bekante gott nicht. Das ich aber gesprochen hab, gott sey nitt ein wesen und sey über wesen, hiemit habe im nit wesen abgesprochen, sunder ich habe es im gewürdiget und gehöhet. In der Nürnberger Rezension dieser Predigt lautet der letzte Satz: Alz mich gesprochen han: got der enist nicht wesen, da mit han ich im nicht wesen abgereret, mer ich han es im erhöhet.“ Man wird, wenn man diesen Text mit dem Gedankengang der Pariser Quaestio vergleicht, sagen müssen, daß es sich um zwei ganz verschiedene Lehren handelt. Während Eckhart in der deutschen Predigt erklärt, daß er durch Verneinung des Seins von Gott erst recht die göttliche Seinsfülle ins Licht rücken will, und damit dasselbe sagt, was die scholastische Formel: *Deus dicitur non existens non propter defectum, sed propter excessum*, ist in den langen Ausführungen der Pariser Quaestio von einer solchen Erklärung keine Rede. Es zeigt hier die ganze Formulierung und die Begründung der These, daß Gott kein Sein hat und kein Seiendes ist, nicht den Charakter der negativen Theologie. Was hat die Behauptung, daß das Denken vor und über dem Sein steht, daß zum Begriff des Seins das Geschaffensein gehört, während zum Wesen des Intellekts diese Geschöpflichkeit nicht gehört, mit der negativen Theologie zu tun? Auch der Satz, daß Gott nicht erkennt, weil er ist, sondern ist, weil er erkennt, liegt außerhalb der Gedankenbahn der negativen Theologie. Eckhart hat in dieser Quaestio so entschieden und so oft das Sein und Seiende von Gott verneint, ohne auch nur mit einer Silbe anzudeuten, daß er dadurch die absolute göttliche Seinsfülle erst recht unterstreichen wolle, daß wir hier nicht bloß an die negative Theologie denken dürfen. Welchen Sinn hätte auch seine Interpretation des Anfangs des Johannesevangeliums, welche in Gott das Denken vor das Sein stellt und seine merkwürdige und gewaltdätige Deutung von Exod. 3, 15, wenn Eckhart seine Thesis von der Seinslosigkeit Gottes nur im Sinne der negativen Theologie verstanden wissen wollte? Auch dürfen wir nicht übersehen, daß Eckhart später, wie die von Denifle edierten Texte beweisen, diese Lehre, daß Gott kein Sein hat und nichts Seiendes ist, nicht mehr vertreten hat. Eine meines Erachtens durchschlagendes Argument dafür, daß Eckhart in seiner Pariser Quaestio nicht bloß in den Gedankengängen der *theologia negativa* sich bewegt, ist die Stellungnahme des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona. Wir haben gesehen, daß dieser Franziskanertheologe, der gleichzeitig mit Meister Eckhart lehrte, in seiner polemischen Auseinandersetzung diesem vorhielt, daß seine Lehre von der Ungeschaffenheit des endlichen Intellekts die Grenzen zwischen dem göttlichen und geschöpflichen Intellekt verwische und daß vor allem die Lehre, daß Gott intelligere, aber nicht esse sei, offenkundig (manifeste) gegen die Schrift- und Väterlehre (*contra Sanctos et contra Scripturam*)

<sup>1)</sup> Théry 144.

verstoße, mithin glaubenswidrig sei. Wenn nun Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit Gottes lediglich im Sinne der negativen Theologie zu verstehen wäre, dann ist die Stellungnahme des Franziskaners unverständlich. Gehört doch Gonsalvus einer Schule an, die, ich brauche bloß an Bonaventura zu erinnern, schon wegen ihrer Beeinflussung durch Augustinus und die Viktoriner von der negativen Theologie reichlich Gebrauch machte. Gonsalvus konnte unmöglich eine Lehre, welche wie die *theologia negativa* Gemeingut der Scholastik und Mystik war, welche von den angesehensten patristischen Autoritäten, vom Pseudo-Areopagiten und von Augustinus vertreten war, als mit Schrift- und Väterlehre im Widerspruch stehend bezeichnen. Er hat ohne Zweifel Eckhart nicht im Sinne der negativen Theologie, sondern im Sinne einer wirklichen ernstgemeinten Negation des Seins in Gott verstanden und bekämpft.

Es legt sich schließlich die Frage vor: Wie kam denn Meister Eckhart in dieser Quaestio, welche aus seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit hervorgegangen ist, zu dieser für das damalige Denken ungewöhnliche Anschauung, daß Gott kein Sein hat und kein Seiendes ist, welche Quellen haben auf ihn Einfluß ausgeübt? Eine endgültige Lösung dieser Frage ist heute noch nicht möglich. Ich muß mich mit Andeutungen und Vermutungen begnügen. Man kann mit einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit an einen Einfluß der *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus denken, welche im Jahre 1268 durch Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische übersetzt worden war. Es ist die Einwirkung dieser Übersetzung, welche unter dem Titel *Elementatio theologica* in einer Reihe von Handschriften erhalten ist und noch ungedruckt ist, bisher noch nicht untersucht. Thomas von Aquin hat in seinen späteren Schriften dieses Werk des Proklus mehrfach zitiert, auch bei Albert dem Großen lassen sich solche Einflüsse nachweisen. In der *Summa* Ulrichs von Straßburg, dem umfangreichsten Werke des scholastischen Neuplatonismus im 13. Jahrhundert, konnte ich kein Zitat aus Proklus bisher finden, ein Zeichen, daß dieselbe vor 1268 geschrieben ist. Ein deutscher Dominikaner des 14. Jahrhunderts, Berthold von Mosburg, hat einen umfangreichen ungedruckten Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklus geschrieben, den noch Nikolaus von Cues benützt hat. Wenn auch in der *Στοιχείωσις θεολογική* nicht unmittelbar gesagt ist, daß das Göttliche kein Sein hat und kein Seiendes ist, so ist doch die Erhabenheit des Göttlichen über alles Seiende so betont, daß der Gedanke an die Seinslosigkeit Gottes sich nahelegt. Nikolaus von Methone hat in seiner freilich vielfach unselbständigen Widerlegung Proklus auch so aufgefaßt. Die göttlichen Einheiten, welche bei Proklus das verbindende Mittelglied zwischen dem überseienden absoluten Eins und dem Seienden bilden, sind über das Sein, Leben und Denken schlechthin erhaben. Sehr treffend hat Baeumker diesen Standpunkt der *elementatio theologica* gekennzeichnet<sup>1)</sup>: „Das Lehrbuch des Proklus trennt unverkennbar die Frage nach der Gottheit von der Untersuchung über die Ordnung des Seins. Die Gottheit wird ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Erhabenheit über das Sein betrachtet; — ganz abgesehen davon, daß der antike Neuplatonismus dem göttlichen Urwesen eine ganze Serie von Göttern folgen läßt.“ Baeumker macht auf die von der *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus verschiedene Auffassung des *Liber de causis* aufmerksam<sup>2)</sup>: „Ohne Rücksicht darauf zu nehmen,

<sup>1)</sup> Cf. Baeumker, Witel. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts, Münster 1908, 265.

<sup>2)</sup> a. a. O. 268.

daß Proklus das Urprinzip und alles Göttliche den Ordnungen des Seins gegenüberstellt, kehrt der *Liber de causis* zu der alten Auffassung zurück, die in der ersten Ursache oder Gottheit das höchste und reinste Sein erblickt.“ Über den Einfluß des Proklus auf das Schrifttum des Meisters Eckhart sind noch keine Spezialuntersuchungen, welche auch die Wege, auf welchen die *Elementatio theologica* in seinen Gesichtskreis gelangt ist, aufhellen, angestellt worden. Die Tatsache, daß unsere *Quaestio* in Paris entstanden ist und aus der ersten Pariser Lehrtätigkeit Eckharts stammt, legt die Frage nahe, ob nicht geistige Strömungen an der Pariser Universität hier auf den deutschen Theologen eingewirkt und ihm diese neuplatonischen Gedankengänge in einer bestimmten Prägung vermittelt haben. Es hat neustens in ebenso überraschender wie auch nicht unbegründeter Weise G. Théry Lehren Meister Eckharts, die in seinen deutschen und seinen von Denifle entdeckten lateinischen Schriften enthalten sind und die auch später Gegenstand kirchlicher Verurteilung geworden sind, in Beziehung zum lateinischen Averroismus an der Pariser Universität und zum Verurteilungsdekret des Pariser Bischofs Stephan Tempier vom Jahre 1277 gebracht. Théry macht hier darauf aufmerksam, daß Eckhart sich in der Frage, ob die Vielheit des Seienden unmittelbar von der ersten Ursache hervorgehen kann, sich nicht ganz von der die Unmittelbarkeit der göttlichen Kausalität leugnenden Auffassung der Pariser Averroisten losmachen konnte. Eckhart verbreitet sich in seinem Kommentar zum *Liber Sapientiae ex professo* über diese Frage und bemerkt dazu<sup>1)</sup>: „*Et sic perit questio et difficultas multos gravans usque hodie, quomodo ab uno simplici, quod est Deus, possint esse multa*“. Schon Denifle bemerkt zu den Ausführungen Eckharts:<sup>2)</sup> „Bei Eckhart ist Avicennas Prinzip nicht völlig überwunden; er schließt sich teilweise an Avicenna an, benützt aber auch Thomas.“ Unter den 219 von Stephan Tempier verurteilten averroistischen Sätzen finden sich zwei, welche hierauf Bezug haben: n. 28: *Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum* und n. 33: *Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo*. In den von mir im Clm. 9559 entdeckten *Quaestiones* Sigers von Brabant, des Führers des Pariser lateinischen Averroismus, begegnet uns eine ausführliche *Quaestio* mit dem Titel: *Quod a primo non procedat nisi unum* (fol. 114<sup>r</sup>), in der leider durch dicke Tintenstriche entscheidende Stellen unleserlich gemacht sind. Es hat dieses Problem die Geister damals mächtig bewegt. So hat sich der Franziskanertheologe Bartholomaeus von Bologna in einer Reihe von *Quaestiones* mit diesen Fragen befaßt, von denen nur eine aufgeführt sei:<sup>3)</sup> *Utrum primum principium potuerit se ipso immediate producere multitudinem rerum an necesse habuit primo unum solum producere, ut per illud postea produceretur multitudo creatorum*. Desgleichen hat sich ein anderer Franziskanertheologe, Kardinal Matthaeus von Acquasparta, ausführlich mit diesen Fragen beschäftigt. Ich führe die Titel zweier *Quaestiones* von ihm an: *Utrum omnes entitates sint a primo ente* und *Utrum ab uno primo principio possit esse vel procedere immediate multitudo*.<sup>4)</sup> Cod. 491 der Bibliothek von Brügge enthält (fol. 124<sup>r</sup>—125<sup>v</sup>) eine ausführ-

<sup>1)</sup> Denifle, Archiv II, 611 ff.

<sup>2)</sup> Denifle, Archiv II, 473.

<sup>3)</sup> Cod. theol. philos. Q. n. 168 der Landesbibliothek zu Stuttgart fol. 4<sup>v</sup> — 8<sup>r</sup>. Vgl. auch P. E. Longpré, O. F. M., Bartolommeo di Bologna. Un maestro francescano del secolo XIII. Studi Francescani 1923, 365—384.

<sup>4)</sup> Cod. 134 der Biblioteca comunale zu Assisi fol. 129<sup>v</sup> und 146<sup>v</sup>.

liche anonyme Quaestio: *Utrum ab uno simplici possint plura procedere*. Besonders eingehend setzt sich mit diesem Problem das bisher Duns Skotus zugeschriebene, jedoch von Vitalis a Furno verfaßte Werk *De rerum principio* auseinander, dessen Beziehungen zum Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier Théry nachgewiesen hat.<sup>1)</sup> Ich habe über diese Frage ein umfangreiches Material gesammelt, auf welches ich hier nicht näher eingehen kann. Ich wollte damit nur dartun, daß Meister Eckhart auch noch in seinem *Opus tripartitum* sich in dieser Frage dem Einfluß des Pariser Averroismus nicht völlig entziehen konnte. Es braucht nicht weiter ausgeführt werden, daß die Lehre, aus dem einen, aus dem ersten Prinzip könne nicht unmittelbar die Vielheit der Dinge hervorgehen, neuplatonischer Herkunft ist.<sup>2)</sup> Ich habe auch in den *Metaphysikquaestionen* Sigers von Brabant, deren Edition ich vorbereite, häufige Zitate aus der *Elementatio* des Proklus gefunden. Théry<sup>3)</sup> bringt mit dieser neuplatonischen im lateinischen Averroismus umgeformten Lehre auch einen Satz, der in der Mystik Meister Eckharts eine Rolle spielt und der auch in der Verurteilungsbulle des Papstes Johannes XXII steht, in Beziehung: *Pater generat me filium suum et eundem filium sine omni distinctione*. In der Verurteilungsbulle ist dieser Zusammenhang auch angedeutet: *Pater generat me suum Filium et eundem Filium. Quidquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat me suum Filium sine omni distinctione*.

Somit zeigen sich Zusammenhänge zwischen Meister Eckhart noch in seinen späteren Schriften und zwischen neuplatonischen Gedanken im Pariser lateinischen Averroismus. Damit legt sich schon von selbst der Gedanke nahe, daß unsere Pariser Quaestio Eckharts mit ihrer Grund- und Hauptthese, daß Gott kein Sein hat, nicht etwas Seiendes ist, auch in dieser Einflußsphäre steht, zumal sie zeitlich und örtlich diesen mächtigen geistigen Strömungen an der Pariser Universität näher steht als das *Opus tripartitum* und die deutschen Schriften unseres Mystikers. Unter den von Bischof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilten averroistischen Sätzen steht auch der folgende: *Quod Deum esse ens per se positive, non est intelligibile; sed privative est ens per se*. Ich konnte allerdings bisher in den Werken des Siger von Brabant und des Boetius von Dacien keine Texte finden, welche als Grundlage dieses Satzes in Betracht kämen. Ich muß hier die weiteren Nachweise dem Glücke späterer Funde und Forschungen anheimstellen. Jedenfalls ist der Gedanke, daß von Meister Eckhart Verbindungslinien zu Siger von Brabant und dem lateinischen Averroismus führen und daß von hier das neuplatonische Kolorit der Eckhart-schriften beeinflusst ist, durch unsere Pariser Quaestio in den Bereich ernsthafter wissenschaftlicher Untersuchung gestellt. Diese averroistische Beeinflussung Pariser Theologieprofessoren war übrigens damals keine allzu überraschende Erscheinung. Der Dominikaner Johannes von Sterngassen, der ja auch ein hervorragender deutscher Mystiker gewesen ist, hat in seinem von mir aufgefundenen lateinischen Sentenzenkommentar, wie soeben A. Land-

<sup>1)</sup> G. Théry, Le „*De rerum principio*“ et la condamnation de 1277. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XIII (1924), 173—181.

<sup>2)</sup> In dem umfangreichen Kommentar, den der deutsche Dominikaner Bertold von Mosburch anfangs des 14. Jahrhunderts zur *Elementatio theologica* des Proklus geschrieben hat, ist diese neuplatonische These, daß von dem Einen nur wieder Eines unmittelbar hervorgehen kann, bekämpft. *Cod. Vat. lat. 2192 fol. 17<sup>r</sup>—18<sup>r</sup>*.

<sup>3)</sup> Théry, *Contribution* 40 ff.

graf<sup>1)</sup> in sorgfältiger Untersuchung nachgewiesen hat, in der Frage nach der Einheit des Intellekts sich unbedenklich der averroistischen Ansicht, daß alle Menschen nur numerisch einen Intellekt haben, angeschlossen. Es ist dies um so auffälliger, als doch Thomas von Aquin in seiner Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas* oder wie der Titel im Clm. 8001 lautet *tractatus contra magistrum Sogerum de unitate intellectus* gegen diesen Monopsychismus Sigers von Brabant und seiner Anhänger mit einer bei ihm ungewohnten Schärfe Stellung genommen hatte.

## VI. Ideengeschichtliche Untersuchung der zweiten Eckhartquaestion im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon.

### Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit des geistigen Erkenntnisaktes und Erkenntnisbildes.

Die zweite Quaestio Eckharts in der Handschrift von Avignon behandelt die Frage: *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse?* Wenn wir den Text uns gegenwärtigen, sehen wir sogleich, daß Eckhart hier nicht eine Spezialfrage der Angelologie, die ja ein Lieblingsgegenstand scholastischer Untersuchung gewesen, erörtert, sondern sich mit dem für Psychologie, Erkenntnislehre und Metaphysik bedeutsamen Problem, ob die Denkaktes etwas Reales seien, beschäftigt. Wir haben bei der Behandlung der vorhergehenden Quaestio gesehen, wie Eckhart zur Begründung und Beleuchtung der Seinslosigkeit Gottes auch das *ens in anima* speziell die *spezies intelligibilis* in den Bereich des Nicht-seienden verwiesen hat. Hier nun in dieser zweiten Quaestio macht er dieses Problem zum Gegenstand eingehender Untersuchung, so daß diese Quaestio sich als eine Fortsetzung und Ergänzung der vorhergehenden erscheint. Wir wollen zuerst den Gedanken- und Beweisgang der Quaestio darlegen und dann daran eine Würdigung anknüpfen.

Eckhart antwortet auf die Frage: Ob das Erkennen des Engels, insofern es einen Akt, eine Tätigkeit besagt, mit dem Sein des Engels ein und dasselbe sei, sofort mit einem entschiedenen Nein und führt für diese negative Antwort zuerst die Begründung, welche andere dafür erbringen, an: Manche beweisen dies gut, indem sie davon ausgehen, daß jede Tätigkeit entweder eine immanente oder transeunte ist. Das Sein ist aber keine transeunte Tätigkeit, weil diese nach außen sich wendet, das Sein aber nach innen gekehrt ist. Das Sein ist auch keine immanente Tätigkeit, wie Denken und sinnliche Wahrnehmung eine solche sind. Denn die immanente Tätigkeit ist unendlich, unbegrenzt entweder schlechthin, wie dies beim geistigen Erkennen der Fall ist, oder beziehungsweise, wie dies bei der Sinneswahrnehmung zutrifft. Das Sein aber ist endlich und in Gattungen und Arten eingeengt.

Eckhart bringt nun für seine These, daß das geistige Erkennen des Engels (und überhaupt jedes geistbegabten Wesens, auch der menschlichen Geistesseele) insofern es eine Tätigkeit besagt, mit dem Sein des erkennenden Subjekts nicht identisch ist, eine Reihe eigener Beweise, die zugleich seine vom damaligen philosophischen Denken abweichenden Anschauungen widerspiegeln. Das erste Argument ist dieses: Der Intellekt

<sup>1)</sup> A. Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar. *Divus Thomas IV* (1926), 471 ff.

ist als Intellekt nichts von dem, was er erkennt, er darf mit nichts Gegenständlichem vermischt sein, nichts mit seinen Objekten gemeinsam haben, um alles zu erkennen, ähnlich, wie nach einem Ausspruch des Aristoteles der Gesichtssinn keine Farbe an sich haben darf, um alle Farben sehen zu können. Wenn also der Intellekt als Intellekt nichts ist, dann kann er folgerichtig auch nicht irgend etwas Seiendes sein. Eckhart verwendet hier wie auch in der vorhergehenden Quaestio den aristotelischen Satz: Das zur Aufnahme der Farbe fähige ist das Farblose.

Eckhart beweist also nicht bloß die als negative Antwort auf die Frage formulierte These, daß der Intellekt das Erkennen des Engels und überhaupt jedes geistbegabten Wesens nicht identisch mit dessen Sein ist, sondern er beweist, daß der Intellekt als Intellekt überhaupt kein Seiendes ist. In der gleichen Linie bewegen sich auch die nächsten Argumente. Das zweite Argument ist folgendes: Die Tätigkeit und die Potenz haben ihr Sein vom Objekt, weil das Objekt für sie wie ein Subjekt ist. Das Subjekt gibt aber das Sein demjenigen, dessen Subjekt es ist, also hier der Potenz und der Tätigkeit. Nun aber ist das Objekt etwas Äußeres, das Sein aber etwas Innerliches. Also ist das intelligere das geistige Erkennen, weil es dem Objekt sein Sein verdankt, und ähnlich auch die Potenz als solche nicht irgend ein Sein und haben auch kein Sein.

Die nächsten Argumente gehen von der für die aristotelisch-thomistische Erkenntnispsychologie grundlegenden Theorie von den species aus, der species sensibilis und der species intelligibilis, dem sinnlichen und intelligibilen Erkenntnisbild. Die species, so formuliert Eckhart den nächsten Beweis, das Erkenntnisbild ist das Prinzip der sensitiven und der intellektuellen, der wahrnehmenden und begreifenden Erkenntnistätigkeit. Aber die species, das Erkenntnisbild, ist auf keine Weise irgend ein Seiendes. Mithin wird auch das sentire und das intelligere, die Sinneswahrnehmung und das geistige Erkennen nicht auf irgend eine Weise etwas Seiendes sein. Die Tätigkeit hat nämlich nicht mehr Entität als die species oder Form, welche das Prinzip der Tätigkeit ist. Daß aber die species, welche das Prinzip des geistigen Erkennens ist, in keiner Weise ein Seiendes ist, beweise ich folgendermaßen. Das Sein in der Seele (ens in anima) wird in der aristotelischen Metaphysik als verschieden dem Sein, das durch die zehn Kategorien geteilt wird, also der Substanz und dem Akzidenz gegenübergestellt. Nun ist aber das der Substanz und dem Akzidenz als verschieden Gegenübergestellte kein Seiendes, folglich das Sein in der Seele kein Seiendes. Also ist auch die species, die ein solches ens in anima ist, nicht etwas Seiendes.

Ein weiterer Grund für die Seinslosigkeit der species ist dieser: Wenn die species ein Sein ist, dann ist sie ein Akzidenz, denn eine Substanz kann sie für keinen Fall sein. Die species ist aber auch kein Akzidenz, denn das Akzidenz hat ein Subjekt, von welchem es das Sein hat. Die species hat aber ein Objekt, aber kein Subjekt, weil Ort und Subjekt von einander verschieden sind. Die species ist aber in der Seele nicht wie in einem Subjekte, sondern wie an einem Orte. Die Seele ist nämlich der Ort der species, nicht die ganze Seele, sondern der Intellekt. Eckhart benützt hier einen von den Scholastikern häufig verwerteten aristotelischen Satz, daß die Seele der Ort der species ist und fährt dann in seiner Schlußfolgerung weiter. Es ist aber klar, daß wenn die species ein Subjekt hätte, dieses die Seele wäre. Also ist die species kein ens.

Ein kurzes Argument ist das folgende: Wenn die species das intelligibile Erkenntnisbild, ein ens, etwas Seiendes wäre, dann wäre sie auch vom Geschöpfe erkennbar. Dies ist aber nicht der Fall. Also ist sie nichts Seiendes. Nun illustriert Eckhart die Seinslosigkeit des geistigen Erkenntnisbildes an einem konkreten Beispiele: Wenn die species hominis, das geistige Erkenntnisbild, welches den Menschen auf ideelle intentionale Weise abbildet und so unsere begriffliche Erkenntnis vom Menschen vermittelt, ein Sein ist, dann ist sie entweder dasselbe Sein wie der Mensch oder aber ein vom Menschen verschiedenes Seiendes. Es ist nun klar, daß sie nicht das nämliche Sein wie der Mensch selbst sein kann. Es ist aber diese species auch nicht ein Seiendes, das nicht Mensch ist, denn dann könnte sie nicht das Prinzip für unsere begriffliche Erkenntnis vom Menschen sein. Also ist die species nicht ein Seiendes. Es wird nämlich eine Sache, die auf einen Zweck hingeeordnet werden soll, nach den Forderungen dieses Zweckes hergestellt. So wird eine Säge, welche zum Sägen bestimmt ist, für einen König nicht aus einem anderen Material als für einen Handwerker hergestellt. Da nun der Zweck der intelligiblen species darin besteht, eine geistig erfaßte Sache abzubilden, so muß sie derart sein, daß sie diesen Gegenstand besser abbilden kann. Sie kann aber einen Gegenstand besser abbilden, wenn sie kein Seiendes ist, als wenn sie ein Seiendes ist. Ja, wenn dieses Erkenntnisbild ein Seiendes wäre, so würde sie von der Abbildung und Darstellung eines Gegenstandes weggeführt. Deshalb ist die species nicht etwas Seiendes, es sei denn, daß man sie als ens in anima bezeichnet. Man wird sich erinnern, daß Eckhart gegen Schluß der vorhergehenden Quaestio in einem ähnlichen Gedankengange die Irrealität des Bildes überhaupt bewiesen hat. Eckhart macht im Anschluß an dieses Argument noch auf den Unterschied zwischen Wissenschaft einerseits und zwischen Intellekt und species andererseits aufmerksam. Die Wissenschaft ist ein wahres Sein, aber ein potentielles Sein, da sie das Sein eines Habitus ist. Und deshalb hält sich die Wissenschaft mehr auf Seite des Subjekts, welches etwas Innerliches ist. Der Intellekt hingegen (worunter der Intellekt als Akt zu verstehen sein wird) und die species halten sich mehr auf Seite des Objekts, welches etwas Äußeres ist. Da nun das Sein etwas Innerliches ist, deshalb haben Intellekt und species kein Sein.

Es folgt als weiteres Argument dieses: Der Intellekt als solcher ist weder hier noch jetzt dieser. Aber alles Seiende und Sein ist auf Gattungen und Arten eingeeengt und determiniert. Also ist der Intellekt als solcher nicht irgend ein Seiendes, weil die Tätigkeit nicht mehr Sein hat als das Tätige, sondern vielmehr weniger. Eckhart löst dann einen Einwand: Du sagst, wenn der Intellekt nicht hier und nicht jetzt und nicht dieses ist, dann ist er überhaupt nichts. Darauf antworte ich: Der Intellekt ist eine natürliche Potenz der Seele und als solche ist er etwas Seiendes, da die Seele ein wahres Sein ist und als solches auch Prinzip eines wahrhaft Seienden, nämlich der aus ihr hervorfließenden seelischen Potenzen, sein kann.

Nun folgt ein Argument, das wiederum an Gedankengänge der vorhergehenden Quaestio erinnert. Das Seiende und das Gute sind vertauschbare Begriffe, sind ein und dasselbe. Nun findet sich aber im Intellekt nicht die ratio boni, der Gesichtspunkt des Guten weder im Sinne der Wirkursache noch im Sinne der Zweckursache, wie aus Darlegungen des Aristoteles im dritten Buche der Metaphysik hervorgeht. Es wird nämlich dort ausgeführt, daß im Bereiche des Mathematischen, welches etwas Abstraktes ist, nichts vom Guten sich findet, weil das Mathematische lediglich im Intellekte ist. Deshalb ist

im Intellekt auch nicht die *ratio entis* und so ist das *intelligere*, insofern es eine Tätigkeit besagt, nicht etwas Seiendes. Wir haben bei der Untersuchung der vorhergehenden Quaestio gesehen, wie Eckhart aus dem Aristotelestext in unbegründeter Weise die Seinslosigkeit des Mathematischen gefolgert hat. Hier geht er noch weiter und will daraus, daß das Mathematische im Intellekt ist, schließen, daß deshalb auch der Intellekt selbst, insofern er eine Tätigkeit besagt, nicht etwas Seiendes ist.

Das nächste Argument geht von den Universalien aus. Das Universale ist nicht ein Seiendes. Das Universale ist aber ein Erzeugnis unseres geistigen Erkennens. Also ist auch dieses nicht etwas Seiendes. Über den Standpunkt Eckharts in der Universalienlehre läßt sich aus diesem nichts sagen, da er das Universale nicht näher bestimmt.

Es folgen noch zwei Argumente, von denen das erste so formuliert wird: Das Seiende ist etwas bestimmtes (*determinatum*). Deshalb ist das Genus nicht etwas Seiendes, weil es etwas Unbestimmtes ist. Nun ist aber auch der Intellekt und die Tätigkeit des Intellektes etwas Unbestimmtes. Folglich ist Beides: *intellectus* und *intelligere* nicht etwas Seiendes. Das andere und letzte Argument ist wegen Textschwierigkeiten und Textunklarheiten an einer Stelle etwas schwer verständlich, aber dem Hauptgedankengange nach feststellbar. Das Seiende ist in seiner Ursache nicht etwas Seiendes. Deshalb liegt das Seiende auf der Linie des von der Ursache Herabsteigenden. Das Seiende steigt also von der Ursache herab, der Gesichtspunkt des Seienden findet sich sonach auf der Linie des von der Ursache Herabsteigenden. Deshalb findet sich in Gott, von welchem alles Seiende herabsteigt, die *ratio entis* nicht. Da nun unser geistiges Erkennen vom Seienden verursacht wird, steigt es vom Seienden herab und tendiert infolgedessen zum Nichtseienden und hat kein Sein. Eckhart kommt am Schlusse auf den Titel der Quaestio: *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* wieder zurück, indem er mit den Worten schließt: *Et sic patet, quod intelligere angeli ut dicit actionem non est esse eius.*

Wenn wir nun an diesen Gedanken- und Beweisgang Meister Eckharts einige wenige Worte der Würdigung anreihen, so zeigt diese Quaestio große Ähnlichkeit mit der vorhergehenden, wie wir ja auch schon bei der Wiedergabe der einzelnen Argumente auf solche Anklänge und Zusammenklänge hinweisen konnten. Ganz ähnlich ist in beiden Quaestionen die Stellungnahme Meister Eckharts zu Thomas von Aquin. An der Spitze der vorhergehenden Quaestio, wie wir uns erinnern, hat er zuerst die Lösung der Frage im Anschluß an Texte aus der theologischen Summa und der Summa contra Gentiles des Aquinaten gegeben. Dann hat er aber im Hauptteile der Quaestio eine von Thomas abweichende Antwort gegeben und hat auch in der reichhaltigen Begründung seiner These sich vielfach in Gegensatz zur thomistischen Metaphysik gestellt. Ganz ähnlich verfährt er auch in dieser Quaestio. Er führt für die verneinende Beantwortung der Frage, ob das *intelligere* des Engels, insofern es eine *actio* besagt, mit seinem Sein identisch ist, zuerst einen Beweis an, den er als gut bezeichnet. Er nennt hier keinen Autor, sondern drückt sich ganz allgemein aus: *Aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene.* Tatsächlich ist aber der Beweis der *aliqui*, den Eckhart hier vorlegt, ein Auszug aus S. Th. 1 qu. 54 a. 2, wo Thomas die Frage: *Utrum intelligere angeli sit eius esse*, also beantwortet: „Die Tätigkeit des Engels ist wie überhaupt die Tätigkeit jedes Geschöpfes nicht identisch mit seinem Sein. Es gibt nämlich eine doppelte Art von Tätigkeit: eine, die auf etwas außerhalb des tätigen

Prinzips Stehendes übergeht und an demselben eine Veränderung hervorbringt, wie das Verbrennen oder das Schneiden — eine andere Tätigkeit, welche nicht auf eine äußere Sache übergeht, sondern im tätigen Prinzip selbst bleibt, wie das Empfinden, Denken, Wollen. Von der ersten Form der Tätigkeit ist es nun klar, daß sie nicht das Sein des Tätigen selbst sein kann. Denn das Sein des Tätigen wird als etwas demselben Innerliches bezeichnet, während diese Tätigkeit ein Ausfließen, ein Ausgehen aus dem Tätigen auf eine äußere, die Tätigkeit passiv aufnehmende Sache ist. Die zweite Form der Tätigkeit hat an sich als Wesenszug Unendlichkeit entweder schlechthin oder beziehungsweise: schlechthin wie das Denken, dessen Objekt das Wahre ist oder das Wollen, das auf das Gute hingerrichtet ist. Gut und wahr ist aber ein und dasselbe wie das Seiende und deshalb sind Denken und Wollen an sich auf alles uneingeschränkt hingezogen. Beziehungsweise unendlich ist das Empfinden, das uneingeschränkt auf alles Sinnenfällige hingeeordnet ist. Nun aber ist das Sein jedweden Geschöpfes etwas auf Gattung und Art Bestimmtes und Eingeengtes. Nur das Sein Gottes ist schlechthin unendlich, indem es alles in sich begreift. Und so ist allein das göttliche Sein auch das göttliche Erkennen und das göttliche Wollen.

In der Beurteilung der eigenen Anschauung Eckharts und deren Begründung ist es nicht notwendig, auf die einzelnen Argumente einzugehen, es genügt ein Wort der Würdigung über den alle diese Beweis- und Gedankengänge durchherrschenden Grundgedanken. Dieser Grundgedanke ist: Der Intellekt, insofern er einen Akt bedeutet, das intelligere und die *species intelligibilis* sind nicht etwas Seiendes. Mit dieser Anschauung entfernt sich Eckhart ohne Zweifel von der Bahn der thomistischen Erkenntnispsychologie und überhaupt der damals herrschenden scholastischen Theorie. Es ist gegen Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts die *species intelligibilis* Gegenstand vielfacher Erörterung gewesen. Man hat ihr Verhältnis zum Erkenntnisakt untersucht und besonders die Frage untersucht, ob sie mit dem Erkenntnisakt identisch sei. So hat, um nur einen zu nennen, der Dominikaner Johannes Quidort von Paris eingehend die Frage erörtert: *Utrum species intelligibilis expressa in acie cogitantis sit idem cum actu intelligendi?*<sup>1)</sup> Bekanntlich hat Heinrich von Gent die *species intelligibilis* überhaupt aus dem Erkenntnisvorgang eliminiert. Aber es ist mir kein Scholastiker bisher begegnet, der eine *species intelligibilis* angenommen hat und zugleich deren Realität in Abrede gestellt hat. Eckhart hat nicht bloß die *species intelligibilis*, sondern auch den Erkenntnisakt und, wie er sich in der vorhergehenden Quaestio und an einigen Stellen dieser Quaestio geäußert hat, den Intellekt selbst aus dem Bereiche des Seienden herausgehoben und als nichtseiend bezeichnet. Wir wissen, daß dies mit seiner Einengung des Begriffes des realen Seins zusammenhängt. Die an Thomas orientierte Erkenntnispsychologie und Erkenntnistheorie hat bei der Analyse des Denkvorganges den Unterschied zwischen den realen und intentionalen Momenten oder um die Terminologie E. Husserls zu gebrauchen zwischen den noetischen und noematischen Elementen des Erkenntnisaktes scharf bestimmt und an der Realität des Erkenntnisaktes, der aus der Seele und den Seelenvermögen hervorgeht, sowie auch der den Erkenntnisakt ermöglichenden *species intelligibilis* und des in der Seele bleibenden Produktes der Erkenntnistätigkeit (*verbum mentis, species expressa*) festgehalten. Hingegen gehört nach dieser

<sup>1)</sup> Cod. lat. 2165 der Wiener Nationalbibliothek fol. 45<sup>v</sup>. Eine eingehende Erörterung über die gleiche Frage ist die Quaestio des Johannes de Janduno: *Utrum species intelligibilis sit aliud realiter ab actu intelligendi?* Cod. J. III 6 der Biblioteca nazionale zu Florenz fol. 136<sup>v</sup> — 140<sup>r</sup>.

Erkenntnislehre das Intentionale, das Gegenständliche im Erkenntniserlebnis, sowie all das, was das Denken durch seine vergleichende Tätigkeit an Beziehungen zwischen den Denkinhalten feststellt, dem Bereiche des ens rationis an. Auch das ens rationis, das Gedankending wird in ein solches, welches eine sachliche Grundlage hat (ens rationis cum fundamento in re) und in ein anderes ohne solche sachliche Grundlage unterschieden. Sehr klar ist die diesbezügliche Lehre der thomistischen Erkenntnispsychologie in der Summa totius logicae Aristotelis, die früher fälschlich dem hl. Thomas zugeteilt wurde,<sup>1)</sup> entwickelt:<sup>2)</sup> *Ens per se dividitur, quia quoddam est in anima et quoddam extra animam. Ad sciendum autem, quid sit ens in anima, nota, quod tripliciter aliquid potest esse in anima. Uno modo effective, sicut dicimus, quod arca est in mente artificis, antequam fiat. Alio modo subiective, sicut dicimus, quod scientia est in anima vel actus intelligendi vel verbum, quae sunt in anima sicut accidens in subiecto. Tertio modo aliquid dicitur esse in anima obiective, sicut lignum intellectum dicitur esse in anima obiective. Duobus primis modis ens in anima est ens reale . . . Tertio modo sumpto ente, scilicet ut est obiective in anima, in eo possumus duo considerare: scilicet id quod est obiective in intellectu, puta lignum et istud adhuc est res vel illud, quod convenit ligno solum, ut est obiective in intellectu et non convenit sibi secundum esse reale, scilicet secundum esse abstractum ab hoc ligno vel et ab illo: et hoc modo ens in anima non est res, sed intentio, cui et nihil extra animam respondet nisi pro fundamento remoto. Et sic attribuitur esse non enti: dicimus enim, quod caecitas est in oculo. Der anonyme Verfasser dieser Schrift, auf deren Bedeutung neuestens besonders P. Duhem hingewiesen hat<sup>3)</sup>, teilt hier das Seiende ein in ein Seiendes in der Seele und in ein Seiendes außerhalb der Seele. Das Seiende in der Seele ist wieder ein Dreifaches. Einmal ist etwas effective in der Seele, wie die Idee, der Entwurf eines Kastens im Geiste des Handwerkers ist, ehe er ihn herstellt. Mit diesem effektiven Sein in der Seele ist sowohl die species intelligibilis, das die Erkenntnis ermöglichende Gedankenbild wie auch das in der Seele bleibende Produkt des Denkaktes gemeint. Fürs zweite ist etwas subiective in der Seele, d. h. es inhäriert der Seele als seinem Subjekt, ist ein seelisches Erlebnis und in diesem Sinne ist der Erkenntnisakt, ist die Wissenschaft usw. in der Seele als Akzidens in der Substanz. Fürs dritte ist etwas in der Seele obiective, wie z. B. ein gedachtes Holz in der Seele ist. In den beiden ersten Arten (esse in anima effective, esse in anima subiective) ist das Seiende in der Seele ein reales Sein. Bei der dritten Art des ens in anima, beim esse obiective in anima können wir zweierlei ins Auge fassen: erstens das, was obiective im Intellekt ist, z. B. das Holz und auch dieses Seiende in der Seele ist noch etwas Reales. Der Verfasser betrachtet hier offenbar den Begriffsinhalt, insofern er nach außen gewendet ist und etwas Reales ausdrückt und enthält. Insofern der Denkinhalt nach innen gerichtet ist, in der er als Gegenständliches zum Denkakt in Beziehung steht, hat er nicht ein reales, sondern ein intentionales Sein. Zweitens können wir beim esse obiective in anima, beim Gedachtsein an demjenigen, was obiective im Intellekt ist, z. B. am gedachten Holze das ins Auge fassen,*

<sup>1)</sup> Vgl. hierüber M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin, Münster 1920, 168—171.

<sup>2)</sup> Summa totius logicae tract. 2 c. 1.

<sup>3)</sup> P. Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif. Extrait de la Revue de Philosophie, Montligeon 1907, 265—272. Etudes sur Léonard de Vinci. Troisième série, Paris 1913, 320 ff.

was ihm nur dadurch und insofern es objective in intellectu ist und nicht im Bereiche des realen Seienden zukommt, nämlich, daß das Holz abstrakt, getrennt von diesem und jenem individuellen Holz eben als Allgemeinbegriff Holz in unserem Intellekt ist. Dieses Seiende nun in der Seele ist nicht eine res, nicht ein reales Sein, sondern eine intentio, der nichts außerhalb der Seele entspricht außer im Sinne einer entfernten Seinsgrundlage. In diesem Sinne können wir auch dem Nichtseienden ein Sein zusprechen. Wenn wir z. B. sagen: Die Blindheit ist im Auge. Dieses Sein ist kein esse reale, sondern ein bloßes Gedachtsein, ein esse intentionis, ein intentionales Sein, das nicht als Akzidens in der Seele ist, sondern dessen ganzes Sein im Gedachtsein besteht. Es sind dies Gedankengänge, welche auch in der Philosophie der Gegenwart, besonders in E. Husserls Logischen Untersuchungen Parallelen haben.

Sehr eingehend sind diese den Psychologismus ablehnenden philosophischen Darlegungen um die Zeit, da Eckhart lehrte und schrieb, in Abhandlungen, welche den Titel *De intentionibus* haben, angestellt worden. Wir haben mehrere solche Traktate. Im Cod. lat. 2350 fol. 75<sup>v</sup>—79<sup>v</sup> der Wiener Nationalbibliothek findet sich ein tractatus de intentionibus eines Magister Conradus aus dem Dominikanerorden, in welchem die Lehre des Aquinaten sehr klar dargestellt ist.<sup>1)</sup> Cod. lat. 12256 fol. 210<sup>r</sup>—230<sup>r</sup> der Münchner Staatsbibliothek enthält einen tractatus de esse intentionali eines anderen Dominikaners, der als Magister Durandus junior bezeichnet ist. Eine bisher noch nicht beachtete Handschrift der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen, Cod. Thott 581 enthält eine Reihe von Abhandlungen, welche diese Probleme behandeln:<sup>2)</sup> *De secundis intentionibus secundum magistrum Franciscum de Prato* fol. 99<sup>r</sup>—104<sup>v</sup>, *Tractatus de ente rationis* (anonym) fol. 105<sup>r</sup>—111<sup>v</sup>, *Tractatus de ente reali et ente rationis secundum fratrem Stephanum de Reate* fol. 112<sup>r</sup>—113<sup>v</sup>.<sup>3)</sup> Sehr eingehend hat diese Fragen am Ausgange des Mittelalters der deutsche Dominikaner Petrus Swartz (Petrus Niger) in seinem *Clypeus thomistarum* behandelt. Um zu den Zeiten des Meister Eckhart zurückzukehren, so verdanken wir den wohl bedeutendsten Tractat *De intentionibus* dem Dominikaner Hervaeus Natalis, der unter dem Titel: *Tractatus de intentionibus* auch gedruckt worden ist (Paris 1489, Venedig 1513). Ich entnehme aus dieser Abhandlung des führenden Thomisten der damaligen Zeit, der die Doktrin des Aquinaten nach allen Fronten gegen Heinrich von Gent, Skotus, Durandus, Gottfried von Fontaines, Robert Cowton usw. verteidigt hat, einige Sätze, welche unsere Frage beleuchten können und die thomistische Lehre wiedergeben. Hervaeus Natalis hat in seiner Schrift *De intentionibus*<sup>3)</sup> die thomistische Lehre von den Formen, wie etwas im Intellekt ist (*de esse in intellectu*) kurz und klar also zusammengefaßt: *Sciendum ergo, quod aliquid dicitur esse in intellectu dupliciter scilicet subiective et objective. Subiective dicitur esse in intellectu illud, quod est in eo sicut in subiecto et isto*

<sup>1)</sup> Vgl. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926, 428 ff.

<sup>2)</sup> Im Cod. J III 6 der Biblioteca nazionale zu Florenz finden sich von fol. 51<sup>r</sup>—53<sup>r</sup> anonyme *Questiones logice*, die sich mit den *intentiones secundae* befassen. Auf fol. 57<sup>r</sup>—57<sup>v</sup> ist gleichfalls anonym die Frage erörtert: *Numquid entia rationis sint formaliter nihil*.

<sup>3)</sup> *Hervei Britonis Theologi excellentissimi et Generalis Magistri ordinis predicatorum Liber de Intentionibus*. Inc. s. a. fol. 2<sup>r</sup>. Ähnliche Gedanken finden sich auch in Kommentaren der logischen Schriften des Aristoteles aus dieser Zeit. Ich erinnere hier an die Kommentare zur *Isagoge* des Porphyrius, zu den *Kategorien* und zu *Perihermeneias* aus der Feder des deutschen Dominikaners Arnaldus de Vriberc (Freiberg in Sachsen), die im Clm. 14410 uns erhalten sind.

modo species et actus intelligendi et habitus scientie dicuntur esse in intellectu. Alio modo dicitur aliquid esse in intellectu obiective et hoc dupliciter. Uno modo illud quod est cognitum ab intellectu quantumcumque sit extra intellectum subiective loquendo est in intellectu obiective. Et sic quando intellectus intelligit bovem vel equum vel quodcumque aliud dicitur bos esse in intellectu obiective vel equus vel quodcumque aliud . . . Alio modo dicitur aliquid esse obiective in intellectu, quia scilicet consequitur rem prout est obiective in intellectu, sicut abstractum a Sorte et Platone et consequitur hominem prout est obiective in intellectu. Separatio enim sive abstractio hominis a Sorte et Platone non convenit homini prout est in aliquo subiective, quia constat, quod homo non est in intellectu sicut in subiecto, unde non convenit ei habere esse sine Sorte in intellectu subiective accipiendo: nec etiam in re extra est homo vel natura humana subiective sine Sorte et Platone et aliis singularibus, sed hoc ei convenit prout est obiective in intellectu, quia scilicet homo est in prospectu intellectus sicut obiectum cognitum non cognito Sorte et Platone. Was die erste Form, in der etwas im Intellekt ist, das esse in intellectu subiective betrifft, so ist noch folgende Bemerkung des Hervaeus Natalis bemerkenswert: Quantum autem ad esse subiective in intellectu sciendum est, quod illa que sunt in intellectu subiective, sicut frequenter dictum est supra, non distinguuntur contra esse reale divisum in decem predicamenta.

Es ließen sich diese Bezeugungen der thomistischen Lehre vom Realen und Intentionalen im menschlichen Erkennen noch vermehren. Doch es dürften die vorgelegten Autoren und Texte hinreichend beweisen, daß Eckhart mit seiner These von der Irrealität des geistigen Erkenntnisaktes und der species intelligibilis, überhaupt des ens in anima, Wege wandelt, die abseits von der Bahn der thomistischen Erkenntnispsychologie liegen.

## VII. Eckharts Lehre vom ungeschaffenen Seelenfünklein im Lichte der neuaufgefundenen Texte.

In der gegen Meister Eckhart gerichteten Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona haben wir eine Stelle besonders hervorgehoben, welche sich mit der Lehre vom Seelenrunde befaßt. Der Franziskaner berichtet als Lehre Eckharts: Das intelligere, das geistige Erkennen ist etwas Subsistentes. Außerdem ist das intelligere als solches etwas Unerschaffbares. Deshalb ist auch der innerste Seelenrund nicht erschaffbar (unde archa in mente non est creabilis). Gonsalvus urteilt folgendermaßen über diese Lehre: „Wenn behauptet wird, daß das intelligere subsistent und unerschaffbar ist, so ist dies vollauf wahr und richtig, wenn es sich um das absolute göttliche Erkennen handelt. Hingegen ist das nicht wahr und richtig, wenn vom geschöpflichen Erkennen die Rede ist. Darum ist auch der Seelenrund, die archa in mente, etwas Erschaffbares, dem Bereiche des Geschöpflichen Angehöriges.“ Ich bin bei der Untersuchung der Streitschrift des Gonsalvus darauf nicht näher eingegangen, weil ich zuvor die beiden in der gleichen Handschrift von Avignon befindlichen Eckhartquaestionen, von welchen Licht auf diese Lehre vom Seelenrunde fällt, behandeln wollte. Es wird gut sein, sich zuerst den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Erörterung der Lehre Eckharts vom Seelenrunde näherhin der Frage, ob der Mystiker tatsächlich die Ungeschöpflichkeit des Seelenrundes gelehrt hat oder nicht, kurz zu vergegenwärtigen, ehe die Bedeutung dieses Textes des Gonsalvus zur Sprache kommt.

Es ist bekannt, daß unter den von Papst Johannes XXII. in der Konstitution *In agro dominico* vom 27. März 1329 verurteilten Sätzen Eckharts sich auch der folgende befindet: „Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.“ In den Kölner Prozeßakten, sowohl in der Anklage wie auch in Eckharts Antworten hierauf ist dreimal hievon die Rede: An der ersten Stelle äußert sich Eckhart also:<sup>1)</sup> *Ad sextum cum dicitur: una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis, falsum est et error.* Nam, sicut dicit alius articulus, *supreme potentie anime sunt create in anima et cum anima.* Preterea hoc non dixi, sed commendando dei bonitatem et amorem suum ad hominem dixi, quod creavit deus de terra hominem ad imaginem suam et secundum se vestivit eum virtute, *Eccli. 17, ut esset intellectus sicut ipse deus intellectus est, qui utique intellectus purus est, increatus, nulli nihil habens commune.* An der zweiten Stelle spricht sich Eckhart so aus:<sup>2)</sup> *Octavus articulus (dicit, quod virtus quedam in anima est increata, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis. Falsum est, quod aliqua petia vel pars anime sit increabilis. Sed verum est anima est intellectiva ad imaginem Dei et genus Dei Act. 17, quod si ipsa esset purus intellectus, qualis est solus deus, esset increata nec esset anima. Sic etiam si homo esset se toto anima, esset homo immortalis, sed tunc non esset homo.* Kurz zuvor hatte Eckhart auf diese Anklage so erwidert:<sup>3)</sup> *Tertius articulus est: una virtus est in anima, si anima esset tota talis, tunc esset increata. Dicendum: si putetur et ponatur quasi aliqua particula anime sit increata et increabilis, error est. Si autem intelligatur sicut iam supra expositum est, pulchra est veritas et moralis, devota ad amorem Dei inflammens. Eckhart weist also in seiner Selbstverteidigung ganz entschieden die Anklage, er habe etwas Unerschaffenes in der Seele, einen unerschaffenen Seelengrund gelehrt, zurück: Frustra ergo et malitiose vel ignoranter mihi imponunt in alio articulo quod ponam aliquid anime increatum.*

Ist nun tatsächlich durch diese Äusserungen Meister Eckharts in seiner Selbstverteidigung die Frage, ob er eine Ungeschaffenheit des Seelengrundes gelehrt habe, endgiltig im verneinenden Sinne entschieden, folgt daraus mit Sicherheit, daß er in seinen deutschen und lateinischen Schriften nirgends diese Lehre vertreten habe und daß, wenn daran anklingende Texte sich hier finden, dieselben im Sinne obiger in den Kölner Prozeßakten überlieferten Erklärungen zu verstehen seien?

H. Denifle, der diese Prozeßakten mit der Selbstverteidigung Eckharts noch nicht kannte, hat eine spätere noch schärfer und bestimmter lautende Äußerung, die derselbe in einer Predigt in der Dominikanerkirche zu Köln am 13. Februar 1327 getan hat, veröffentlicht:<sup>4)</sup> *Et quod aliquid sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata, intellexi verum esse et intelligo etiam secundum doctores meos collegas, si anima esset intellectus essentialiter. Nec etiam unquam dixi, quod sciam nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod aliquid sit anime, quod sit increatum et increabile, quia tunc anima esset peccata ex creato et increato, cuius oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere:*

<sup>1)</sup> Daniels 17, 7 ff.

<sup>2)</sup> Daniels, 37, 12 ff.

<sup>3)</sup> Daniels 36, 1 ff.

<sup>4)</sup> H. Denifle, Akten zum Prozesse Meister Eckhart. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 630—633.

increatedum vel non creatum, id est non per se creatum, sed concreatedum. Denifle verweist auf den betreffenden Satz in der Verurteilungsbulle des Papstes Johannes XXII und bemerkt dann:<sup>1)</sup> Daß Eckhart in der Seele ein „licht“ annahm, das „ungeschaffen und unschepflich“ ist (bei Pfeiffer 193, 16), der „ungeschaffen funken“, steht fest. Den ersten Teil der verdamnten These hat aber E. wirklich gelehrt. Er läßt ihn aber oben weg und stellt den von ihm ausgesprochenen Satz so dar, daß er ganz thomistisch klingt. Der Sinn ist: Wäre die menschliche Seele intellectus per essentiam, dann wäre sie unerschaffen, dann wäre in der Seele intelligere idem quod suum esse (Thomas I qu. 79 a. 1; vgl. qu. 54 a. 1 und 3), die anima selbst also actus purus, was nur Gott ist, die Seele wäre also Gott, mithin unerschaffen. . . Hier leugnet also Eckhart, er habe, soweit er sich erinnere, jemals gesagt „quod aliquid sit in anima, quod aliquid sit anime, quod sit increatum et increabile.“ Das Gedächtnis hat ihn im Stiche gelassen. Bei Pfeiffer 193, 15 ff. sagt er vom „lichte“ in der Seele, „daß ungeschaffen und unschepflich“ ist, daß „diz licht habe mē einekeit mit gote, dan mit daheiner kraft (der Seele), mit der (kraft) ez doch ein ist in dem wesene“ usw. Das ungeschaffene und unschepfliche Licht ist aber aliquid anime.

Zu den von Denifle herangezogenen Texten aus den Predigten Meister Eckharts lassen sich noch eine Reihe paralleler Stellen hinzufügen. In der Predigt: Qui audit me, non confundetur (Eccli. 24, 30) spricht Eckhart:<sup>2)</sup> „Hie ist der mensche ein wār mensche und in disen menschen vellet kein liden, also wēnic als in gotlich wesen gevallen mac, als ich mē gesprochen hān, daz etwaz in der sēlen ist, daz gūte also sippe est, daz ez ein ist unde niht vereinet. Ez ist ein, ez hāt mit nihte niht gemeine noch ist dem nihte niht. Allez daz geschaffen ist, daz ist niht. Nū ist diz aller geschaffenheit verre und frōmde. Wēr du mensch allez alsō, er wēre allzemāle ungeschaffen und unschepflich; wēre allez daz alsō, daz liphaftic ist, verstanden in der einekeit, ez enwēre niht anders dan daz diu einekeit selber ist.“ In der Predigt: Ego elegi vos de mundo (Joh. 15, 19) findet sich folgende Äusserung Eckharts:<sup>3)</sup> „Ez ist etwaz, daz über daz geschaffen wesen der sēle ist, daz kein geschaffenheit rüeret, dā niht ist; noch der engel enhāt es niht, der ein lüter wesen hāt, dāz lüter unde breit ist, daz enrüeret sin niht. Ez ist sippeschafft götlicher art, ez ist in sich selber ein, ez enhat mit nihte niht gemein. Hie hinken manche pfaffen an. Ez ist ein und ist mē ungenennet denne ez namen habe und ist mē unbekannt denne ez bekant si.“ In einer von Jundt veröffentlichten Predigt Eckharts „Uff der ungeschuldigen Kindlein tag“ lesen wir:<sup>4)</sup> „Ain chraft ist in der sele von der ich och me gesprochen han, und were die sele alle also, so wer si ungeschaffen und unschoepflich. Nuo enist des nit an dem anderen taile; so hat si ain zuosehen und ain zuohangen zuo der zeit, und da rüeret si geschaffenheit, und ist geschaffen vernünftikait.“ Aus den Kölner Prozeßakten geht hervor, daß dieser Anklageartikel gegen Eckart aus den Predigten: Elisabeth impletum et tempus pariendi und Vidi super Syon regnum stantem entnommen ist. Während wir die letztere Predigt nicht mehr besitzen, findet sich in der ersteren folgender einschlägiger Text:<sup>5)</sup> „Daz dritte meinet ein edel kraft der sēle, diu ist sō hōch

1) A. o. O. 631 Anm. 1, 632 Anm. 3.

2) Pfeiffer 311, 2—10.

3) Pfeiffer 261, 9 ff.

4) A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XIV<sup>e</sup> siècle, Paris 1875, 218.

5) Pfeiffer 297, 23—31.

und sô edel, daz si got nimet in sime blôzen eigen wesenne. Disiu kraft hât mit nihte niht gemeine; si machet von nihte iht und als si en weiz von gester noch von égeste, von morne noch von übermorne (wan ez ist in der éwikeit weder gester noch morne), da ist ein gegenwertigez nû; daz vor tûsent jâren was und daz über tûsend jâr komen sol, laz ist dâ gegenwertic, unde daz jensit mers als daz an diser stat ist. Disin kraft nimet got in sime kleithûse“.

Es lâßt sich nicht leugnen, daß in diesen Texten sich Stellen finden, welche die berichtigenden und einschränkenden Zusätze, die Eckhart in seinen Antworten auf die Kölner Anklagesätze vom Jahre 1326 und in seiner soeben erwähnten Predigt vom Jahre 1327 gemacht hat, vermissen lassen und so wie sie lauten, etwas Ungeschaffenes in der Seele lehren oder doch andeuten.

H. Denifle würde wohl auch heute noch, nachdem Eckharts Rechtfertigungsschrift veröffentlicht ist, angesichts dieser obigen Texte seine Meinung über die Lehre des großen deutschen Mystikers nicht wesentlich geändert haben. Wenn die Erklärung Eckharts in der Predigt vom Jahre 1327 den genialen Erforscher der deutschen Mystik von seiner Auffassung, Eckhart habe einen unerschaffenen Seelengrund gelehrt, nicht abbrachte, dann würde dies auch die Rechtfertigungsschrift nicht gut vermögen.

Neuestens hat nun O. Karrer<sup>1)</sup> in einer der Anschauung Denifles direkt entgegengesetzten Weise die Lehre Eckharts interpretiert und vertritt den Standpunkt, der deutsche Mystiker habe die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes nicht gelehrt. Er führt eine Reihe von Beweisen für seine Behauptung an. Einmal verweist er auf die von Denifle veröffentlichte Predigt vom Jahre 1327, in welcher Eckhart feierlich vor dem Volke erklärt, er habe niemals gelehrt oder auch nur gedacht, daß etwas in der Seele, was zur Seele gehöre, unerschaffen und unerschaffbar sei. Daß er gelogen habe, darf als ausgeschlossen gelten. Demgegenüber kann gesagt werden, daß Denifle auch keine Lüge annimmt, aber von der Inkonsequenz und Unklarheit des Eckhartischen Denkens redet. Gewichtiger ist das nächste Argument Karrers, daß das Wort von der Ungeschaffenheit des Seelengrundes angeblich in einer Predigt gefallen ist, die von Zuhörern nachgeschrieben wurde. Solche Niederschriften sind nachweislich und nach Eckharts ausdrücklicher Verwahrung voll von Mißverständnissen, Auslassungen, Versehen der Schreiber bzw. Schreiberinnen. Doch scheint mir diese Darlegung Karrers mehr eine sehr dankenswerte Anregung als ein überzeugender Beweis zu sein. Es müßte durch eine gründliche Untersuchung und vergleichende Prüfung der handschriftlichen Überlieferung der fraglichen Texte und durch sorgsame Prüfung des Kontextes festgestellt werden, ob sich Anhaltspunkte für solche Fehler und Versehen seitens der Schreiber finden. Wer mit Nachschriften (Reportata) philosophischer und theologischer Texte des Mittelalters sich viel beschäftigt hat, wird mit der Möglichkeit solcher den vom Verfasser gemeinten und gewollten Wortlaut störender Versehen rechnen. Indessen wird die Wirklichkeit im Einzelfalle durch sorgfältige Untersuchung der Texte selbst bewiesen werden müssen. Die gleiche Erwägung gilt meines Erachtens auch vom nächsten Argument Karrers, das sich mit dem von Denifle für seine Auffassung hauptsächlich verwerteten Eckharttext befaßt: „Ich han etwenne gesprochen von einem lichte, ist in der sele, daz

<sup>1)</sup> O. Karrer, Meister Eckhart 321–327. Karrer-Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift 149 ff.

ist ungeschaffen und unschepflich.“ Von diesem Texte bemerkt nun Karrer, daß derselbe verderbt sei. In seinem Buche über Meister Eckhart schreibt er:<sup>1)</sup> „Daß die beanstandete Stelle tatsächlich verderbt ist, läßt sich mit hinreichender Wahrscheinlichkeit dartun (um nicht mehr zu sagen).“ In seinen Erläuterungen zu seiner deutschen Ausgabe der Rechtfertigungsschrift Meister Eckhart findet sich über den gleichen Text die Notiz: „Offensichtlich verderbter Text, wie ich im Eckhartbuch S. 322 gezeigt habe.“ Da es sich ohne Zweifel um einen sehr wichtigen Text handelt, der doch für die fragliche Lehre Eckharts schwer in die Wagschale fällt, so müßte meines Erachtens die Verderbtheit der Stelle durch streng philologische Untersuchung, besonders auch durch Aufzeigung des Kontextes wirklich bewiesen werden. Hier haben nicht psychologische Erwägungen, sondern philologische Untersuchungen das entscheidende Wort. Außerdem dürfen wir nicht übersehen, daß der soeben erörterte Text nicht die einzige Stelle in Eckharts Predigten ist, an der die Unerschaffenheit des Seelenfünkleins ausgesprochen oder doch angedeutet ist. Läßt sich nun auch die Verderbtheit dieser Texte nachweisen?

Das beachtenswerteste Argument Karrers ist ohne Zweifel der Hinweis auf andere Eckharttexte, an welchen die Geschaffenheit des Seelengrundes ausgesprochen ist. So steht im Buch der göttlichen Tröstung folgende Darlegung:<sup>2)</sup> „bi dem willen des mannes meinetsant Johannes die höchsten crefte der selen, der nature und ir werc ist vermischet mit dem fleische und stant in der sele luterkeit abe gescheiden von cite und von stat und von allem dem, das zu cite und stat kein zuoversicht hat oder smake, das mit nichten nit gemein hat, in dem der mensch nah got gebildet ist, an dem der mensch gottes geslechte ist und gottes sippe unt doch wan si got selben nit ensint und in der sele unt mit der sele geschaffen sint, so muos si ir selbes entbildet werden und in gotte allein überbildet, in gott und us gotte geboren werden, daz got alleine ir vatter si: wan also sint si ouch sune unt gottes eingeborn sune.“ In einer Predigt auf Johannes den Täufer, die in der von Ph. Strauch edierten Oxforder Predigtsammlung *Paradisus anime intelligentis* überliefert ist, äußert sich Meister Eckhart also:<sup>3)</sup> „Nu inmac kein creature furbaz gewirkin dan si in ur hat, darumme inmac di sele uber sich selbin nicht gewirkin wan mit dem lichte daz ir Got gegeben hait. wan ez ir eigen ist und ez ir Got gegeben hait zu einir morgingabe in di ubersten craft der sele. wi waz licht Godis glichnisse si, so ist es doch geschaffin von Gode wan der schepher ist ein und daz licht ein ander und ist ein creature, wan er Got ie creature geschuffe, du was Got und vinsternisse und nicht licht.“ Sehr deutlich ist die Geschöpflichkeit des Seelenfünkleins in der Predigt Eckharts *Homo quidam fecit coenam magnam* zum Ausdruck gebracht:<sup>4)</sup> „das funkelin de sele, daz dâ ist geschaffen von gote und ist ein licht, oben ingedrucket und ist ein bilde gotlicher nature, daz dâ ist kriegende alle wege wider allem dem, daz niht gotlich ist und ist niht ein craft der sele, als etliche mister wollen, und ist alle wege geneiget zu guote.“ Karrer verweist auch auf Texte im *Opus tripartitum*, im Genesis- und Exoduskommentar Eckharts. Ein

<sup>1)</sup> S. 323.

<sup>2)</sup> Ph. Strauch, Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen (*Liber Benedictus*), Bonn 1918, S. 10.

<sup>3)</sup> *Paradisus anime intelligentis* (*Paradis der fornuftigen sele*), herausgegeben von Ph. Strauch, Berlin 1919, 109, 3.

<sup>4)</sup> Pfeiffer, 113, 34.

besonderes Gewicht scheint Karrer auf einen bisher nicht verwerteten Text zu legen, der sich im Opus Sermonum Eckharts des Cod. 21 zu Cues fol. 150<sup>v</sup> findet. Karrer bringt diesen Text in deutschen Auszügen. „Nicht nur die stoffliche Kreatur, sondern auch die geistige ist nicht schlechthin eins, sei es weil ihre Wesenheit und ihr Sein verschieden ist, oder noch besser, weil ihr Sein nicht Erkennen ist . . . Nichts anderes außer Gott ist bloß Erkennen, ist durch und durch Erkennen: sonst wäre es schon nicht mehr schaffbar. Bei jedem Ding aber kann ich die Frage stellen, ob in ihm Erkennen ist oder nicht. Wenn nicht, so ist es offenbar nicht Gott oder erste Ursache . . . Wenn aber in ihm Erkennen ist, so frage ich weiter: Ist in ihm noch irgend etwas außer Erkennen oder nicht? Wenn nicht, so ist es das Einfache, Unschaffbare, Erste: Gott. Hat es aber irgend ein anderes Sein als Erkennen, so ist es schon zusammengesetzt, nicht schlechthin eins. Es ist also sonnenklar, daß Gott eigentlich allein ist, daß er das Erkennen selbst ist und schlechthin bloß Erkennen ohne anderes Sein. Es kann also nichts außer ihm reines Erkennen sein, sonst wäre es nicht geschaffen. Denn erstens ist das Erkennen als solches unerschaffbar und fürs zweite ist das erste Geschaffene das Sein . . . Das Erkennen kommt im eigentlichen Sinne Gott zu, und Gott ist Einer. Soviel also ein jegliches von Erkennen oder von Geistigem hat, so viel hat es von Gott, so viel vom Einem und so viel vom Eins-Sein mit Gott. Denn der eine Gott ist Erkennen, und das Erkennen ist der eine Gott . . . Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar, ist von Gott verschieden. Denn Gott ist, in ihm ist nicht Akt und Potenz zweierlei, die anderen sind ein Sein durch Unterscheidung, gehören grundsätzlich zum geschaffenen Sein.“

Zu diesem Texte bemerkt Karrer: „Man hat die klare durch und durch thomistische Lehre von der geistigen, aber geschaffenen Seele. Man hat (nebenbei gesagt) auch die klare thomistische Seinslehre, wie oben (im 1. Abschnitt des Anhanges) gegenüber Denifle aus Eckhart gezeigt wurde.“ Diese Beurteilung dieses Eckharttextes, den uns hier Karrer in dankenswerter Weise zum ersten Male leider nicht im Original und unverkürzt darbietet, kann ich mir nicht zu eigen machen. Es wird sich empfehlen, den Text der Cueser Handschrift (fol. 150<sup>v</sup>) aus Eckharts Sermo: Deus meus est. Ad Galat. 3 im Original vorzulegen: Ubi nota, quod unitas sive unum videntur proprium et proprietas intellectus solum. Entia siquidem materialia constat, quod sunt unum et non unum utpote quanta vel saltem composita ex forma et materia. Entia vero immaterialia puta intellectualia sunt non unum vel quia ipsorum essentia non est esse vel potius fortassis, quia ipsorum esse non est intelligere. Vide in De causis commentum ultime propositionis. Unde signanter dictum est: Deus tuus Deus unus est Deus Israel Deus videns Deus videntium: qui scilicet intelligit et solo intellectu capitur, qui est intellectus se toto, Deus unus est. Notandum, quod dupliciter hoc potest accipi. Primo sic: Deus unus est. Nam hoc ipso quod unus, ipsi competit esse, id est, quod sit suum esse et sit primum esse, quod est omnium esse. Secundo sic: Deus tuus Deus unus est quasi nihil aliud est vere unum quia nec quidquam creatum est purum et se toto intellectus. Iam enim non esset creabile.

Adhuc autem de quocumque quero, utrum in ipso sit intellectus sive intelligere aut non. Si non, constat quod non est Deus sive prima causa omnium sic ordinatorum in fines certos, quod intellectu caret. Si vero in ipso est intellectus quero, utrum in ipso sit aliquid esse preter intelligere aut non. Si non, iam habeo, quod sit unum simplex et iterum quod est increabile, primum et similia et est Deus. [Zu diesem ganzen Satze ist

am Rande von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cues die Bemerkung: *In Deo non est aliud esse preter intelligere*. *Si vero habet aliquid esse aliud quam intelligere, iam est compositum, non simpliciter unum. Patet ergo manifeste, quod Deus est proprie solus et quod proprie est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere preter esse aliud simpliciter.* [Am Rande bemerkt Nikolaus von Cues zu diesem Satze: *Deus est proprie solus*]. *Ideo Deus solus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere.* [Am Rande steht aus der Feder des Nikolaus von Cues: *per intellectum producit res, quia in ipso solo esse est intelligere*]. *Iterum etc., quod nihil preter ipsum potest esse purum intelligere nec aliter esset creatura, sed habet aliquod esse differens ab intelligere nec aliter esset creatura tum quia intelligere est increabile tum quia prima rerum creatarum est esse.* [Am Rande bemerkt hier Nikolaus von Cues: *Nota intelligere est increabile*]. Es folgen einige Darlegungen Eckharts, die für unsere Frage nicht unmittelbar einschlägig sind. Auf fol. 151<sup>r</sup> greift er auf die früheren Gedanken wieder zurück: *Intellectus enim proprie Dei est. Deus autem unus. Igitur quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet Dei et tantum de uno et tantum de esse. Unum cum Deo. Deus enim unus est intellectus et intellectus est Deus unus. Unde Deus nunquam et nusquam est ut Deus nisi in intellectu. Augustinus 4. Confess. cap. 15: Ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem.* [Am Rand steht hier abermals als Bemerkung des Cusanus; *Deus ut Deus est solum in intellectu*]. *Ascendere igitur ad intellectum, subdi ipsi est uniri Deo. Uniri, unum est unum esse cum Deo esse. Deus enim unus est. Omne esse preter intellectum extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est. In Deo enim non est aliud actus et potentia.* Am Rande steht hier von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cues: *omne esse extra intellectum creatura est.*

Dieser lateinische Text ist nach meiner Auffassung doch etwas anders zu verstehen und zu interpretieren als O. Karrer meint. Schon die häufigen Randbemerkungen des Kardinals Nikolaus Cues, die auch ihre Bedeutung haben, weisen darauf hin, daß der deutsche Mystiker hier Anschauungen vertritt, die nicht in der Linie der allgemein scholastischen, speziell thomistischen Lehre liegen. Beachtenswert sind vor allem zwei dieser Randbemerkungen: *nota intelligere est increabile* und *omne esse extra intellectum creatura est*. Cusanus hat es jedenfalls als Merkwürdigkeit empfunden, daß Eckhart die Ungeschöpflichkeit des intellectus und intelligere lehrt. Diese Anschauung, die in dieser Predigt Eckharts ganz klar zweimal ausgesprochen ist, erinnert doch ganz deutlich an die Gedankengänge der ersten Quaestio Eckharts in der Handschrift von Avignon. Zwar vertritt der Mystiker hier nicht mehr ausdrücklich die These von der Seinslosigkeit Gottes, aber er bekennt sich unzweideutig zu der anderen in dieser Quaestio vertretenen These von der Ungeschöpflichkeit des intellectus und des intelligere. Besonders klingt an die Quaestio der Avignoner Handschrift der folgende Satz an: *nihil preter ipsum potest esse purum intelligere nec aliter esset creatura, sed habet aliquod esse differens ab intelligere nec aliter esset creatura tum quia intelligere est increabile tum quia prima rerum creatarum est esse.* Karrer scheint sich der Tragweite dieses Satzes, zu welchem Nikolaus von Cues die Randbemerkung: *nota intelligere est increabile* macht, nicht bewußt zu sein. Sonst hätte er unmöglich in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung der Rechtfertigungsschrift den größten und wichtigsten Teil dieses Satzes, den er in seinem Eckhartbuch noch ganz

in Übersetzung gebracht hat, weglassen können. Eckhart begründet den Satz, daß nichts außer Gott reines Erkennen sein kann und daß das außergöttliche geistige Wesen noch etwas vom intelligere Verschiedenes in sich haben muß, damit, weil das intelligere etwas Ungeschöpfliches ist und weil das Sein das erste von allem Geschaffenen ist. Wir erinnern uns daran, daß Eckhart in seiner ersten Avignoneser Quaestio sich auch auf diesen Satz des Liber de causis: *Prima rerum creatarum est esse* beruft und denselben irrigerweise dahin deutet, daß erst mit dem Sein das Geschöpfliche beginnt. In seinem Eckhartbuch übersetzt Karrer den Schluß des oben angegebenen Textes: *Omne esse preter intellectum extra intellectum creatura est, creabile est also: Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar.* Nachdem Karrer den lateinischen Text nicht bringt, muß doch der Leser seiner Übersetzung glauben, daß im Original: *preter intellectum purum* steht, was aber nicht der Fall ist.

O. Karrer hat die Schwierigkeit und Problematik dieses ganzen Eckharttextes nicht erfaßt, sonst hätte er nicht schreiben können: „Man hat die klare durch und durch thomistische Lehre von der geistigen, aber geschaffenen Seele“. Thomas lehrt doch nirgends, daß das intelligere, der *intellectus* ungeschöpflich sei, er unterscheidet allenthalben scharf zwischen dem ungeschöpflichen reinen göttlichen Intellekt und dem geschaffenen Intellekt, der auch als Intellekt geschaffen ist. Die von Karrer nicht wahrgenommene Schwierigkeit bei Eckhart ist eben gerade die, daß er dem *intellectus* und intelligere als solchem die Ungeschöpflichkeit zuschreibt und in den außergöttlichen geistigen Naturen etwas vom *intellectus* und intelligere Verschiedenes annimmt, um dieselben überhaupt als geschaffene Wesen bezeichnen zu können. Ist damit nicht von selbst gesagt, daß das, was an *intellectus* und intelligere in diesen außergöttlichen Geistnaturen sich findet, ungeschöpflich ist? Nimmt sich dieser ganze Eckharttext nicht wie ein ausführlicherer Kommentar aus zu dem Kölner Anklagesatz, der auch in die Konstitution *In agro dominico* des Papstes Iohannes XXII übergegangen ist: *Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus?* Erscheint so dieser Text der Handschrift von Cues, den Karrer als Kronzeugen für seine Auffassung, Eckhart habe ganz im thomistischen Sinn und Geleise die Geschöpflichkeit des Seelenfünkleins gelehrt, anführt, nicht im Gegenteil als gewichtigen Beleg für die These von der Ungeschöpflichkeit des Seelenfünkleins? Karrer hätte zu diesen Fragen Stellung nehmen sollen, zumal er dem Leser den bisher ungedruckten lateinischen Originaltext nicht vorlegt.

Während O. Karrer die Frage, ob Eckhart die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes gelehrt habe, mit einer allerdings nicht durchschlagenden Begründung verneint, liest G. Théry<sup>1)</sup> aus den Eckharttexten und aus der ganzen Situation des Eckhartprozesses eine ganz entgegengesetzte Antwort auf diese Frage heraus. Nach seiner Auffassung findet sich diese Lehre vom unerschaffenen Seelengrund häufig in Eckharts Schriften und haben die Erklärungen desselben in seiner Rechtfertigung keine entscheidende Bedeutung. Beachtenswert sind folgende Ausführungen Thérys: „Entweder hat Eckhart in seinen Predigten die ihm vorgeworfene Lehre vertreten oder nicht? Ist das Erstere der Fall, dann hat er gelogen, wenn er zum wiederholtenmale versichert: *hoc non dixi.* Hat er aber diese Lehre nicht vorgetragen, dann haben die Kölner Richter und auch die römische Kurie mit

<sup>1)</sup> G. Théry, Contribution 93 ff.

unverantwortlicher Leichtfertigkeit gehandelt, indem sie trotzdem diese Lehre als Satz Meister Eckharts verurteilt haben“. Diese letztere Annahme hält Théry für unwahrscheinlich, da es sich doch sowohl für das Kölner erzbischöfliche Gericht wie auch für den Apostolischen Stuhl um eine zu wichtige Angelegenheit handelte, als daß wir an ein so leichtfertiges Verfahren denken könnten und da die beanstandete Lehre sich mehrfach in den Schriften des deutschen Mystikers findet. Nun gibt Théry folgendes zusammenfassendes Schlußurteil, das wir am besten im Wortlaut wiedergeben: „Toutes ces remarques, jointes à celles que nous avons faites sur la mentalité de Maître Eckhart, sur le caractère de reportation, créent en moi la conviction que ces textes, reniés comme siens par l'accusé, sont néanmoins authentiques. Chez ces hommes imprécis, emportés par leur conviction, peu habitués à contrôler leurs paroles d'après un règle fixe, il y a des sincérités succesives, qui s'annulent reciproquement. On reniera avec la meme conviction ce qu'on aura enseigné peu de jours auparavant.“ Wie Denifle sich den Gegensatz, der zwischen der Erklärung Eckharts in der Kölner Predigt vom Jahr 1327 und zwischen Texten seiner Predigten besteht, aus der Unklarheit und Inkonsequenz des Eckhartischen Denkens erklärt, so legt sich Théry den Kontrast zwischen den ableugnenden Versicherungen des Mystikers in seiner Antwort auf die Kölner Anklageschriften und zwischen Stellen seiner Predigten mehr aus dem Charakter Eckharts oder wie er sich ausdrückt aus der „psychologie de cette nature fluente et vague“ zurecht. Demgegenüber baut O. Karrer seine Behauptung, daß Eckhart die ihm vorgeworfene Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes nicht gelehrt habe — er macht dies ähnlich auch bei der Beurteilung der anderen Anklagesätze — auf der Überzeugung auf, daß man den Versicherungen des angeklagten Mystikers unbedingt glauben müsse und daß man darnach auch die anders lautenden Stellen in seinen Predigten zu beurteilen habe. In neuester Zeit hat sich auch F. Meerpohl in einer aus einer gründlichen Durcharbeitung des Schrifttums Eckharts herausgewachsenen Darstellung der Lehre Eckharts vom Seelenfünklein auch zu der Streitfrage Stellung genommen, ob das Seelenfünklein nach der Auffassung des deutschen Mystikers ein increatum et increabile ist. Meerpohl kommt zu dem Ergebnis, daß für Eckhart das Seelenfünklein mit Gott wesensgleich und daher wie Gott unerschaffen und unerschaffbar ist, daß der Seelengrund und Gottesgrund ein und dasselbe sind, daß aber ferner das Seelenfünklein, wenn es auch in der Seele ist, doch kein Teil der Seele, keine Seelenkraft ist. Meerpohl, der auch auf die Widersprüche in Eckharts Ausdrucksweise aufmerksam macht, bemerkt am Schlusse seiner Ausführungen:<sup>1)</sup> „Eckhart betont stets die Geschaffenheit der empirischen Seele und all ihrer — auch der höchsten — Kräfte. Wenn er zuweilen die scintilla unklar eine Kraft der Seele nennt, muß man für sie die Geschaffenheit allerdings in Anspruch nehmen. Aber das Seelenfünklein ist trotz seiner Immanenz kein Teil der Seele (wohl aber in der Seele), keine Seelenkraft mit höchster Wirkweise. Deshalb kann Eckhart mit Fug und Recht den Vorwurf, er lehre die Existenz einer ungeschaffenen Seelenkraft, zurückweisen. Doch widerruft er dadurch nicht auch seine Theorie von der scintilla, wie wir sie verstehen. Eher betont er sie dadurch indirekt und stillschweigend. Gerade das macht ja das Charakteristische seiner scintilla-Lehre aus, daß er das Seelenfünklein loslöst von jeder Kreatür-

<sup>1)</sup> Fr. Meerpohl, Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein, Würzburg 1926, 77. Vgl. auch J. Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Kempten und München 1912, 35—40.

lichkeit und jeder Subjektivität, daß er es vielmehr emporhebt in mystische Ferne, in die ewige, rein eidetische geistige Sphäre, ohne es zu einem bloßen begrifflichen Etwas herabsinken zu lassen, sondern seine höchste Realität immer wieder betont.“

Es ergibt sich nun die Frage, wer in der Beurteilung der Lehre Eckharts vom Seelengrunde näherhin in der Lösung der Frage, ob unser Mystiker die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes gelehrt habe oder nicht, den rechten Weg gegangen, H. Denifle, G. Théry, die beiden Haudschriftenforscher, zu deren Ergebnis auch von der philosophischen Durchdringung des Eckhartischen Schrifttums her Meerpohl gelangt ist, oder O. Karrer, der glänzende geistvolle Darsteller der mystischen Bewegungen und Strömungen aller christlichen Jahrhunderte, der auch das Verdienst hat, sich in den ungedruckten lateinischen Werken Eckharts der von Denifle in ihrer Bedeutung entdeckten Cueser Handschrift gründlich umgesehen zu haben? Solche Streitfragen werden der Lösung nähergebracht durch Aufindung neuer Materialien. Wir sind jetzt an dem Punkte angelangt, an welchem wir die Handschrift von Avignon als neuen Zeugen, der neue Aussagen machen kann, aufrufen können. Es kommt hier zunächst die eingangs dieses Kapitels erwähnte Stelle in der gegen Eckhart gerichteten Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona in Betracht. Das Verständnis dieser Stelle wird dann durch Gedankengänge der beiden Eckhartquaestionen, namentlich der ersten der nämlichen Handschrift, wesentlich gefördert. Ich füge hier den lateinischen Text aus der Quaestio des Gonsalvus ein. Er führt unter den rationes Equardi für den Vorrang des Intellekts vor dem Willen folgenden Text auf, der jedenfalls einer uns leider nicht erhaltenen Quaestio des Meisters Eckhart entnommen ist: *Item ipsum intelligere quedam deiformitas vel deiformatio quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse. Item intelligere inquantum huiusmodi est subsistens. Item est increabile inquantum huiusmodi. Unde archa in mente non est creabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere. Quare etc.* Gonsalvus antwortet hierauf: *Ad quintum et sextum dicendum, quod dicunt, quod intelligere est subsistens et increabile verum est de divino intelligere et non de intelligere creature. Unde archa in mente est creabilis. Unde et nature intellectuales maxime sunt creabiles, quia aliter non sunt productibiles.* Wir müssen, um die ganze Tragweite dieser Texte überschauen und beurteilen zu können uns vergegenwärtigen, daß hier fast fünfundzwanzig Jahre vor dem Kölner Prozeß sich ein Professor der Theologie an der Pariser Universität aus dem Franziskanerorden, der spätere Franziskanergeneral Gonsalvus de Vallebona, in einer Quaestio sich eingehend mit Theorien des gleichzeitig an der nämlichen Universität als Professor wirkenden Dominikaners Eckhart auseinandersetzt. Es handelt sich allem Anscheine nach um eine Quaestio, welche aus einem mündlichen akademischen Akte hervorgegangen ist. Wer das polemische Schrifttum, das damals aus den wissenschaftlichen Richtungen und Gegensätzen an der Pariser Hochschule erwachsen ist, kennt, wird an der Verlässigkeit des Berichtes, welchen Gonsalvus über Eckharts Lehre gibt, nicht zweifeln. Schon die Disputationen an der Universität, in welchen vor der breitesten akademischen Öffentlichkeit die verschiedenen Lehrmeinungen einander gegenübertraten, boten für richtige Wiedergabe bekämpfter opinionones eine sichere Gewähr. Ich habe weiter oben schon diese Verlässigkeit der Mitteilungen des Gonsalvus über Eckharts Lehren erörtert. Leider ist uns die Quaestio, in der Eckhart den Primat des Intellekts im Seelenleben erwiesen hat und aus der, wie wir annehmen dürfen, der Franziskaner möglichst wörtlich die rationes Equardi entnommen hat, nicht mehr erhalten oder doch noch nicht wieder-

aufgefunden. Indessen geben die beiden Quaestionen Eckharts in der Handschrift von Avignon, besonders die erste, Zeugnis dafür ab, daß der Franziskanertheologe getreulich die Lehre seines wissenschaftlichen Gegners wiedergegeben hat. Es finden sich auch hier gleiche Gedanken, wie sie Gonsalvus unter den rationes Equardi aufführt.

Weiterhin ist sehr zu beachten, daß wir in der Quaestio des Gonsalvus, wie auch in den Quaestionen Eckharts sowohl in derjenigen, gegen welche sich der Franziskaner unmittelbar wendet, wie auch in den beiden wiederaufgefundenen scholastische, streng wissenschaftliche Arbeiten vor uns haben, aus welchen der Lehrstandpunkt sich ungleich leichter erkennen läßt als dies bei Schriften mehr praktischer Art der Fall ist. Es verhält sich hier ganz und gar anders als bei deutschen Predigten Eckharts, die von Zuhörern nachgeschrieben wurden und die deswegen auch der Gefahr des Mißverständnisses und der Entstellung ausgesetzt waren. Die Schwierigkeit, welche die deutsche Übertragung der lateinischen Terminologie damals für das inhaltliche Verständnis bot, fällt bei diesen lateinischen Quaestionen weg. Ich muß außerdem noch eigens den großen zeitlichen Abstand der Pariser Quaestionen Eckharts von dem Kölner Prozeß oder gar der Bulle *In agro dominico* des Papstes Johannes XXII hervorheben und auf den Zusammenhang dieser Lehren Eckharts mit seinem Pariser Aufenthalt und seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit hinweisen. Dies ist alles der geschichtliche Rahmen, in welchen wir die Tatsache, daß Gonsalvus die Subsistenz und Ungeschöpflichkeit des menschlichen geistigen Erkennens und die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes als Lehre Eckharts in wörtlichem Auszuge aus einer Quaestio desselben darstellt und bekämpft, einfügen müssen, um die ganze Bedeutung dieser neu erschlossenen Texte für die Beurteilung dieser zugleich grundlegenden und heißumstrittenen Lehre des deutschen Mystikers ermessen zu können. Es ist zu bedauern, daß wir die von Gonsalvus unmittelbar bekämpfte Quaestio Eckharts über den Vorrang des Intellekts vor dem Willen nicht besitzen, da wir so durch die knappe Wiedergabe den Sinn des *intelligere subsistens* nicht ganz klar erfassen können. Aus der Entgegnung des Franziskaners ersehen wir, daß dieser in der Lehre vom *intelligere subsistens* eine Verwischung des Unterschiedes zwischen dem göttlichen und menschlichen Erkennen sieht. Es wird uns dieses *intelligere subsistens* eher verständlich, wenn wir die namentlich in der ersten Avignoneser Quaestio deutlich und klar ausgesprochene Lehre, daß *intellectus* und *intelligere* kein Sein haben und nichts Seiendes sind, heranziehen. Dadurch wird das geistige Erkennen aus dem Bereiche des Seienden hinausgehoben und in einer Art und Weise verselbständigt, von den endlichen ontischen Bestimmtheiten losgelöst, daß der Unterschied gegenüber dem reinsten absoluten göttlichen Erkennen verschwindet.

Ganz deutlich spricht Gonsalvus als Lehre Eckharts die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes aus: *Item intelligere est increabile in quantum huiusmodi. Unde archa in mente est creabili increabilis.* Mit diesen Worten gibt Gonsalvus nicht bloß die Lehre Eckharts wieder, sondern zeigt auch die Wurzel dieser Lehre auf. Eckhart lehrt die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes, weil er die Ungeschöpflichkeit des geistigen Erkennens überhaupt lehrt. Wir verstehen diese Zusammenhänge im Lichte der beiden Avignoneser Quaestionen Eckharts vollkommen. Wir wissen, daß hier Eckhart das Erkennen überhaupt, nicht bloß das göttliche, aus dem Bereich des Seienden heraushebt, es vor und über das Sein stellt, den Akt des Intellekts als solchen und auch die *species intelligibilis* als nicht-seiend bezeichnet. Wir wissen ferner, daß Eckhart mit fälschlicher Berufung auf den

Liber de causis Geschöpflichkeit als Wesensattribut des Seins als solchen bezeichnet, erst mit dem Geschaffenen das Sein beginnen läßt und sowohl Gott das reinste lauterste Erkennen wie auch das Erkennen des Engels und des Menschen als nichtgeschöpflich und nicht seiend hinstellt. Von den Sätzen der ersten Eckhartquaestio: *Esse ergo habet primo rationem creabilis; intelligere est altius quam esse et alterius conditionis; nihil quod est in Deo habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cuius ratione non est, quod causam habeat sicut est de ratione entis, quod sit causatum fällt reiches Licht auf den Satz: archa in mente est increabilis.* Es ist dies ein neues Licht, da diese Lehre, daß zum Wesen des Seins die Geschöpflichkeit gehört, daß infolgedessen Gott kein Sein hat und kein Seiendes ist und daß das Erkennen gleichfalls nicht der Ordnung des Seienden angehört, in seinen späteren, überhaupt in seinen bisher bekannten Schriften nicht mehr hervortritt. Eckhart hat die von Gonsalvus als gegen Schrift- und Väterlehre verstoßend bezeichnete Lehre von der Seinslosigkeit Gottes, welche in seiner Auffassung, daß das intelligere kein Sein ist, gründet, später aufgegeben, er hat aber die in der gleichen Auffassung wurzelnde Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes auch später beibehalten. Die Unklarheit, die seiner Auffassung des Seelengrundes und überhaupt des intellektuellen Erkennens in den Pariser Quaestionen anhaftet, ist auch in späteren Schriften nicht geschwunden. Er betrachtet in den Pariser Quaestionen einerseits die Seele und die Seelenpotenzen als etwas Reales, andererseits aber den Intellekt, insofern er einen Akt bezeichnet, das intelligere und die species intelligibilis als etwas Nichtseiendes. Wie wir aus den Darlegungen Meerpohls über das Seelenfünklein gesehen haben, erscheint dieses in seinen späteren besonders deutschen Schriften, trotzdem es in der Seele ist, nicht als eine Kraft der Seele. Die neuaufgefundenen Pariser Quaestionen bestätigen Denifles Urteil über die Inkonsequenz und Unklarheit des philosophischen Denkens Eckharts reichlich und erschüttern damit ein Hauptpostulat der Eckhartbeurteilung O. Karrers. Für die Frage aber, ob Eckhart die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes gelehrt habe oder nicht, sind die schlichten Worte des Franziskanertheologen, in welche er Eckharts Lehre kleidet: *Intelligere est increabile in quantum huiusmodi. Unde archa in mente est increabilis,* meines Erachtens von durchschlagender Bedeutung. Zu den Argumenten Denifles, Thérys und auch Meerpohls dafür, daß der deutsche Mystiker die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes oder Seelenfünkleins gelehrt hat, tritt damit ein neues Zeugnis eines Zeitgenossen aus der wissenschaftlichen Frühzeit Eckharts, eines wissenschaftlichen Gegners desselben, der mit dem Kölner Prozeß wahrlich nichts zu tun hatte. Die Wagschale zu gunsten der Auffassung Denifles senkt sich gerade durch dieses neue Zeugnis dermaßen, daß die gegenteilige Anschauung, wenn sie nicht neue Materialien und Argumente vorlegen kann, nicht mehr gut wird aufrecht erhalten werden können.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Es hat sich auch Ph. Strauch in seiner ausführlichen und lehrreichen Besprechung von O. Karrers Meister Eckehart (Zeitschrift für deutsche Philologie 52 [1927] 175—180) mit dessen Auffassung von Eckharts Lehre vom Seelenfünklein, speziell mit der Art und Weise, wie er sich mit der Stelle Pf. 193, 16 f., wo der Mystiker das Ungeschaffensein des Seelenfünkleins ausspricht, abfindet, nicht einverstanden erklärt: „In diesem Falle scheint mir aber Karrer sich zu leicht mit Pf. 193, 16 f. abzufinden, wenn er die Stelle ohne weiteres für verderbt erklärt. Die freilich nur im Basler Taulerdruck überlieferte Predigt Nr. 60 trägt doch, wenn wir vom Eingang, der Eckharts Namen in 3. Person nennt, absehen, ganz das Gepräge seiner Predigtweise; zudem will auch das, was auf 193, 16 f. folgt, berücksichtigt sein; ich möchte hier vielmehr Pahnckes jüngst im Archiv für Religionswissenschaft 23, 22 ff. vorgelegten Aus-

Wenn es nun feststeht, daß Meister Eckhart eine *archa in mente increabilis*, die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes, gelehrt hat, erhebt sich die Frage nach den Quellen dieser Lehre: Hat Meister Eckhart diese Lehre aus Eigenem geschöpft oder haben Gedankengänge früherer Autoren ihn hier beeinflußt? Nach dem Berichte des Gonsalvus de Vallebona gebraucht Meister Eckhart hier den Ausdruck *archa animae*. In seiner Rechtfertigungsschrift gebraucht Eckhart auch die Ausdrücke *castellum anime*, *custodia*, *scintilla anime*:<sup>1)</sup> *Item quod in anima est quoddam castellum quod interdum vocavi custodiam anime sive scintillam*. Die Benennung *archa animae* stammt ohne Zweifel von Hugo von St. Viktor, der in seinen Schriften *De arca Noe morali* und *De vanitate mundi* das Innerste der Seele, wo der Begnadete in stiller Einkehr und in mystischer Beschauung zu Gott sich erhebt, als *arca* bezeichnet. Denifle hat darauf hingewiesen<sup>2)</sup>, daß die deutschen Mystiker ihre Benennungen für dieses Heiligtum der Seele von den Viktorinern übernommen haben. Bei Hugo findet sich auch der Ausdruck *acumen mentis*, den Eckhart und die deutschen Mystiker mit „Schärfe des Geistes“ wiedergegeben haben. Die Hauptquelle für die mystische Terminologie war der *Benjamin maior* des Richard von St. Viktor, wo nahezu alle diese Bezeichnungen zusammengestellt sind: *vertex mentis*, *intimum et summum mentis*, *sancta sanctorum*, *intimus mentis sinus* usw., die in entsprechenden Übertragungen in die deutsche Mystik übergegangen sind. Die *scintilla animae*, das Seelenfünklein der deutschen Mystik, ist Gegenstand einer tiefen Untersuchung durch Thomas von Aquin gewesen.<sup>3)</sup> Eine gute Zusammenstellung begegnet uns bei Tauler:<sup>4)</sup> „Von disem inwendigen adel (der Seele), der in dem grunde lit verborgen, hant vil meister gesprochen beide alte und nūwe: bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart. Der eine heisset es ein funke der selen, der andere einen boden oder tolden, einer eine erstekeit und bischof Albrecht nemmet es ein bilde in dem die heilige drivalentikeit gebildet ist und do inne gelegen ist. Und dieser funke flúget als hoch, do im recht ist, das dem das verstentnisse nüt gefolgen enmag, wan es enrastet nüt, es enkomme wider in den grund do es usgeflossen ist, das es was in siner ungeschaffenheit.“ Es finden sich ähnliche Bezeichnungen im griechischen Neuplatonismus, ich erinnere nur an die Ausdrücke *τὸ τῆς ψυχῆς οἶον κέντρον* bei Plotin, *ἐναΐνον* und *ἐνοειδές* bei Proklus. Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, daß die Lehre vom Seelengrunde etwas allen Formen der Mystik Gemeinsames ist und auch in der indischen

führungen den Vorzug geben. Selbst wenn wir den Widerspruch in der Überlieferung hinnehmen, läßt sich vielleicht gerade bei der Schwierigkeit dieser Lehre vom Seelengrund ein anderes Eckhartwort (228, 18f.) gleichsam entschuldigend als Begründung seiner schillernden Ausdrucksweise anführen: *waz diu sêle in ir grunde sí, dâ enweiz nieman von.* — M. Pahncke sieht in seiner Abhandlung: Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten (*Archiv für Religionswissenschaft* 23 [1925], 15—24, 252—264) in Eckharts Lehre von dem „aliquid in anima“, das Gott sippe ist, Wesen von seinem Wesen, ungeschaffen und unschöpfbar wie Gottes Wesen selber, die psychologische Voraussetzung für die Lehre unseres Mystikers von der Geburt Gottes im Gerechten. Pahncke stellt S. 22—24 die Eckharttexte zusammen, welche für die Ungeschöpflichkeit dieses aliquid in anima sprechen.

<sup>1)</sup> Daniels 33, 27.

<sup>2)</sup> Denifle, Eine Geschichte der Mystik. Historisch-politische Blätter 75 (1875) 785.

<sup>3)</sup> II. Sent. dist. 39. Vgl. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der *scintilla animae* in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XIV (1900). 413—427.

<sup>4)</sup> Die Predigten Taulers, herausgegeben von F. Vetter, Berlin 1910, 347.

und islamischen Mystik sich findet.<sup>1)</sup> Für die Viktoriner kommen natürlich solche Beeinflussungen nicht in Betracht, der Neuplatonismus wirkte auf sie durch den Pseudo-Areopagiten und wie soeben W. Jansen<sup>2)</sup> in seiner vortrefflichen Ausgabe des Kommentars des Clarenbaldus von Arras zu Boethius *De trinitate* nachgewiesen hat, durch Boethius. Boethius kennt in seiner Schrift *De consolatione philosophiae* vier Seelenkräfte: *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intelligentia* oder *intellectibilitas*. Die letztere Kraft ist etwas Reingeistiges, geradezu Göttliches, ihr Gegenstandsgebiet sind Gott und das Göttliche und die Ideen der Dinge vor ihrem Eintritt in die Körper. Sie wird nur einigen ausgezeichneten Denkern gleichsam als eine *deificatio* des natürlichen menschlichen Denkens zuteil. W. Jansen weist auf Texte bei Hermes Trismegistos hin, wonach die höchste Seelenkraft unmittelbar aus der göttlichen Wesenheit stammt, nur wenigen auserlesenen Geistern zuteil wird und imstande ist, den Menschen zu Gott zu machen. W. Jansen weist bei einer Reihe von Scholastikern und Mystikern des 12. Jahrhunderts die Nachwirkung dieser boethianischen Lehre von der *intelligentia* nach, so bei den Viktorinern, bei Isaak von Stella, bei Johannes von Salisbury, bei Wilhelm von Conches und schließlich bei Alanus de Insulis, bei welchem der Gedanke der *deificatio*, der *apotheosis* besonders deutlich zutage tritt. Diese Vergöttlichung vollzieht sich, wenn der Mensch zur Beschauung des Göttlichen entrückt wird und dies vollzieht sich vermittels jener Potenz, welche *intellectualitas* genannt wird und mit der wir das Göttliche begreifen. Durch diese Potenz wird der Mensch Gott. Knüpft nun Meister Eckhart in seiner Lehre von der Ungeschaffenheit des Seelengrundes an diese Gedanken an, die durch den Kommentar des Radulfus de Longo Campo zum *Anticlaudianus* des Alanus noch ins 13. Jahrhundert hineinreichen? Die Wendung Eckharts von der *deificatio*, die durch den *intellectus* erfolgt, möchte uns fast auf diese Spur führen. Doch wird dieser Zusammenhang sich schwer beweisen lassen. Wir werden uns wieder in das Pariser Milieu, in welchem die *Quaestiones* Eckharts entstanden sind, versetzen müssen. Allerdings gestatten die jetzt bekannten kurzen Texte nur eine vorläufige Hypothese, die allerdings durch schon früher angeführte Parallelen ein ziemliches Maß von Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann. Außer an die Einflüsse der *Στοιχειωσις θεολογική* des Proklus im lateinischen Gewande denke ich auch an den lateinischen Averroismus als Vorlage. Ich habe allerdings in den beiden Kommentaren Sigers von Brabant zum 3. Buch *De anima* keine unmittelbar einschlägigen Texte bisher feststellen können. Aber es finden sich unter den von Bischof Stephan Tempier verurteilten Sätzen der lateinischen Averroisten mehrere, an welche die Gedankengänge des Meisters Eckhart anklingen dürften: Prop. 38 *Quod intelligentiae sive substantiae separatae, quas dicunt aeternas, non habent proprie causam efficientem, sed metaphoricè quia habent conservantem causam in esse, sed non sunt factae de novo, quia sic essent transmutabiles.* Prop. 129: *Quod substantia animae est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni.* Prop. 133: *Quod intellectus humanus est aeternus, quia est a causa semper eodem modo se habente et quia non habet materiam, per quam prius sit in potentia quam in actu.* Prop. 131: *Quod intellectus speculativus*

<sup>1)</sup> Vgl. M. Horten, *Indische Strömungen in der islamitischen Mystik I. Zur Geschichte und Kritik*, Heidelberg 1927, 8. Zur Geschichte und Terminologie der Lehre vom Seelengrunde vgl. die gute Zusammenfassung bei J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München 1922, 70—77.

<sup>2)</sup> W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De trinitate*, Breslau 1926, 56 ff.

simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatis in eo. In den Quaestionen Sigers von Brabant zu De anima im Cod. 275 des Merton College zu Oxford, der auch das in Clm. 9559 fehlende dritte Buch enthält, findet sich folgender Satz: „Ad primam (rationem) cum dicitur, quod si agens est aeternus etc. verum est secundum Commentatorem, quod intellectus agens et possibilis uterque est aeternus et dicit, quod quamvis intellectus possibilis denudatur a phantasmatis istius hominis, non tamen denudatur a phantasmatis simpliciter et ratio huius est, quod, ut dicit Commentator, nos invenimur intelligentes in potentia dupliciter“. Jetzt folgt eine größere Rasur, durch die ähnlich wie durch die Tintenstriche der Münchener Sigerhandschrift eine als anstößig erscheinende Stelle getilgt werden sollte. Es reichen die bisher bekannten Materialien nicht aus, um mit sicherer Hand die Verbindungslinie von Eckharts Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes und überhaupt des Intellekts zu ähnlich klingenden Lehren Sigers und der Pariser Averroisten ziehen zu können. Aber es liegen ohne Zweifel Ähnlichkeiten vor. Eine gewisse Parallele zur Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Seelenfünkleins und überhaupt von der Ungeschöpflichkeit des Intellekts kann man in der auch die Scholastik beeinflussenden Lehre der arabischen Philosophie vom intellectus agens separatus sehen. C. Michalski<sup>1)</sup>, der aufgrund eindringendster handschriftlicher Forschungen die philosophischen Strebungen und Strömungen des 14. Jahrhunderts vor allem in Paris und Oxford aufhellt, macht auf eine eigenartige Verbindung der augustinischen Illuminationstheorie mit der Lehre der arabischen Philosophen vom intellectus separatus aufmerksam und verweist besonders auf den Augustinertheologen Ugolino da Malabranca als einen Vertreter solcher Auffassungen. Bekanntlich hatte schon im 13. Jahrhundert Roger Bacon Gott als den intellectus agens bezeichnet und in diesem nicht eine pars animae gesehen, zugleich aber auch den averroistischen Monopsychismus aufs schärfste abgelehnt.<sup>2)</sup> Ich möchte noch bemerken, daß Michalski das weitgehende Nachwirken des lateinischen Averroismus in der Philosophie des 14. Jahrhunderts an einer Fülle interessantester Belege zeigt und deutliche Verbindungslinien von dieser Richtung zum Skeptizismus im Nominalismus Wilhelms von Ockham und seiner Schule sieht. Er bringt Nachweise für das Weiterleben der Lehre von der doppelten Wahrheit und von der Einheit des Intellekts in der Scholastik des 14. Jahrhunderts. Michalski findet solche Einflüsse nicht bloß bei Johannes de Janduno und anderen Vertretern des lateinischen Averroismus, sondern auch bei scholastischen Theologen wie Johannes de Bassolis, Thomas de Wilton, Andreas de Castro, Richard Fitz-Ralph u. a. Ich kann hier auf diese Dinge nicht weiter eingehen, ich werde in Untersuchungen über Taddeo da Parma und andere Anhänger des lateinischen Averroismus bei anderer Gelegenheit darauf zurückkommen. Ich wollte hier mit Hinweis auf die Forschungen Michalskis nur die bisher noch nicht annähernd genügend erkannte Verbreitung der Lehren des lateinischen Averroismus im scholastischen Denken des 14. Jahrhunderts hervorheben. Ist

<sup>1)</sup> C. Michalski, Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle (Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres Classe d'histoire et de philosophie-année 1925) Cracovie 1926, 30—48. Les courants critiques et sceptiques, dans la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle (Ebenda — année 1925) Cracovie 1927, 23—37. Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV<sup>e</sup> (Extrait de *La Pologne au Congrès international de Bruxelles*) Cracovie 1924, 9f.

<sup>2)</sup> R. Carton, L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon, Paris 1924, 192—211. M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale II, Paris 1925, 133f.

es im Lichte dieser Tatsachen allzu überraschend und merkwürdig, wenn auch Meister Eckhart in den Jahren seiner Pariser Lehrtätigkeit sich diesen geistigen Strömungen nicht ganz entziehen konnte?

### VIII. Ideengeschichtliche Bemerkungen zu Eigenlehren Eckharts in den Quaestionen des Cod. Vat. lat. 1086.

Wenn wir an die inhaltliche Untersuchung der Eckhartquaestionen des Cod. Vat. lat. 1086 herantreten, so trägt die erste derselben: *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem* (fol. 142<sup>r</sup>) dermaßen den Charakter der Abbreviatio, daß für eine ideengeschichtliche Analyse die nötige breite Textunterlage fehlt. Diese Quaestio läßt uns erkennen, daß Eckhart mit der Naturphilosophie und Naturwissenschaft, besonders auch Astronomie seiner Zeit in Fühlung steht. Es sind die Probleme der Bewegung, namentlich auch der Bewegung der Himmelskörper damals ja in der Quaestionenliteratur vielerörterte Themate gewesen. Clm. 18907 z. B. enthält von fol. 44<sup>r</sup>—51<sup>r</sup> *Quaestiones de motu celi*. Unsere ideengeschichtliche Untersuchung wird sich also auf die von fol. 222<sup>r</sup>—224<sup>v</sup> des Cod. Vat. lat. 1086 unter dem Namen des M. Aycardus stehenden fünf Quaestionen einschränken müssen. Da von diesen nur die erste sicher echt ist, werden wir uns in erster Linie mit ihr befassen müssen. Von den anderen Quaestionen, die nur als zweifelhaftes literarisches Eigentum des deutschen Mystikers gelten können, kann nur die erste in den Kreis unserer Erörterung einbezogen werden, da nur sie gewisse Anklänge an charakteristische Gedanken Meister Eckharts aufweist.

Die unzweifelhaft echte Quaestio Meister Eckharts: *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum* behandelt im Rahmen dieses theologischen, christologischen Problems damals vielerörterte Fragen, die mit der heißumstrittenen Lehre von der Einheit der substantialen Form in den Naturdingen und auch im Menschen zusammenhängen. Die theologische Seite der Frage, wie sie sich im Titel der Quaestio ankündigt, wurde dazumalen vielfach behandelt. Thomas von Aquin bringt in seinen *Quodlibeta* drei Quaestionen hierüber: *Utrum Christus in triduo mortis fuerit idem homo* (Quodl. I, 1); *Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus aequivoce* (Quodl. III, 4); *Utrum corpus Christi in cruce et in sepulcro sit unum numero* (Quodl. IV, 8). Auch bei Heinrich von Gent, Hervaeus Natalis und in den zahlreichen Streitschriften für und gegen die Lehre von der Einheit der substantialen Form ist diese theologische Frage erörtert. Diese Frage trat noch mehr in den Mittelpunkt heftiger Auseinandersetzungen, nachdem der Erzbischof Robert Kilwardby von Canterbury, ein Ordensgenosse des hl. Thomas von Aquin, am 18. März 1277 den Satz: *Quod corpus mortuum vivum et mortuum est aequivoce corpus et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus secundum quid* verurteilt und damit die thomistische Lösung der Frage zensuriert hatte. Diese christologische Frage, ob der Leib Christi nach seinem Tode während der Grabesruhe noch ein wirklicher menschlicher Leib gewesen und numerisch derselbe Leib wie der lebendige Leib des Herrn geblieben ist, hängt innig zusammen mit der Frage nach der Einheit der substantialen Form in den Naturdingen und auch im Menschen. Hier standen sich die franziskanische und die thomistische Anschauung im scharfen Gegensatze einander gegenüber. Die Franziskanerschule mit ihrem großen Anhang auch außerhalb des Ordens verteidigte

eine pluralitas formarum und nahm vor allem im Menschen eine eigene substantiale Form für den Leib an, wodurch eben der Leib als solcher konstituiert wird. Damit ist von selbst gegeben, daß durch die Trennung der Seele vom Leibe der menschliche Leib nicht aufhört, menschlicher Leib zu sein und zwar numerisch ein und derselbe Leib. Damit war auch auf theologischem Gebiete die Lösung der christologischen Frage in dem Sinne gegeben, daß der tote Leib Christi während der Grabesruhe ein wirklicher menschlicher Leib geblieben ist. Thomas von Aquin hingegen und seine Schule hat die unitas formae in den Naturdingen und auch im Menschen gelehrt und speziell die menschliche Geistesseele als die einzige Wesensform im Menschen, durch welche der menschliche Leib zu einem menschlichen Leib konstituiert wird, erwiesen. Daraus ergibt sich, daß beim Tode durch die Trennung der Seele der menschliche Leib aufhört menschlicher Leib zu sein, weil eben die Seele, welche ihn als spezifisch menschlichen Leib konstituiert hatte, sich von ihm getrennt hat. Die Anwendung auf den entseelten Leib Christi ist ganz klar. Nach dieser Lehre hört er beim Tode auf, wahrhaft menschlicher Leib zu sein. In der Zeit, da Thomas zum zweitenmale als Professor in Paris weilte, hatte die franziskanische Theorie Oberwasser. Kardinal Matteo d' Acquasparta bezeichnet sie als communis sententia Magistrorum Parisiensium und bemerkt von der gegenteiligen thomistischen Ansicht:<sup>1)</sup> *Contrarium huius a Magistris Parisiensibus est tamquam minus sanum et consonum fidei reprobatum.* Die Verurteilung von Sätzen der Pariser lateinischen Averroisten, welche mit der Lehre von der Einheit der substantiellen Form zusammenhingen, durch den Pariser Bischof Stephan Tempier vom 7. März 1277, verstärkten noch die Position der Franziskanerichtung. Das gleiche ist durch die in England gleichzeitig erlassenen Verurteilungsdekrete der Erzbischöfe von Canterbury Robert Kilwardby und John Pecham erreicht worden. Die Schüler des hl. Thomas ließen sich durch diese scharfe Opposition gegen die Lehre ihres geliebten Meisters nicht entmutigen, sondern traten mit einer Reihe von Schriften *De unitate formae* auf den Plan und verteidigten die Lehre von der Einheit der substantiellen Form. Es sind diese Streitschriften, über welche wir Kardinal Ehrle wertvolle Mitteilungen verdanken,<sup>2)</sup> größtenteils noch ungedruckt. Gedruckt sind die einschlägigen Monographien von Aegidius von Rom, Aegidius von Lessines, Thomas Anglicus (wahrscheinlich Thomas von Sutton) und Hervaeus Natalis. Auch in den *Quodlibeta* wurde hüben und drüben über diese Frage verhandelt. Eine Teilfrage des ganzen Problems hatte das Verbleiben der Elemente in der Mischung zum Gegenstand. Der Sinn dieser damals vielerörterten Frage ist folgender: Wenn ein Körper durch das Aufhören der früheren

<sup>1)</sup> Cardinalis Matthaei ab Aquasparta *Quaestiones disputatae selectae* II. *Quaestiones de Christo, Ad Claras Aquas (Quaracchi)* 1914, 168.

<sup>2)</sup> Fr. Ehrle in der Einleitung zu *Summa philosophiae Cosmi Alamanni* tom. III, sect. VI (*Metaphysica*), Parisii 1894. Sehr eingehende Darlegungen über die Zusammenhänge des in der *Quaestio* Eckharts behandelten christologischen Problems mit der Lehre von der Einheit der Form bietet eine *Quaestio* in den anonymen *Quodlibeta*, welche sich im *Cm.* 26309 im Anschluß an die *Quodlibeta* des Duns Scotus finden (fol. 86<sup>r</sup>—95<sup>r</sup>). Diese *Quaestio* (fol. 88<sup>r</sup>—89<sup>r</sup>) lautet: *Utrum corpus Christi mortuum et corpus alterius hominis mortuum statim post mortem sint corpora mortua univoce?* Die Lösung der Frage beginnt: *Respondeo: Circa istam questionem sic est procedendum: Primo ponuntur diverse opiniones de unitate forme. Secundo inquiretur, quae illarum est minus conveniens secundum fidem et tertio concludetur in questione.* In der *Responsio* sind auch mehrfach die *articuli condemnati* (aus dem Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277) herangezogen.

und durch das Eintreten einer neuen substantiellen Form, also durch eine substantielle Veränderung ein anderer neuer Körper geworden war, verbleiben dann die Elemente des früheren Körpers auch im neuen durch Wesenswandlung entstandenen Naturding oder nicht? Die thomistische Lösung ging dahin, daß diese Elemente in der neuen Substanz nicht aktuell, sondern nur virtuell fort dauern, indem die Qualitäten dieser Elemente in einer der neuen Substanz entsprechenden Modifikation verbleiben. Thomas von Aquin hat diese aus der aristotelischen Naturphilosophie übernommene Frage zum Gegenstand einer eigenen Schrift gemacht: *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum*. Auch in seiner älteren Schule ist darüber disputiert worden. Ich verweise nur auf *Quodl. VII, 21 des Hervaeus Natalis: Utrum miscibilia sint in mixto quantum ad suas formas substantiales?*<sup>1)</sup>

Diese geschichtlichen Zusammenhänge mußten in den Hauptlinien gezeichnet werden, um die vorliegende Quaestio des Meisters Eckhart verstehen und beurteilen zu können. Ich werde nur einige Punkte dieser Quaestio kurz hervorheben, die für Eckharts Standpunkt beachtenswert sind. Im Allgemeinen bewegt er sich ja im Geleise der thomistischen Lehre und Schule und bringt so Gedanken, die bekannt sind und uns in den Schriften der Thomisten damaliger Zeit häufig begegnen. Übrigens macht sich der skizzenhafte Charakter dieser Vatikanischen Quaestionen, welche ja als Nachschriften (*Reportata*) angesehen werden können, geltend, so daß die Gedanken- und Beweisgänge Eckharts meist nur angedeutet sind.

Eckhart stellt sich am Anfange der Quaestio drei Fragen: Erstens, ob in jedem physisch zusammengesetzten Naturdinge (*in mixto*) mehrere substantiale Formen sind; zweitens, ob und wie die Elemente in der Mischung verbleiben, d. h. wie die Elemente des früheren Körpers, der durch substantiale Veränderung ein wesentlich anderer geworden ist, in diesem neuen Körper zurückbleiben; drittens will er zeigen, daß in einem toten körperlichen Organismus keine substantiale Form verbleibt. Um diese Fragen beantworten zu können, will er vier Voraussetzungen beweisen: Erstens, daß es sich anders bei der Zerstörung der Elemente und anders bei der Zerstörung gemischter zusammengesetzter Körper verhält; zweitens, daß das Sein dem Ganzen und nicht den Teilen zukommt; drittens, daß jedes Ganze nur ein einziges und einfaches Sein besitzt; viertens, daß jede Wirkung in ihrer Ursache ist und daß jedes Niedere in seinem Höheren sich findet und nicht anders und nicht anderswo. In der Beantwortung der ersten dieser vier Fragen, auf welche wir nicht näher eingehen wollen, weist er auf die Teleologie des Entstehens und Vergehens (*generatio et corruptio*) im Naturgeschehen hin und zeigt, wie die Natur, welche er als *paterfamilias*, als *natura providens universo* bezeichnet, die *corruptio* in der Hinordnung auf die *generatio* intendiert. Die Natur intendiert in erster Linie die *conservatio universi* und zum Zwecke dieser Erhaltung des Alls die *generatio* und *corruptio*, welche anders bei den Elementen und anders bei gemischten zusammengesetzten Körpern vor sich gehen.

<sup>1)</sup> Auch der Dominikaner Heinrich von Lübeck behandelt *Quodl. I qu. 28* (*Cod. lat. 1382* der Wiener Nationalbibliothek fol. 145<sup>v</sup>) die Frage: *Utrum forme elementorum secundum essentias maneat in mixto?* Im *Cod. J III 6* der Biblioteca nazionale zu Florenz befindet sich fol. 140<sup>r</sup>—146<sup>r</sup> eine ausführliche Quaestio: *Utrum elementa sub propriis formis maneat in mixto?* Am Rand ist der Verfasser angegeben: *Questio Johannis de Gen. disputata*. Darunter wird wohl Johannes de Janduno zu verstehen sein, von welchem auch noch andere Quaestionen in der gleichen Handschrift stehen.

Philosophiegeschichtlich bemerkenswerter sind Eckharts zusammengehörige Antworten auf die zweite und dritte Frage. Leider ist der Text wie auch in der vorhergehenden Frage recht knapp, so daß die Aufeinanderfolge der Gedankengänge etwas verschleiert ist. Eckhart antwortet: Fürs zweite sage ich, daß das Sein dem Ganzen und allein dem Ganzen zugehört. Und weil das Ganze ein Eines ist, deshalb ist auch das Sein eine Einheit und weil der Teil als Teil immer eine Vielheit bedeutet, deshalb ist der Teil auch das Fundament der Zahl. Das Ganze aber wird befestigt im Einen und das Eine im Ganzen. Deshalb hat der Teil kein Sein, weil er Mehreres, eine Mehrheit darstellt. Der Teil als Teil hat kein Sein, aber er besitzt, insofern er auf das Ganze als auf das Sein hingeeordnet ist, ein Sein. Darum ist der Teil, wenn er vom Ganzen losgetrennt ist, nicht ein Seiendes, er hat nur, insofern er auf das Ganze bezogen wird, ein Sein. Und wie das Werden deshalb, weil es sein Ziel im Sein hat, auch ist, ein Sein bedeutet, so ist auch der Teil als Weg zum Ganzen ein Seiendes und es hat auch das Akzidens ein Sein nur vom Ganzen, welches die *ratio primi* ist. Was Eckhart unter *ratio primi* in diesem Text versteht, ist nicht leicht zu sagen. Aus dem Nachfolgenden kann man entnehmen, daß das *primum* Gott ist. Er fährt weiter: Und es gibt zehn oberste erste Gattungen (*genera*), weil sie alle das Sein vom Ersten selbst empfangen. Denn jeder Teil empfängt das Sein vom Ganzen im Ganzen und zum Ganzen hin, weil alles durch dasselbe, in demselben und zu demselben hin ist. Denn durch dasselbe in demselben und durch dasselbe ist alles (*quia omnia per ipsum et in ipso et ad ipsum. Nam in ipso et per ipsum sunt omnia*). Zum dritten Punkt antworte ich: Das Ganze hat ein Einfaches und ein Eines und ein Allereinfachstes und dies ist das Sein, weil es das Erste ist und deshalb muß es auch eins sein. Die Teile tragen ferner nicht das Sein, sondern empfangen das Sein. Und deshalb besteht nur ein einziges Sein. Denn die Einheit gründet im Sein. Deshalb sagt Boethius: Alles strebt nach dem Sein. Die Zahl nämlich ist ein Nichts, weil sie nicht ein Eins ist. Weil die Zahl vom Sein abfällt, deshalb fällt sie auch vom Sein ab. Auch die Zeit ist, weil sie eine Zahl und nicht ein Eins ist, ein Nichts. Deshalb sind das Seiende und das Eine vertauschbare Begriffe. Darum sagt auch Boethius: Alles, was ist, ist deshalb, weil es der Zahl nach eins ist.

In diesem Texte Eckharts zeigt sich das Bestreben, das Sein möglichst auf das substantiale Sein einzuengen. Deshalb sind die Teile an sich nichts Seiendes, sind auch Zahl und Zeit nichts Seiendes. Es sind dies Gedanken, die uns auch schon aus der ersten Eckhartquaestion in der Handschrift von Avignon bekannt sind. In der Betonung der Einheit des Seins in einem Ganzen schließt er sich an die Lehre des hl. Thomas an, wenn er auch diesen Einheitsgedanken noch stärker betont als der Aquinate. Thomas behandelt die Einheit des Seins namentlich im christologischen Zusammenhange:<sup>1)</sup> *Utrum in Christo sit tantum unum esse*. Er lehrt hier eine Einheit des Seins in Christus im Sinne des subsistenten Seins (*esse personale*), der Existenz. Er lehrt hier eine Einheit des Seins in Christus wie überhaupt in jedem *Suppositum*, gibt aber eine Mehrheit des akzidentellen Seins in einem Ganzen zu. Eckhart geht wohl hier über Thomas hinaus, da er eine Vielheit des akzidentellen Seins nicht annimmt und überhaupt den Akzidenzien das Sein abstreitet. Er tut dies allerdings nicht in so klarer und bestimmter Weise wie in der

<sup>1)</sup> S, Th. III qu. 17 u. 2.

genannten ersten Quaestio der Handschrift von Avignon. Das Problem von der Einheit des Seins wurde in der ältesten Thomistenschule teils in der Anwendung auf Christus, z. B. von Remigio Chiari von Florenz, Bernhard von Clermont, Hervaeus Natalis u. a. teils auf rein metaphysischem Boden erörtert. So behandelt Thomas von Sutton in seinen *Quodlibeta* IV, 13 die Frage: *Utrum in uno supposito sit tantum unum esse actuale, quo tam substantia quam accidentia dicantur actualiter existere.* Nicht recht klar ist in diesem Texte Eckharts das Verhältnis des *totum* zum *primum*. Unter letzterem scheint er das absolute göttliche Sein zu verstehen. Es ist dies auch die Bezeichnung, die in den Schriften des Siger von Brabant und Boetius von Dacien gebräuchlich ist. Daß Eckhart hier an das göttliche Sein denkt, ist aus den biblischen Wendungen: *In ipso et per ipsum sunt omnia* (Röm. 11, 36) ersichtlich. Durch Übertragung dieser Wendung auf das *totum* scheint der Unterschied zwischen dem *primum* und dem *totum* verwischt. Der Text, wie er dasteht, kann pantheistisch gedeutet werden. Da wir aber nur einen auszugsweisen Text vor uns haben, wird man kein sicheres Urteil abgeben können. Unter den Kölner Anklagesätzen befindet sich auch einer, in welchem diese Wendung: *Per ipsum et in ipso sunt omnia* zum *esse*, zum Sein in Beziehung gebracht ist<sup>1)</sup>: *Item ipsum esse non accipit quod sit in aliquo nec per aliquid nec advenit nec supervenit alicui, sed prevenit et prius est omnium, propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium. Ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsum non ab alio etc.* Dieser Text ist aus dem Genesiskommentar Eckharts wörtlich herausgenommen. Die Antwort Eckharts darauf lautet<sup>2)</sup>: *Ad quartum, cum dicitur: ipsum esse non accipit quod sit in aliquo nec ab aliquo etc. dicendum, quod verum est. Distinguendum tamen de esse formaliter inhaerente et de esse absoluto, quod est Deus.* Eckhart gibt also zu, daß er an obiger Stelle den Unterschied zwischen dem geschaffenen Sein und dem göttlichen Sein nicht klar genug hervorgehoben habe.

Die Antwort Eckharts auf den vierten und letzten Punkt ist folgende: Jede Wirkung ist in ihrer Ursache und dort allein. Denn Poliklet ist nicht die Ursache eines Hauses, weil er ein Mensch ist, auch nicht, weil er der Poliklet ist oder weil er von Beruf Baumeister ist, sondern deshalb, weil er wirklich aktuell als Baumeister an diesem Hause tätig ist, ist er Ursache dieses Hauses und des Werdens dieses Hauses. Das Gebautwerden am Hause hört sofort auf, wenn das Bauen sistiert wird. Denn in kraft des aktiven Hausbauens besteht das Gebautwerden des Hauses. Deshalb ist es in jenem und von jenem und durch jenes. So ist das Niedere im Höheren und so verhält es sich bei jedem Höheren als solchem. Und deshalb besteht in der Natur notwendig die Ordnung der Unterordnung des Niederen unter das Höhere. Eckhart bringt zwei Beispiele, Ebbe und Flut des Meeres unter der bewegenden Einwirkung des Mondes und die Wirksamkeit der Sonne. Die Kürze, in welcher diese Beispiele nur angedeutet sind, weist darauf hin, daß es sich um Auszüge und Nachschriften der Quaestionen handelt. Sachlich scheinen diese Darlegungen Eckharts über das Enthaltensein der Wirkung in der Ursache und des Niedrigeren im Höheren mit den Gedankengängen der ersten Avignoneser Quaestio nicht übereinzustimmen. In dieser Quaestio betont Eckhart, wie wir uns erinnern, daß nichts formaliter in der Wirkung und Ursache sein kann und schließt daraus, daß Gott die Ursache alles Seienden ist, auf die Seinslosigkeit Gottes.

<sup>1)</sup> Daniels 28, 9 ff.

<sup>2)</sup> Daniels 9, 23.

Nachdem nun Eckhart diese vier Vorfragen erledigt hat, gibt er auf die am Anfang gestellten drei Hauptfragen eine kurze Antwort. Auf die Frage, ob in mixto in einem zusammengesetzten Körper mehrere substantiale Formen seien, antwortet er im Sinne der Thomistenschule, daß in jedem zusammengesetzten Dinge nur eine einzige substantiale Form sich findet; denn die Form gibt das Sein und ist kein Akzidenz. Alles erhält in einem zusammengesetzten Wesen das Sein von der substantialen Form. Das Sein eines Dinges ist nur ein einziges. Die Form gibt einem Dinge das Sein, also ist auch sie nur eine einzige. Es werden noch eine Reihe von Gründen angedeutet. Über das Verhältnis von Materie und Form wird bemerkt, daß sie zwei Prinzipien, aber nur ein einziges Werden und Sein sind. Indem sie ein einziges Sein ausmachen, sind sie nicht zwei. Es ist hier wiederum ein exemplum gerade für diese Einheit von Materie und Form angeführt, nämlich der Hervorgang des hl. Geistes aus Vater und Sohn als aus einem einzigen Prinzip. Doch ist dieses Beispiel nur angedeutet, wie es der skizzenhafte auszugsweise Charakter der Quaestio mit sich bringt. Geschichtlich sei bemerkt, daß diese Lehre Eckharts, wonach allein die substantiale Form einem Dinge das Sein gibt und alles in einem Dinge von ihr das Sein empfängt, auch in den Kölner Anklagesätzen wiederkehrt<sup>1)</sup>: *Secundus articulus, quod materia et accidens nullum esse dant composito sed totum compositum accipit esse a sola forma substantiali.* Die Fundstelle dieses Artikels, der Eckharts Apologie seines Trostbüchleins entnommen ist, ist, da diese Schrift uns nicht erhalten ist, nicht feststellbar. Karrer weist auf Vergleichsstellen in den von Denifle edierten Texten des Genesiskommentars hin.<sup>2)</sup> Nun auch unser Text ist eine solche Parallelstelle. Zur sachlichen Würdigung bemerkt Karrer: „Was Eckhart hier lehrt, ist streng aristotelisch-thomistische Doktrin gegenüber der skotistischen.“ Eckhart steht hier tatsächlich auf dem Boden der thomistischen Lehre von der Einheit der substantialen Form. Es ist dies auch jene Lehre des Aquinaten, an welcher die Dominikanerschule des endigenden 13. und des 14. Jahrhunderts mit größter Einhelligkeit und Entschiedenheit festhielten, während gegen andere thomistische Eigenlehren wie die Lehre vom realen Unterschied von Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen auch aus diesem Kreise sich einzelne gegnerische Stimmen bemerkbar machten. Nicht ganz thomistisch scheint mir Eckharts Lehre, daß auch das Akzidenz kein Sein verleihe. Die Lehre Eckharts, daß Materie und Akzidenz der zusammengesetzten Substanz kein Sein verleiht, sondern diese ihr Sein allein von der substantialen Form erhält, ist denn auch von den Kölner Anklagesätzen nicht in die Verurteilungsbulle des Papstes Johannes XXII übergegangen.

Die Antwort auf die zweite Frage, in welcher Weise die Elemente in mixto in einem durch substantiale Veränderung entstandenen neuen Naturwesen fort dauern, beantwortet Eckhart unter Ablehnung der Anschauungen des Avicenna und des Averroes im Sinne der Schrift des hl. Thomas *De mixtione elementorum*, wobei er sich ausdrücklich auf den Aquinaten beruft. Aus dem textlich schwierigen Wortlaut ist ersichtlich, daß Eckhart kein aktuelles Zurückbleiben der Elemente des alten Körpers im neuen annimmt, sondern nur ein Verbleiben der entsprechend modifizierten Qualitäten des früheren Körpers lehrt, welche die einzige Wesensform des neuen Körpers in sich aufnimmt. Die Antwort auf

<sup>1)</sup> Daniels 26, 16–10.

<sup>2)</sup> O. Karrer, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift 142.

die dritte Frage, welche das durch die Ueberschrift der Quaestio angekündigte christologische Thema zum Gegenstand hat, geht dahin, daß der tote Leib Christi keine Wesensform hatte, kein mit dem lebenden Leibe spezifisch und numerisch identischer Leib war. Wenn er wirklich nach dem Tode eine andere Wesensform erhalten hätte, so wäre diese nicht in die hypostatische Union, in das esse suppositale Christi aufgenommen worden.

Die unmittelbar auf die vorhergehende folgende Quaestio: „Utrum omnipotentia, que est in Deo, debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam“, welche wir als eine zweifelhafte Quaestio Meister Eckharts bezeichnen müssen, behandelt eine Spezialfrage aus dem in den Sentenzenkommentaren, Summen — ich erinnere bloß an die überaus umfangreichen Darlegungen bei Alexander von Hales — und in der scholastischen Quaestionenliteratur in longum et latum erörterten großen Thema der göttlichen Allmacht. Die Scholastik hat ihr Augenmerk namentlich dem Umfang der göttlichen Allmacht zugewendet und sich die Frage gestellt, ob die Macht Gottes sich über das Gebiet dessen, was sie wirklich schafft, hinausreicht. In den um 1200 und bald darnach entstandenen theologischen Summen von Martinus von Cremona, Petrus von Capua, Präpositinus, Wilhelm von Auxerre usw. ist das Problem der Einschränkung der göttlichen Allmacht in den verschiedensten Varianten behandelt. Namentlich hat der auf der Synode von Sens im Jahre 1140 verurteilte Satz des Peter Abaelard: „Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere vel eo modo tantum vel eo tempore quo facit et non alio“ noch bis ins tiefe 13. Jahrhundert hinein seine Wellen geworfen. Noch bei Thomas von Aquin (De potentia qu. 1. a. 5) ist magister Petrus Abaelardus — in den Druckausgaben ist der Name ganz entstellt (Petrus Almalareus) — als Urheber des Irrtums: Deus non potest facere nisi quae facit aufgeführt. Klarheit wurde in dieses Problem gebracht durch die Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta, d. h. der Allmacht Gottes in sich betrachtet, wonach Gott alles vermag, was keinen inneren Widerspruch bedeutet und der potentia Dei ordinaria oder ordinata, d. h. der durch unabänderliche Willensdekrete bestimmten göttlichen Allmacht, die sich innerhalb der von der göttlichen Weisheit und dem göttlichen Willen freibestimmten Ordnung betätigt, wenn sie auch in einer anderen Ordnung in anderer Weise sich betätigen könnte. Thomas von Aquin hat (S. th. I. qu. 25 a. 5 ad 1) sich mit der ihm eigenen Klarheit also geäußert: Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans et intellectus et sapientia ut dirigens: quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud, in quo potest salvari ratio entis. Quod autem attribuitur potentiae divinae, secundum quod exequitur imperium voluntatis justae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinaria. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta quam quae praescivit et praeordinavit se facturum; non tamen potest esse, quod aliqua faciat quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum: quia ipsum facere subjacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Der Verfasser unserer Quaestio, vielleicht Meister Eckhart, stellt sich die Frage, ob die göttliche Allmacht in erster Linie als potentia absoluta oder als potentia ordinata aufzufassen sei. An die Spitze der Quaestio stellt er einen seiner eigenen späteren Lösung entgegenstehenden Einwand: Es scheint, daß die Allmacht Gottes in erster Linie als potentia ordinata aufzufassen ist. Denn die Allmacht Gottes ist nach dem zu betrachten und zu

bemessen, von dem es sich geziemt, daß Gott es vollbringe und was Gott vollbringen kann. Es ist in diesem Einwand der ethische Gesichtspunkt des *decet*, des *honestum* als Merkmal und als im Wesen Gottes selbst begründete Schranke der göttlichen Allmacht hervorgehoben. Ich unterstreiche schon jetzt diesen Einwand, da die Antwort, die am Schlusse der *Quaestio* hierauf gegeben wird, als eine von Thomas von Aquin abweichende Eigenlehre des deutschen Mystikers uns näher beschäftigen wird.

Diesem Einwand stellt unser Autor nach dem Gebrauche der scholastischen *Quaestio*ntechnik als *Contra* den seinen eigenen Standpunkt ankündigenden Satz entgegen: Die Allmacht bezieht sich auf all das, was keinen inneren Widerspruch bedeutet und dies ist viel umfassender als das, was von Gott angeordnet ist, was Gegenstand der *potentia ordinata* ist. In der eigentlichen selbständigen und prinzipiellen Erörterung und Lösung der Frage selbst erbringt er zunächst den Beweis dafür, daß in Gott *potentia*, Macht, Allmacht sich findet. Die *potentia* wird in der Hinordnung zum *actus* betrachtet. Es gibt einen doppelten *actus*, einmal einen *actus primus*, nämlich die Wesensform eines Dinges, der eine passive Potenz entspricht, sodann einen *actus* im Sinne des *operari*, der Tätigkeit. Dem *actus* in diesem Sinne entspricht eine aktive Potenz und eine solche ist auch in Gott. In Gott ist auch immanente d. h. im innergöttlichen Leben verbleibende und transeunte nach außen hervortretende außergöttliche Wirkung hervorbringende Tätigkeit (*operatio extrinseca*). *Potentia* in diesem aktiven Sinne, in einer aller geschöpflichen Unvollkommenheit enthobenen ins Unendliche gesteigerten Form findet sich in Gott. In Gott ist nur eine *potentia*, da das eine göttliche Wesen das Prinzip des Hervorganges aller Dinge ist.

Weiterhin fragt sich unser Autor, wie der Unterschied zwischen *potentia Dei absoluta* et *ordinata* zu verstehen ist. Seine Antwort hierauf, die nicht so klar ist, wie der oben angeführte Text des hl. Thomas von Aquin lautet: Was Gott in sich zugeteilt wird, gehört zu seiner *potentia absoluta*. Hingegen, was ihm zugeteilt wird in Beziehung auf die göttliche Vernunft und Weisheit, das liegt in der Linie der *potentia ordinata*.

Nun geht er an die Beantwortung der eigentlichen Hauptfrage der *Quaestio*: Ob die Allmacht Gottes in erster Linie als *potentia absoluta* oder *ordinata* aufzufassen sei. Er verweist zunächst auf Petrus Lombardus, der in seinen Sentenzen die Frage im Lichte der Vätertexte dahin entscheidet, daß die göttliche Allmacht nach diesen beiden Gesichtspunkten in gleicher Weise aufzufassen sei. Eine andere Ansicht geht dahin, daß Gott deshalb allmächtig ist, weil er durch sich und von sich bewirken kann, was er will. Diese Ansicht erklärt nur den Modus, wie die göttliche Allmacht sich betätigt, aber sie löst unsere Frage nicht. Nun gibt unser Scholastiker seine eigene Lösung: Ich behaupte, daß die Allmacht Gottes mehr unter dem Gesichtspunkte der *potentia absoluta* aufzufassen ist. Sie muß nämlich in erster Linie betrachtet werden, insofern sie sich auf alles erstrecken kann, was keinen inneren Widerspruch bedeutet, also in ihrer Hinordnung auf das innerlich Mögliche. Die Allmacht Gottes wäre eingeschränkt und begrenzt, wenn sie nur nach bestimmten Rücksichten und Ordnungen betrachtet würde. Es verhält sich mit der göttlichen Allmacht gerade so wie mit der Allwissenheit Gottes. Gott ist allwissend, weil er alles weiß, so ist er auch allmächtig, weil er alles kann. Warum wird nun Gott nicht auch allwollend (*omniavolens*) genannt? Weil er nur das will, auf was er sein Wissen und seine Macht hinwendet. Gott ist allmächtig, nicht deshalb, weil in ihm alle und jede Macht ist, sondern, weil er alles innerlich Mögliche verwirklichen kann.

Nun kommt unser Autor zur Lösung des eingangs gestellten Einwandes. Wir kommen damit zu dem philosophiegeschichtlich interessantesten Satz dieser ganzen Quaestio und müssen deshalb etwas länger dabei verweilen. Der Einwand war, um ihn des klareren Verständnisses halber zu wiederholen, folgender: *Et videtur (quod debet omnipotentia Dei attendi) secundum potentiam ordinatam, quia debet attendi secundum quod decet Deum facere et secundum ea que potest facere.* Es folgt nun folgende Lösung dieses Einwandes: *Ad argumentum dicendum, quod Deus de potentia absoluta potest facere que nunc non sunt decentia, si essent tamen facta, essent decentia et justa.* Der Sinn dieses Satzes, wie er dasteht, ist unzweifelhaft folgender: Man macht den Einwand, daß Gott, wenn man seine Allmacht in erster Linie als *potentia absoluta* auffassen würde, dann auch etwas, was gegen das natürliche Sittengesetz verstoßen würde (*quod non decet-quod non est honestum*) vollbringen könnte. Darauf ist zu erwidern: Gott kann tatsächlich de *potentia absoluta* etwas vollbringen, was jetzt gegen das natürliche Sittengesetz verstößt (*que nunc non sunt decentia*). Indessen wird dies dadurch, daß Gott es tut und vollbringt, sittlich gut und gerecht (*decentia et justa*). Dieser Satz und der aus demselben hervortretende Standpunkt ist meines Erachtens für die Frage des Verhältnisses unseres Autors zu Thomas von Aquin von ganz besonderer Bedeutung. Ich brauche nicht weiter auszuführen, daß sich hier ein scharfer Gegensatz kundgibt zur Lehre des hl. Thomas von der Verankerung des natürlichen Sittengesetzes nicht in der Willkür und in der Macht, sondern im Wesen, in der wesenhaften Heiligkeit Gottes und der daraus hervorgehenden Unveränderlichkeit der obersten sittlichen Grundsätze und der damit in innerem Zusammenhang stehenden sittlichen Normen. Ich verweise hier auf die bahnbrechenden geschichtlichen Untersuchungen von O. Lottin O. S. B. über die Probleme der thomistischen Naturrechtslehre.<sup>1)</sup> Eckhart, wenn er der Verfasser dieser Quaestio ist, steht hier nicht bloß zu seinem Ordenslehrer Thomas von Aquin, sondern auch zur allgemeinen Auffassung der Scholastik des 13. Jahrhunderts in Widerspruch. Heinrich von Gent hat *Quodlib. XI, 2* die Frage behandelt: *Utrum Deus possit facere aliquid, quod non decet sive quod non decet illum facere?* Aus seiner Antwort hebe ich folgende Stelle heraus: *In Dei opere idem sunt bonum, honestum et expediens. Quare quia Deus nullo modo potest facere quod non est bonum, nullo modo potest facere, quod non sit decens sive decorum sive honestum. Et sic absolute dico, quod Deus nullo modo potest facere aliquid, quod nullo modo et secundum nullum ordinem deceret eum facere. Immo quicquid facit, decet eum facere et quicquid facit et quicquid facere potest, si faceret deceret eum facere et non nisi secundum ordinem decentem faceret.*

In der Selbstverteidigung Meister Eckharts kommt in der Rechtfertigung eines aus seinem Trostbüchlein herausgehobenen Anklagesatzes folgende Stelle vor:<sup>2)</sup> *Tota enim perfectio hominis est conformari divine voluntati volendo quod Deus vult et modo quo Deus vult; presertim cum omne quod Deus vult et modo quo Deus vult quippiam, hoc ipso bonum est illud. Constat quod homo semper debet velle bonum. Théry sieht in der Behauptung, daß das, was Gott will, gut ist und daß es gerade, weil Gott es will, gut ist, einen Anklang an die skotistische Anschauung, daß etwas deshalb gut ist, weil es Gott will und etwas sittlich schlecht ist, weil es von durch Gottes positives Gesetz verboten*

<sup>1)</sup> O. Lottin, O. S. B. *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs. Commentaire historique de la 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> q. 94.* Extrait des „Ephemerides Theologicae Lovanienses“, Bruges 1926.

<sup>2)</sup> Daniels 23, 18.

ist: <sup>1)</sup> „Si je ne me trompe, c'est la une théorie soutenue également par D. Scot.“ Théry bringt hier die angegriffene Stelle des Trostbüchleins im Zusammenhange, an welcher Meister Eckhart lehrt, daß zuweilen die Sünde der Gegenstand des göttlichen Wollens ist. Gott will auf eine bestimmte gewisse Weise, daß der Mensch immer sündige. Der Mensch muß infolgedessen, um sich dem Willen Gottes zu konformieren, den Willen haben, immer zu sündigen: „Ein sogetaner mensch ist so ein und einwillig mit got, das er alles das wil das got wil unt in der wise so es got wil; unt darumb, wan got denn etliche wise wil, das ich ouch sünde han getan, so woelt ich nit, das ich si nicht hetti getan, wann so wirt gottes wille in der erden, das ist in missetat, als in dem himele, das ist in woltünne.“ Eckhart hat in seiner Rechtfertigung diese Darlegungen seines Trostbüchleins keineswegs zurückgenommen, sondern aufrecht erhalten und in der Begründung seines Standpunktes eben den oben erwähnten Satz angefügt: „Omne quod Deus vult et modo quo Deus vult quippiam, hoc ipso bonum est illud.“ Karrer beurteilt hier die Situation ganz anders als Théry, indem er schreibt: <sup>2)</sup> „Man könnte mit Théry an die Sentenz des Duns Scotus denken, wonach die sittliche Güte letztlich in dem göttlichen Willen, nicht in der Wesenheit fundiert sei. Aber wir haben im Schrifttum Eckharts sonst keinen Anhaltspunkt zu der Annahme, daß er es hier auf einmal mit den Skotisten gegen seine Ordensbrüder gehalten hätte. Er will wohl nur sagen: Der Einklang mit Gottes Willen macht die Handlung gut. Dann ist es Thomas 1 II qu. 19 a. 9 nachgesprochen“. Mir scheint indessen, daß diese Berufung auf Thomas hier nicht genügend begründet ist. Der Aquinate stellt sich hier die Frage, ob die Güte unseres Willens oder des Willensaktes von der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen abhängig ist und gibt auf diese Frage folgende Antwort: Die Güte des menschlichen Willens hängt von der Hinordnung zum Ziele ab. Das letzte Ziel aber des menschlichen Willens ist das höchste Gut, Gott. Es ist also zur Güte des menschlichen Willens die Hinordnung zum höchsten Gute notwendig. Dies höchste Gut aber wird zuerst und durch sich auf den göttlichen Willen als dessen eigentümliches Objekt bezogen. Das aber, was in einer jeden Gattung das Erste ist, das ist auch das Maß und der Grund für alles, was in dieser Gattung ist. Jedwedes ist aber recht und gut, insofern es das ihm eigentümliche Maß berührt. Folglich ist dazu, daß der menschliche Wille gut sei, seine Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen erforderlich. In diesem Gedankengang ist der göttliche Wille aufgefaßt, insofern er das summum bonum notwendig als sein eigentümliches Objekt will, während bei Meister Eckhart, wie aus dem ganzen Zusammenhange ersichtlich ist, der Wille Gottes mehr im Sinn des freien Wollens, der Willkür gemeint ist. Wenn Karrer bemerkt, daß in den Schriften Eckharts sich kein Anhaltspunkt dafür findet, daß er im skotistischen Sinne die sittliche Güte letztlich in dem göttlichen Willen, nicht in der göttlichen Wesenheit fundiert sein läßt, so ist diese Behauptung, auch wenn unsere vatikanische Quaestio nicht von Eckhart stammt, durch einen anderen sicheren Eckharttext jedenfalls in Frage gestellt. Es findet sich nämlich in den lateinischen Sermones der Cueser Eckharthandschrift eine Stelle, welche deutlich an den ethischen Standpunkt des Doctor subtilis gemahnt. In dem Sermo: Omnia bene fecit (fol. 149<sup>v</sup>—150<sup>v</sup>) begegnet uns folgende Ausführung: Item solus bene fecit utpote finis universalis omnium. Et iterum quia hoc ipso, quod aliquid

<sup>1)</sup> Théry, Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart 71. Vgl. S. 70.

<sup>2)</sup> Karrer-Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift 157.

facit Deus, bene facit et bonum est. . . Rursus aut solus finis ultimus sive primum ipsum facit bonum tum quia ille solus proprie est finis quia finis non est finis, tum quia quaecumque positio preter ordinem in ipsum non est res bona. Et quocumque amoto stante ordine in ipsum res sunt bone. Hinc est, quod solet dici precepta prime tabule non esse dispensabilia, secus de aliis. Mit diesem Satze, daß die Gebote der ersten Gesetzestafel, die auf Gott bezüglichen Gebote nicht dispensabel, die anderen Gebote dispensabel sind, stellt sich Eckhart auf den Boden der skotistischen Lehre, welche die Dispensabilität der Gebote der zweiten Tafel des Dekaloges seitens Gottes vertritt.<sup>1)</sup> Wie E. Longpré, der beste Kenner der skotistischen Philosophie und Theologie, beweist,<sup>2)</sup> knüpft hier Skotus an die Tradition der Franziskanerschule, an die Lehre Bonaventuras, des Kardinals Matteo d'Acquasparta, des John Pecham usw. an. Thomas von Aquin lehrt, ich kann hier wieder auf die überaus gründlichen Ausführungen O. Lottins hinweisen, eine solche Dispensabilität der Einschränkung der absoluten Gültigkeit und Unveränderlichkeit des Sittengesetzes nicht.

Der Text in der vatikanischen Quaestio, der uns Anlaß zu diesen geschichtlichen Darlegungen gegeben hat, geht übrigens, so wie er dasteht, viel weiter als diese Stelle in Eckharts Sermo bene fecit omnia der Cueser Handschrift und erinnert mehr in seiner allgemeinen Fassung an den Standpunkt des Wilhelm von Ockham. Der ethische Positivismus des Wilhelm von Ockham läßt bekanntlich das ganze Sittengesetz, den Unterschied zwischen Gut und Böse in dem freien Willen Gottes begründet sein. Dadurch hört das Sittengesetz auf, etwas Notwendiges und Unveränderliches zu sein. Was sittlich gut ist, ist dies nur, weil Gott es will und akzeptiert.<sup>3)</sup> Leider ist unser Text so kurz, daß seine ganze Tragweite sich nicht leicht überschauen läßt. Wenn Meister Eckhart wirklich der Verfasser dieser Quaestio ist, dann zeigt sich bei ihm doch ein deutliches Abgehen von der ethischen Prinzipienlehre des hl. Thomas von Aquin. Können wir aus dem Inhalt dieser Quaestio irgend welchen Schluß auf die Autorschaft Meister Eckharts ziehen? Es lassen sich wohl inhaltliche Anklänge an Eckharts Sermo Bene fecit omnia, an Texte des Trostbüchleins und der Selbstverteidigung des Mystikers gegen die Kölner Anklagesätze erkennen, aber bei der Vorsicht, mit der man von inneren Kriterien bei der Lösung scholastischer Autorfragen Gebrauch machen muß, kann hier von sicheren Vorrassetzungen zu einem solchen Schlusse wohl keine Rede sein. Die drei anderen Quaestionen, welche daran im Cod. Vat.

<sup>1)</sup> O. Karrer (Divus Thomas V [1927], 206 f.) bringt allerdings einen ungedruckten Text Eckharts aus der Cueser Handschrift, in welchem der Mystiker eine nähere Erklärung gibt und hervorhebt, daß „omne preceptum Dei est simpliciter indispensabile“. Er bezeichnet hier auch das Gebot, fremdes Eigentum invito domino nicht wegzunehmen, als preceptum indispensabile. Schwierigkeiten bereitet hier freilich der Text: . . . alludit, quod solet dici precepta prime tabule esse indispensable, eo scilicet, quod directe respiciunt Deum. Et hoc est, quod hic dicimus, quod omne preceptum Dei, quod videlicet solus Deus precipit, nihil preter ipsum aut omne ipso, est indispensabile. Man gewinnt hier den Eindruck, daß die Gebote deshalb indispensable sind, weil Gott sie vorschreibt, daß also diese Indispensabilität im Willen Gottes begründet ist, während nach Thomas von Aquin diese Undispensibarkeit sich von der Verankerung des natürlichen Sittengesetzes im Intellekt und Wesen Gottes herleitet. Diese voluntaristische Deutung dieses Eckharttextes wird noch verstärkt durch die Gegenüberstellung: omne preceptum Dei est simpliciter indispensabile, omne autem preceptum cuiuslibet hominis vel nature dispensabile est, sine exceptione.

<sup>2)</sup> E. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924, 78 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. C. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant de XIV siècle, Cracovie 1921, 11 ff.

lat. 1086 anscheinend unter dem gemeinsamen Namen des M. Aycardus sich reihen, enthalten keinerlei für die Lehren und Schriften Meister Eckharts bedeutsame Texte, so daß wir von einer inhaltlichen Analyse derselben hier absehen können. Wir dürfen überhaupt den Wert der neuaufgefundenen Quaestionen Eckharts, sowohl derjenigen in der Avignoneser wie auch in der Vatikanischen Handschrift, nach der inhaltlichen Seite nicht überschätzen, dieselben zeigen keineswegs Eckhart als einen über den Durchschnitt der Pariser Scholastiker des beginnenden 14. Jahrhunderts erheblich hinausragenden Denker. Wir gewahren im Gegenteil an diesen Quaestionen, namentlich an denjenigen der Handschrift von Avignon, unklare und schiefe Auffassungen von Lehren der aristotelischen Metaphysik. Der Wert dieser neuentdeckten Quaestionen Meister Eckharts wie auch der gegen ihn gerichteten Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona liegt darin, daß wir in die metaphysischen Auffassungen des deutschen Mystikers in der Zeit seiner Pariser Lehrtätigkeit zum erstenmal einen Einblick gewinnen und über sein umstrittenes Verhältnis zur thomistischen Metaphysik aufhellende Erkenntnis gewinnen. Für den geistigen Werdegang des großen deutschen Mystikers und für die Deutung seiner Eigenlehren, besonders seiner Lehre vom Seelenfünklein, geben diese neuen Texte beachtenswerte Aufschlüsse, so daß die eingehende inhaltliche ideengeschichtliche Analyse, die wir gegeben haben, für die wissenschaftliche Eckhartforschung keineswegs überflüssig erscheinen dürfte. Die Größe Eckharts liegt nach wie vor in seinem deutschen Schrifttum.

### IX. Texte

A) Quaestionen Eckharts im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon.

#### 1. *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere?* (fol. 113<sup>r</sup>—113<sup>v</sup>)

Dicendum, quod sunt idem re et forsan re et ratione. Primo induco probationes, quas vidi. Quinque ponuntur contra gentiles<sup>1)</sup> et sex in prima parte<sup>2)</sup> et omnes fundantur in hoc, quod Deus est primum et simplex. Non enim potest aliquid esse primum, si non sit simplex. Prima via est, quia intelligere est actus immanens et quicquid est in primo est primum. Ergo Deus est ipsum suum intelligere et est etiam suum esse. Quare etc. Secundo, quia in Deo non est accidens et in Deo per consequens est idem esse et essentia. Cum igitur intelligere Dei sit id ipsum quod Deus, est sua essentia. Ideo etc. Tertio, quod nihil nobilius est primo. Sed actus sensus est anime vigilia ad somnum et hoc nobilius quid actu primo.<sup>a</sup> Ergo sequitur, quod intelligere sit ipsum esse Dei. Quarto, quia in Deo nulla est potentia passiva. Esset autem, nisi intelligere et esse sint idem in Deo. Quinto, quia omnis res est propter suam operationem. Si igitur intelligere sit aliud ab esse Dei, erit dare finem<sup>b</sup> ipsi Deo alium a se et ab eo, quod est. Quod est impossibile, quia finis est causa, non est autem dare primo causam. Item, quia primum est infinitum

<sup>a</sup> Hier sind vom Schreiber Wörter weggelassen, so daß der Text keinen Sinn gibt. E. Longpré fügt vor *vigilia* ein *sicut* ein, was aber auch keinen rechten Sinn gibt.

<sup>b</sup> Longpré liest *si*. Man wird aber des Sinnes halber *finem* lesen müssen, was auch durch die Verbindung des *i* mit dem *f* und den an das *i* angehängten Strich angedeutet ist.

<sup>1)</sup> S. c. G. I, c. 45

<sup>2)</sup> S. Th. I qu. 14 a. 4.

et infiniti non est finis. Sexto sic, quia sic se habet intelligere ad speciem sicut se habet esse ad essentiam. Essentia autem divina se habet loco speciei. Ergo cum in Deo esse sit idem essentie, et ideo omnia ista sunt ibi omnino idem.

Secundo hoc ostendo via, quam dixi alias. Licet homo et rationale convertantur, non tamen quia rationale ideo homo, sed magis quia homo ideo rationalis. Certum est autem quia, si esse sit perfectum, per ipsum habentur omnia et vivere et intelligere et agere quodcumque nec oportet addere aliquid aliud propter quamcumque actionem habendam<sup>a</sup>, quia si ignis per formam suam posset omnia et esse et calefacere, forme ignis per quid posset, in<sup>b</sup> omnia ista posset nec esset additio nec compositio. Cum igitur esse in Deo sit optimum et perfectissimum actus primus et omnium perfectio omnes actus perficiens, quo sublato omnia nihil sunt, ideo Deus per ipsum suum esse omnia operatur et intrinsecus et immediate<sup>c</sup> et extrinsecus in creaturis suo tamen modo et sic in Deo ipsum esse est ipsum intelligere<sup>d</sup>, quia ipso esse operatur et intelligit.

Tertio ostendo, quod non ita videtur mihi modo: ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit ideo est, ita quod Deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. Quia dicitur Ioann. I<sup>1</sup>): *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*. Non autem dixit Evangelista: *In principio erat ens et Deus erat ens*. Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum. Item dixit Salvator Ioh. XIV<sup>2</sup>): *Ego sum veritas* Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem. Relatio autem<sup>e</sup> totum suum esse habet ab anima et ut sic est predicamentum reale, sicut quamvis tempus suum esse habet ab anima, nihilominus est species quantitatis realis predicamenti. *Ego ergo sum veritas*. Quod verbum tractat Augustinus VIII. De trinitate cap. 2<sup>3</sup>) Unde patet veritatem ad intellectum pertinere sicut et verbum et sequitur post verbum assumptum Joh. I: *Omnia per ipsum facta sunt, ut sic legatur, ut ipsis factis ipsum esse post conveniat*. Unde dicit auctor de causis<sup>4</sup>): *Prima rerum creaturarum est esse*. Unde statim cum venimus ad eum, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis et ideo dicunt aliqui, quod in creatura esse solum respicit Deum sub ratione cause efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione cause exemplaris. Sapientia autem, que pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. Et si dicatur quod immo, quia Eccli. XXIV<sup>5</sup>): *Ab initio et ante secula creata sum*, potest exponi creata, id est, genita. Sed aliter dico sic: *Ab initio et ante secula creata sum et ideo Deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse*.

<sup>a</sup> Longpré liest humanam. Es muß aber, da das d ganz deutlich auf das ñ folgt, habendam gelesen werden.

<sup>b</sup> Longpré setzt et für das in der Handschrift stehende in. Der Text ist hier unklar.

<sup>c</sup> In der Handschrift und bei Longpré steht in deitate. Es handelt sich hier um ein Versehen des Schreibers, man wird sinngemäßer immediate lesen.

<sup>d</sup> Man wird hier des Sinnes halber intelligere (fehlt in der Handschrift und bei Longpré) lesen müssen.

<sup>e</sup> Auf autem folgt der Anfang (utr?) eines unausgeschriebenen Wortes.

<sup>1</sup>) Joh. 1, 1.

<sup>2</sup>) Joh. 14, 6.

<sup>3</sup>) Augustinus, De trinitate VIII, c. 2 n. 3. (M. Pol. 42, 956).

<sup>4</sup>) O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen: „Liber de causis“, Freiburg 1882, 164.

<sup>5</sup>) Eccli. 24, 14.

Et ad ostendendum hoc assumo primo, quod intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis. Dicimus enim omnes, quod opus nature est opus intelligentie. Et ideo omne movens est intelligens aut reducit ad intelligentem, a quo in suo motu dirigitur. Et ideo habentia intellectum sunt perfectiora non habentibus, sicut et in ipso fieri imperfecta tenent primum gradum, ita quod in intellectu et intelligente stat resolutio sicut in summo et perfectissimo. Et ideo intelligere est altius quam esse.

Dicunt tamen aliqui, quod esse vivere et intelligere dupliciter possunt considerari: Uno modo secundum se et sic prius est esse, secundo vivere, tertio intelligere vel in comparatione ad participantem et sic prius est intelligere, secundo vivere, tertio esse.

Ego autem credo totum contrarium. In principio enim erat Verbum, quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse. Secundo accipio, quod ipsum intelligere et ea que ad intellectum pertinent sunt alterius conditionis quam ipsum esse. Dicitur enim III. *Metaph.*,<sup>1)</sup> quod in mathematicis non est finis nec bonum et ideo per consequens nec ens, quia ens et bonum idem. Dicitur etiam VI. *Metaph.*<sup>2)</sup>: bonum et malum sunt in rebus et verum et falsum in anima. Unde ibi dicitur, quod<sup>a</sup> verum, quod est in anima, non est ens sicut nec ens per accidens quod non est ens, quia non habet causam, ut ibidem dicitur. Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et ut sic vadit ad oppositum ipsius esse. Sicut etiam ymago in quantum huiusmodi est non ens, quia quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione, rei cuius est ymago. Similiter, sicut alias dixi, si species, que est in anima, haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res, cuius est species. Quod si haberet rationem entis, in quantum huiusmodi, duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei, cuius est species. Que ergo ad intellectum pertinent, in quantum huiusmodi, sunt non entia. Intelligimus enim, quod Deus non posset facere, ut intellectus ignem intelligat<sup>b</sup> non intelligendo eius calorem. Deus tamen<sup>c</sup> posset facere, quod esset ignis et quod non calefaceret. Tertio accipio, quod hec ymaginatio deficit. Differt enim nostra scientia a scientia Dei, quia scientia Dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus. Et ideo cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia Dei et ideo, quicquid est in Deo, est super ipsum esse et est totum intelligere.

Ex hiis ostendo, quod in Deo non est ens necesse, quia nihil est formaliter in causa et in causato, si causa sit vera causa. Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse formaliter non est in Deo. Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus, quod si in Deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere. Item principium numquam est principiatum, ut punctus numquam est<sup>d</sup> linea. Et ideo cum Deus sit principium vel sic ipsius esse vel entis, Deus non est ens vel esse creature, nihil<sup>e</sup>,

<sup>a</sup> Nach quod steht in der Handschrift est, das als sinnlos zu streichen ist.

<sup>b</sup> Der Sinn verlangt hier die Einfügung: intelligat.

<sup>c</sup> Cod. non.

<sup>d</sup> Longpré erit:.

<sup>e</sup> Longpré vel. Cod. hat deutlich nihil.

1) Aristoteles, *Metaph.* III 2 (996 a 29).

2) Aristoteles, *Metaph.* VI 4 (1027 b 25).

quod est in creatura, est in Deo nisi sicut in causa et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in Deo nisi sicut in causa et ideo in Deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando queritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu? respondit: ego sum qui sum, ita Dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit<sup>1)</sup>: *ego sum, qui sum*. Non dixit simpliciter: ego sum, sed addidit: qui sum. Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse. Item potentia lapis non est lapis nec lapis in sua causa est lapis et ideo ens in sua causa non est ens.

Cum igitur Deus sit universalis causa entis, nihil<sup>a</sup> quod est in Deo, habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cujus ratione non est, quod causam habeat sicut est de ratione entis, quod sit causatum, et in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium. Item in hiis, que dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in dieta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide<sup>2)</sup>. Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, Deus formaliter non erit ens. Unde sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, que est ens formaliter et sibi competit esse<sup>b</sup> formaliter, accidentia non sunt entia nec dant esse substantie, sed accidens bene est quantitas aut qualitas et dat esse quantum aut quale extensum, longum aut breve, album aut nigrum, sed non dat esse nec est ens. Nec valet, quod dicitur: generatur generatione secundum quid, ergo et est ens secundum quid. Dico, quod non generatur etiam generatione secundum quid. Didici enim, quod quando e substantia minus formali generatur substantia magis formalis, quod tunc est generatio simpliciter. Quando vero e converso, quod est generatio secundum quid. Quando autem aliquid mutatur de accidente in accidens, non didici, quod dicatur generatio secundum quid, sed alteratio. Unde non nego accidentibus, quod suum est nec volo eis concedere, quod suum non est. Sed etiam dico, quod Deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente. Sicut enim dicit Aristoteles<sup>3)</sup>, quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat et intellectum non esse formarum naturalium, ut omnes intelligat, et ego ab ipso Deo ipsum esse et talia nego<sup>c</sup>, ut sit causa omnis esse et omnia prehabeat, ut sicut<sup>d</sup> non negatur Deo quod suum est, sic negetur eidem quod suum non est. Que negationes secundum Damascenum<sup>4)</sup> primo libro habent in Deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego Deo ut sibi natum est convenire. Dico enim, quod Deus omnia prehabet in puritate plenitudine perfectione amplius et latius existens radix et causa omnium et hoc voluit dicere cum dixit: ego sum qui sum — *Equardus*.

## 2. Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? (fol. 116<sup>v</sup>—117<sup>r</sup>)

Et dico, quod non. Aliqui<sup>5)</sup> autem ad hoc sic ostendunt bene, quia omnis actio aut est transiens aut manens. Esse autem non est actio transiens, quia talis actio est ad extra et esse est ad intra. Esse etiam non est actio manens, cuiusmodi est intelligere aut sentire,

<sup>a</sup> Cod. vel.

<sup>b</sup> Cod. erit.

<sup>c</sup> Longpré fügt hier non nego ein, es verlangt aber der Zusammenhang nego.

<sup>d</sup> Longpré liest sic.

<sup>1)</sup> Exod. 3, 15.

<sup>2)</sup> Vgl. Aristoteles, Metaph. IV 2 (1003 a 33).

<sup>3)</sup> Aristoteles, De anima II 7 (418 b 27).

<sup>4)</sup> Johannes Damascenus, De fide orthodoxa I, c. 12. (M., P. gr. 94, 846—847).

<sup>5)</sup> S. Thomas de Aquino, S. Th. I qu. 54 a. 2.

quia talis actio est infinita vel simpliciter sicut intelligere vel secundum quid ut sentire. Esse autem est finitum determinatum ad genus et speciem.

Sed hoc ostendo aliis viis. Prima est, quia intellectus in quantum intellectus nihil est eorum, que intelligit, sed oportet, quod sit immixtus nulli nihil habens commune, ut omnia intelligat, ut dicitur in III De anima<sup>1)</sup>, sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus in quantum intellectus nihil est, et per consequens nec intellectus est aliquod ens.

Item operatio et potentia, ut potentia, habent suum esse ab obiecto, quia obiectum est sicut subiectum. Sed subiectum dat esse ei, cuius est subiectum scilicet potentie et operationi. Sed obiectum est extra et esse est aliquid intrinsecum. Ergo intelligere, quod est ab obiecto, et similiter potentia in quantum huiusmodi, non sunt aliquod esse nec habent aliquod esse.

Item species est principium operationis sensitive vel intellective. Sed species non est aliquo modo ens. Ergo nec intelligere aut sentire erit aliquo modo ens. Operatio enim non habet plus entitatis quam species aut forma, que est operationis principium. Quod autem species, que est principium ipsius intelligere, non sit aliquo modo ens, probo. Quia ens in anima dividitur contra ens, quod dividitur in decem predicamenta et contra substantiam et accidens, ut patet VI Metaph.<sup>2)</sup> Sed cum divisum contra substantiam et accidens non est ens<sup>a</sup>, ergo ens in anima non est ens. Species autem est ens in anima. Quare etc.

Item si species sit ens, est accidens. Non enim est substantia. Sed species non est accidens, quia accidens<sup>b</sup> habet subiectum, a quo habet esse. Species autem habet obiectum et non subiectum, quia differunt locus et subiectum. Species autem non est in anima sicut in subiecto, sed sicut in loco. Anima enim est locus specierum<sup>3)</sup> non tota, sed intellectus. Constat autem si haberet subiectum species, quod anima esset eius subiectum. Quare species non est ens.

Item si species aut intellectio esset ens, esset cognoscibilis a creatura, quod falsum est.

Item si species hominis sit ens: vel est ens, quod est homo vel ens, quod non est homo. Sed non est ens, quod est homo, ut patet. Nec similiter est ens, quod non est homo, quia sic non esset principium cognoscendi hominem. Ergo non est ens. Res enim ordinabilis ad finem fit secundum exigentiam finis. Unde serra cum fiat propter secare, non fit de alia materia pro rege vel carpentatore. Cum igitur finis speciei sit representare rem intellectui, debet esse secundum quod melius representat rem. Melius autem representat, si sit non ens quam si esset ens. Immo si esset ens, abduceret a representatione. Quare non est ens nisi dicas, quod sit ens in anima.

Scientia autem est qualitas et est verum ens, potentiale tamen, quia est ens habitus. Unde scientia tenet se magis ex parte subiecti, quod est aliquid intra. Intellectus vero et species se tenent ex parte obiecti, quod est aliquid extra. Et ideo cum esse sit aliquid intraneum, ista nullum habet esse.

<sup>a</sup> Cod. non effectus, Longpré non [est] effectus. *Der Zusammenhang verlangt: non est ens. Der Abschreiber hat offenbar seine Vorlage, in der est ausgeschrieben war, falsch gelesen.* <sup>b</sup> Cod. non.

<sup>1)</sup> Aristoteles, De anima II 7 (418 b 27).

<sup>2)</sup> Aristoteles, Metaph. VI 2 (1025 a 33).

<sup>3)</sup> Aristoteles, De anima III 4 (429 a 27).

Item intellectus nec est hic nec nunc nec hoc, inquantum intellectus. Sed omne ens vel esse est determinatum ad genus et speciem. Ergo intellectus, inquantum hujusmodi, non est aliquod ens nec habet aliquod esse. Ergo nec dabit ipsi intelligere, quod sit aliquod ens, quia operatio non magis habet esse quam operans, immo minus. Cum dices: si intellectus non est hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis anime. Sic est aliquid, quia anima est verum ens et ideo verum ens principiat sc. suas potentias naturales.

Item ens et bonum convertuntur. Sed in intellectu non invenitur ratio boni nec efficientis nec finis, ut patet III Metaph.<sup>1)</sup> Ut enim ibi dicitur in mathematicis, que sunt abstracta, nullum horum invenitur, quia ut sic solum sunt in intellectu. Quare in intellectu non invenitur ratio entis et sic intelligere non est esse aliquod, ut nominat actionem.

Item universale non est ens. Universale autem fit per intelligere. Ergo nec intelligere, per quod fit universale, erit ens.

Item ens est aliquid determinatum. Propterea genus non est ens, quia est aliquid indeterminatum. Sed intellectus et intelligere est aliquid indeterminatum. Ideo non est ens.

Item ens in causa sua non est ens. Nullum enim univocum habet vere rationem cause. Ratio ergo entis descendit a causa. Ergo in descendente ratio entis invenitur. Et ideo in Deo, a quo totum ens descendit, ratio entis non invenitur. Cum igitur nostrum intelligere ab ente causetur, descendit ab ente et per consequens tendit in non ens nec esse habet. Et sic patet, quod intelligere angeli, ut dicit actionem, non est esse ejus. *Equardus predicator.*

B. Die gegen Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon.

Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via? (fol. 120<sup>v</sup>—121<sup>v</sup>)

Arguitur<sup>a</sup> quod sic, quia illud, quod est Deo propinquius et immediatius et quo Deo immediatius jungimur, est nobilior. Sic est de laude patrie respectu dilectionis vie. Quare etc.

Item actus nobiliorum est nobilior. Sed laus Dei in patria est actus nobiliorum, quia beatorum; et dilectio vie est actus miserorum, quia viatorum.

Item illud, quod habet rationem finis, est nobilior eo, quod habet rationem ordinati in finem. Sed intelligere habet rationem finis, dilectio autem rationem tendentis in finem. Dilectio enim non videtur dicere nisi tendentiam in aliud.

Item actus causatus a Deo est nobilior actu causato a voluntate. Sed visio Dei in patria causatur a Deo immediate. Sed dilectio Dei etiam in patria causatur a voluntate. Ergo etc. Et confirmatur ratio, quia nobilioris et fortioris agentis nobilior est actio. Deus autem est nobilior agens quam voluntas.

Solutio. Dicendum, quod si dilectio vie et laus patrie considerentur precise secundum se et secundum sua essentialia, dilectio vie est nobilior quam laus patrie immo quam visio patrie, quia ille actus est simpliciter nobilior alio, quem quicumque appetitus rectus nullo

<sup>a</sup> Longpré videtur.

<sup>1)</sup> Aristoteles, Metaph. III 2 (996 a 29).

indigens alii preeligeret. Dico autem<sup>a</sup> non indigens, quia propter indigentiam minus bonum preponitur et preeligitur maiori, ut indigenti preeligibile est ditari<sup>b</sup> ipsi philosophari, ut dicitur III. Ethicorum.<sup>1)</sup> Sed appetitus rectus nullo indigens dilectionem Dei in via preeligeret visioni Dei in patria, quia ille appetitus nullo modo est rectus, qui bonum finitum et minus preeligit bono infinito et maiori. Sed sic esset, si quis visionem Dei in patria preeligeret dilectioni Dei in via, quia talis aliquid aliud a Deo puta Dei visionem plus diligeret quam Deum et eam preeligeret illi, quia qui plus diligit visionem Dei quam eius dilectionem, plus vult carere dilectione quam visione. Sed qui vult carere dilectione Dei, non diligit Deum. Qui ergo plus diligit visionem quam dilectionem Dei, plus diligit carere Deo quam visione Dei. Ergo plus vult aut diligit visionem Dei quam Deum. Unde non potest quis plus diligere visionem Dei quam eius dilectionem, quin plus diligat visionem Dei quam Deum. Talis autem appetitus non est rectus. Sed si quis magis diligat Dei dilectionem quam eius visionem, non sequitur, quod plus diligat aliquid aliud a Deo quam Deum. Ergo sequitur, quod appetitu recto dilectio Dei in via sit nobilior visione Dei in patria.

Secundo<sup>c</sup>, si aliqua duo sint unius, si unum illorum est simpliciter nobilior aliquo, et alterum illorum erit nobilior illo eodem. Sed dilectio vie et patrie sunt eiusdem speciei et dilectio patrie est nobilior visione patrie, quia cum beatitudo sit nobilissimum, illud est nobilior, in quo magis consistit beatitudo. Sed beatitudo patrie magis consistit in dilectione Dei quam in visione, quia beatitudo consistit in illo principalius, per quod magis distinguitur ab opposita miseria. Sed beatitudo distinguitur magis a miseria per dilectionem quam per visionem seu cognitionem, quia status miserie opposite beatitudini patrie non est status vie, sed status dampnationis, quia in beatis est rectitudo intellectus cum actione intelligendi et rectitudo voluntatis cum actione diligendi. In dampnatis autem sunt multe rectitudines intellectus et nulla rectitudo diligendi. Cum igitur beati communicent cum miseris in rectitudine intellectus et nullo modo in rectitudine voluntatis, magis distinguuntur beati a miseris per dilectionem quam per visionem. Ergo dilectio est principalior in beatitudine quam visio et per consequens est nobilior et ulterius per consequens dilectio vie nobilior est visione patrie.

Tertio<sup>d</sup> secundum Aristotelem<sup>2)</sup> II Poster. illud est melius, cuius est [peius oppositum; sed] oppositum dilectionis vie, quod est odium Dei, est peius quam oppositum laudis Dei in patria, quod est blasphemia in inferno, quia odium Dei in via est peccatum ex malitia et est extremum in malitia, blasphemia autem in inferno procedit ex ignorantia. Peccatum autem ex ignorantia non est tantum sicut peccatum ex malitia nec ignorantia tam mala quam malitia. Quare etc.

Quarto<sup>e</sup>, quia quando aliqua species secundum sua essentialia excedit aliam, quodlibet individuum speciei excedentis excedit simpliciter quodcumque individuum speciei excesse,

<sup>a</sup> ratio 1 *am Rand*

<sup>b</sup> *Cod.* dictari.

<sup>c</sup> ratio 2 *am Rand*

<sup>d</sup> ratio 3 *am Rande*

<sup>e</sup> ratio 4 *am Rand*

<sup>1)</sup> Bei Aristoteles, Ethic. Nicom. III. findet sich diese Stelle nicht.

<sup>2)</sup> Aristoteles, Analyt. Posterior. II, 6 (92 a 20).

licet secundum quid possit excedi, ut cum species hominis secundum sua essentialia excedat speciem leonis, quilibet homo singularis excedit quemlibet leonem singularem simpliciter, licet quoad quid possit excedi ut velocitate cursus, audacia animi et fortitudine corporis. Sed dilectio vie secundum sua essentialia excedit visionem patrie, quia essentialiter concurrentia ad dilectionem et visionem sunt potentia, habitus et obiectum. Sed potentia, habitus et obiectum dilectionis vie sunt nobiliora absolute potentia, habitu, obiecto visionis patrie, ut supra ostensum est. Ergo quodlibet individuum dilectionis vie erit nobilius quolibet individuo visionis patrie. Sed laus patrie est quoddam individuum visionis patrie. Quare etc.

Sed contra<sup>a</sup> istam rationem aliqui sic arguunt ostendentes, quod intellectus, actus et habitus ipsius sint quid nobilius voluntate, actu et habitu eius. Quia illa potentia, actus aut habitus est nobilior, cuius obiectum et simplicius, altius et prius. Sed obiectum intellectus habitus et actus eius, quod est ens, est<sup>b</sup> prius et simplicius et altius obiecto voluntatis, quod est bonum, quia tota ratio boni est ipsum esse. Quare etc.

Item illa potentia est nobilior cuius habitus sunt nobiliores. Sed virtutes intellectuales sc. sapientia, intellectus et prudentia acquisite, que sunt in intellectu, sunt nobiliores virtutibus moralibus acquisitis affectivis. Quare etc.

Item illa potentia est nobilior, cuius actus est nobilior. Sed intelligere, quod est actus intellectus, est nobilior actu voluntatis, quia intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei.

Item ipsum intelligere quedam deiformitas vel deiformatio [est], quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse. Item intelligere in quantum huiusmodi est subsistens. Item est increabile in quantum huiusmodi. Unde archa in mente non est creabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere. Quare etc.

Item illud est melius, quod est precisa causa, quare sumus grati Deo. Hoc autem est intelligere. Unde precise aliquis est gratus Deo quia sciens, quia tolle scientiam: remanet unum purum nihil<sup>c</sup>.

Item illa potentia est nobilior, in qua principaliter est libertas. Sed est principaliter in intellectu, quia aliquid est liberum, quia immune a materia, ut patet in sensibus. Sed intellectus et intelligere maxime est immune a materia, quia tanto aliquid est minus reflexivum quanto materialius. Reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo ut idem eidem idem<sup>d</sup> secundum intelligere ad se reflectitur. Item Gregorius Nicenus in libro suo de anima dicit 39 et 40 capitulo<sup>1)</sup> quod libertas descendit a ratione in voluntatem. Quare etc.

Item aliquid est liberum, quia potest in diversa. Sed voluntas non potest in diversa nisi ex ratione et per rationem. Item electio est conclusio consilii, quod est actus intellectus et ideo radix libertatis est in intellectu. Unde libertas primo est in intellectu et originaliter, sed formaliter in voluntate.

<sup>a</sup> rationes Equardi *am Rand*

<sup>b</sup> *Cod.* et

<sup>c</sup> *Cod. und Longpré: unum pulchrum nihil. Es muß aber, wie aus den Parallelen in Eckharts deutschen Schriften (vgl. oben S. 41 f.) ersichtlich ist, unum purum nihil heißen.*

<sup>d</sup> *Longpré: idem secundum idem et eidem.*

<sup>1)</sup> *Den Fundort dieses Zitates siehe weiter unten.*

Item bonum et optimum sive finis sunt obiectum voluntatis. Est ergo aliquid optimum, quod habet rationem optimi. Illud ergo est melius, ubi est ratio optimi. Sed aliquid habet rationem optimi ex ipso esse, quia tolle esse: nihil est. Ergo esse, quod est obiectum intellectus, est melius quam optimum, quod est obiectum voluntatis.

Item ratio optimi est in intellectu, quia ratio veri in intellectu est. Et ratio veri est ratio optimi. Est enim argentum bonum et optimum, quia verum. Tolle autem ab optimo rationem suam: nihil est. Et ideo ratio optimi est ex parte intellectus et sui obiecti. Est igitur aliquid optimum, quia in intellectu. Unde quia est in intellectu, recedit a bono et vadit ad rationem optimi et ibi induit deiformitatem et ad suam causam accedit. Magis ergo est ratio optimi ex parte intellectus quam voluntatis. Ergo obiectum intellectus est nobilior, altius, prius quam obiectum voluntatis et intellectus nobilior ipsa voluntate.

Item illud est liberius et nobilior, quod movet modo nobiliori. Sed intellectus movet modo nobiliori, quia movere per modum finis est nobilissimum, quia finis est causa causarum II. Physicorum.<sup>1)</sup> Et ideo etiam Deus movet ut desideratum, ut dicitur XII. Metaphysicorum.<sup>2)</sup> Sed intellectus movet per modum finis, voluntas per modum efficientis.

Item intellectus cum suo obiecto movet ut ratio moventi, voluntas vero movet ut movens.

Ad primum<sup>a</sup> istorum dicendum, quod non sequitur: est prius et simplicius ergo perfectius, immo frequenter in creaturis contrarium invenitur, ut patet universalioribus.

Ad secundum dicendum, quod magni dicunt virtutes morales esse nobiliores intellectualibus. Unde Tullius II. De officiis<sup>3)</sup> dicit, quod justitia est nobilior prudentia. Deficit etiam in alio, quia nobilitatem perfectionum debemus arguere ex nobilitate summarum perfectionum. Aliqua perfectio non summa sicut perspicuitas visus bene potest esse maior in bruto quam in homine. Sed summa perfectio hominis nobilior est summa perfectione bruti et ideo homo nobilior est quocumque bruto. Virtutes autem acquisite non sunt summe perfectiones intellectus et appetitus, sed virtutes infuse. Et ideo illa potentia est simpliciter nobilior, in qua est summa perfectio infusa, cuius est caritas. Est autem in voluntate. Quare non valet argumentum. Deficit autem in alio, quia supponitur, quod si caritas sit nobilior in ratione meriti, non tamen simpliciter nobilior. Sed hoc non valet, quia esse melius quoad Deum non est determinatio diminuens et ideo sequitur: est melius quoad Deum et in ratione meriti. Ergo est simpliciter melius. Caritas est huiusmodi.

Cum dicitur tertio, quod intelligere resolvit in intima, dicendum, quod bene concludit, quod intellectus tenet summum in cognoscitivis et verum est, et sic<sup>b</sup> dico, quod voluntas tenet summum in appetitivis, sed non concludit, quod intellectus sit nobilior voluntate. Sicut enim ex parte intellectus est duplex processus, unus inventivus et alter resolutivus usque in minima, sic ex parte voluntatis duplex processus respondet.

Ad quartum dicendum, quod diligere est maior deformatio quam intelligere. Cuius signum est, quia summus ordo angelorum a dilectione nominatus est. Dicitur enim Sera-

<sup>a</sup> Solutio rationem Equardi de preeminentia intellectus respectu voluntatis *am Rand*

<sup>b</sup> *Cod. si.*

<sup>1)</sup> Aristoteles, Physic. II, 3 (dem Sinne nach).

<sup>2)</sup> Aristoteles, Metaph. XII 7 (1072 b 3).

<sup>3)</sup> Cicero, De officiis II, n. 34.

phim ab incendio amoris. Et cum addunt, quod Deus est intelligere et non esse, dico, quod Deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse videmus esse in rebus, sed Deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam et dicere contrarium manifeste est contra Sanctos et contra Scripturam. In Ioanne<sup>1)</sup>: *Amen dico vobis antequam Abraham fieret, ego sum.* Et Iob XXIII<sup>2)</sup>: *Ipse solus est.* Quod exponens Gregorius XVI Moraliū<sup>3)</sup> dicit, quod *omnia in nihil deciderent, nisi ea detineret manutentia creatoris.*

Ad quintum et sextum dicendum, quod dicunt, quod intelligere est subsistens et increabile, verum est de divino intelligere et non de intelligere creature. Unde archa in mente est creabilis<sup>a</sup>. Unde etiam nature intellectuales maxime sunt creabiles, quia aliter non sunt productibiles. Sunt etiam productibiles de materia eadem, de qua producte sunt omnes alie creature, ut manifeste vult Augustinus De Genesi contra Manicheos in principio.<sup>4)</sup>

Ad septimum cum dicunt, quoque aliquis est precise Deo<sup>b</sup> gratus quia sciens, extraneum dictum est, et si accipiatur scientia precise sine caritate, falsum est. Et cum dicunt tolle scientiam: nihil remanet, non valet, quia in contradictoriis secundum Aristotelem in Topicis<sup>5)</sup> non tenet consequentia in ipso, sed e contrario, alioquin fit consequens. Non valet igitur sicut si dicatur: si tollitur ymaginatio, non remanet intelligere, ergo ymaginatio est melior quam intelligere. Item non valet: tolle quantitatem tollitur actio, ergo quantitas est ratio principalis agendi. Item, sicut dicunt, sermo per se verus ubique est verus. Si ergo aliquis est gratus Deo, quia sciens precise, tunc omnis sciens esset gratus Deo. Quod manifeste falsum est, quod patet per Apostolum Rom. I.<sup>6)</sup>: *Ut sint inexcusabiles etc.* Item si esset gratus Deo, quia sciens precise, tunc magis sciens esset magis gratus et maxime sciens maxime gratus. Quod falsum est, quia sunt multi simplices viri et mulieres magis grati Deo quam valde litterati. Item illud non est precisa causa alicuius, quod stat cum eius opposito grati.

Item ad octavum, quod dicunt de libertate, quoniam immaterialitas est causa libertatis, dici potest, quod non. Puto enim magis angelos et animam componi ex materia et forma quam esse simplices, sicut alibi diximus. Sed dato, quod liberum sit immateriale, non sufficit immaterialitas ad libertatem, quia tunc habitus potentie immaterialis esset liber, quod falsum est. Item immaterialitas est communis intellectui et voluntati et ideo sicut per hoc concluditur intellectus esse liber sic et voluntas.

Ad nonum cum dicunt, quo voluntas non potest ferri in diversa sicut apprehensio<sup>c</sup> hoc est [verum]. Sed ex hoc non sequitur, quod solum in apprehendente diversa sit libertas, immo est ibi fallacia consequentis. Ad Gregorium Nicenum dico, quod illa verba ibi

<sup>a</sup> Cod. etc. creabiles

<sup>b</sup> Cod. Deus.

<sup>c</sup> Cod. sicut apprehensa. Longpré: [nisi] sint apprehensa

<sup>1)</sup> Joh. 8, 58.

<sup>2)</sup> Job. 23, 13.

<sup>3)</sup> Gregorius Magnus, Moralia XVI, 37 n. 45. (M., P. I. 75, 1143).

<sup>4)</sup> S. Augustinus, De Genesi contra Manichaeos I, c. 6—8. (M., P. I. 34, 178—179).

<sup>5)</sup> Aristoteles, Topic. II, 8 (113 b 24).

<sup>6)</sup> Rom. 1, 10.

non repperi sed ista: „*omne consilians velut in se ipso*“ etc. et inferius: „*libero vero arbitrio, quia rationalis*“.<sup>1)</sup> Dico, quia verum est prout rationale dicit diffinitionem essentie et non potentie.

Ad decimum, cum dicunt, quod ab intellectu habet rationem optimi, quia verum est ratio et optimi, dicendum: Si intelligunt, quod verum est ratio optimi sic, quod ratio unius est causa alterius vel quod verum est causa optimi, falsum est vel quod eadem est ratio utriusque, sic est falsum. At si intelligatur concomitanter, verum est, quia unum non est sine altero et ex hoc nihil ad oppositum. Non est etiam verum, quod habeat rationem optimi, quia cognoscatur.

Ad undecimum cum dicunt, quod intellectus movet ut finis, falsum est. Apprehensio enim per se requiritur ad motionem voluntatis, sed non movet ut finis, quia tunc apprehensio per se appeteretur et principaliter. Quod falsum est, sed realitas appetibilis movet ut finis, sed non posset movere nisi apprehensio precederet. Actio enim intellectus per se requiritur ad actionem voluntatis et est causa per se non imprimens, sed coassistens per hunc modum: Quia ad hoc, quod agens agat in passum, requiritur appropinquatio agentis ad passum nec haberet agens sufficientem rationem agendi, si non esset appropinquatio, non sicut<sup>a</sup> ratio elicitiva actus sed forma agentis. Consimiliter in proposito. Apprehensio enim est sicut appropinquatio, quia per apprehensionem fit obiectum presens et sicut appropinquatio non est ratio eliciendi actum sed forma agentis, sic apprehensio non est ratio elicitiva actus, sed ipsa voluntas.

Ad rationes principales. Ad primam dicendum, quod intimius et immediatus unire non arguit nobilitatem actus maiorem nisi communicatur natura nobilior potentie.

Ad secundum dicendum, quod laus non est beatorum essentialiter, sed accidentaliter. Nec viatores etiam in quantum hujusmodi sunt miseri, quia sua voluntate efficitur quis miser.

Ad tertium dicendum, quod diligere dicit tendentiam in Deum et hoc quantum ad propositum. Nobilius autem est tendere in Deum quam esse terminum<sup>b</sup> motus alterius rei sicut intelligere.

Ad quartum dicendum, quod utraque potentia agit in seipsa actum suum. Dato, quod etiam voluntas agat in seipsa actum suum et Deus agat visionem in intellectu, ad hoc non valet, quia voluntas in seipsa agens suum actum [non] excludit, quin eundem actum Deus agat sicut causa principalis. Dato etiam, quod non agat Deus specialiter in actu voluntatis, ad hoc non valet probatio, quia verum, quod actus causatus a nobiliore agente est nobilior, si agat tota sua virtute. Sin autem, non oportet. Deus autem causando visionem beatam non agit tota virtute sua. Voluntas autem agit suum actum tota virtute sua. Magis pati etiam non tollit nobilitatem patientis nisi sit passio, que fit per abiectionem contrarii. Magis autem pati passione, que est salus et perfectio, non tollit nobilitatem patientis. *Gonsalvus minor.*

<sup>a</sup> Cod. non sic. Longpré [licet] non sit.

<sup>b</sup> Longpré tantum.

<sup>1)</sup> Nemesii episcopi Premnon physicon sive *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a N. Alfano in latinum translatus. Recensuit C. Burkhard, Lipsiae 1917, 132 (cap. 41).

## 1. Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem? (fol. 143r).

Videtur: quod non, quia invenitur motus sine termino ut motus celi. Contra terminus motus est idem quod motus. Qui igitur negaret terminum, negaret motum.

Dicendum, quod implicat contradictionem, quia non contingit moveri nisi contingat motum esse. Item esset potentia sine actu. Ad argumentum de motu dicendum, quod terminus a quo motus celi abicitur, ideo speculatio remanet de termino, in quo motus est et ad quem. Quantum ad terminum in quo motus est subiectum motus et hoc est primum mobile corpus. Igitur primum mobile est primum corpus, ratione qua primum corpus habet minus de potentia et per consequens minus de motu. In quantum est primum mobile habet minimum de motu. Nam aliqua sunt, que sunt perfectionis, quedam imperfectionis. Nam moveri dicit imperfectionem et ideo quantum aliquid magis perfectum, tantum minus de motu et de loco et quia corpus celeste est perfectum primo, ideo minime movetur et locatur. sed omnia movet et omnia locat. Nam terra nihil locat, aqua vero plus et sic ascendendo habet minimum de motu, quia habet solum motum localem. Item solum ubi nec est etiam ab alio in aliud nisi ratione. Item est unus motus et movetur per partem non per centrum; nam est primum mobile ab . . .<sup>a</sup> quod est in ipso. Quia hoc est perfectionis, ideo debet queri in se et non in centro. Et si argumentas: partes habent esse in potentia dicendum, quod argumentum argumentat oppositum. Nam eo ipso, quod sunt in potentia, per eas movetur, quia motus est actus entis in potentia. Nam causa mutabilitatis in omnibus et immutabilitatis est totum et pars, nam que habent plenum esse immobilia sunt ut Deus. Sed omne habens partem de esse est mutabile et hoc dicit Thomas<sup>1)</sup> Qu. de malo in articulo de demonibus qu. secunda in solutione cuiusdam argumenti. Et sic celum movetur per partes, quod primum ideo unus motus et uniformis, ex quo sequitur quod habet contrarium. Astrologi autem, quia invenerunt in celo stellato difformitatem, non posuerunt, quod non erat primum mobile. Terminus autem ad quem motus celi ad quod antiquitus querebatur quod generatio et corruptio istorum inferiorum. Sed dicendum, quod in motu suo hoc querit celum, quod querit materia, que quia non habet esse totum, sed partem, ideo querit omnes formas sicut quia celum est quantum habet partes et quia non habet totum querit eum (?) ideo movetur, ut accipiat ubi omnium partium secundum dextrum et sinistrum. Vel potest dici, quod corpus celi est summum. Sed de natura superioris est influere et dare esse et de natura inferioris est querere esse et de natura superioris est, quod sit presens omni inferiori et se toto et quolibet sui ipsi toti inferiori et cuilibet sui et quia hoc non potest simul, ideo successive influit inferiori. Quia igitur est terminus suus, dicendum, quod non querit aliquid sibi sicut et oculus non videt sibi, sed toti quia habet esse propter totum et se toto fini. Ideo terminus, quem querit celum in motu, est esse universi vel conservare universum.

<sup>a</sup> Hier steht nahezu unleserlich ein Wort: i—mg<sup>1</sup>—, das ich nicht entziffern konnte. Auch Mons. Pelzer, dessen Hilfe ich in Anspruch nahm, konnte dieses ganz blaß und undeutlich geschriebene Wort nicht entziffern, so daß man auf eine Lösung dieser Abkürzung wohl endgiltig verzichten müssen.

<sup>1)</sup> S. Thomas, Quaestio disputata de malo qu. 16 a. 2 ad 6<sup>m</sup>.

*M. Aycardus.*

2. Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum?  
(fol. 222<sup>r</sup>).

Et arguitur, quod sic, quia destructis primis impossibile est aliquid remanere. Sed ibi apparent qualitates. Ergo manent.

Contra. Tunc essent quattuor corpora distincta.

Hic (queritur) primo, utrum in quolibet mixto sint plures forme substantiales et dico, quod in quolibet mixto est tantum una forma substantialis. Secundo dicam, quomodo elementa manent in mixto. Tertio ostendam, quod in animali mortuo nulla manet forma et si manet non denominat, hoc est privative, et si in Christo maneret non debet dici assumpta.

Quantum<sup>a</sup> ad ista primo ostendo, quod aliter se habet in corruptione elementorum et aliter mixtorum; secundo ostendo, quod esse est totius et non partis; tertio, quod cuiuslibet totius est unum simplex esse; quarto, quod omnis effectus est in sua causa et omne inferius in suo superiori nec aliter nec alibi.

Ad primum<sup>b</sup> dico, quod in simplicibus corrumpitur aer et generatur ignis. Natura universalis, que est paterfamilias, intendit corruptionem, quia aliter non posset habere generationem nec posset providere universo. Hec autem natura per se non intendit corruptionem, sed per accidens. Omne per accidens reducitur ad per se et sic reducitur, quia reducitur ad genus commune. Sed reducitur ad speciem per formam abiectam aeris. Sed reducitur quantum ad esse materiale ad materiam. In mixtis autem est omnino aliter. Nam fit mixtum et corrumpitur, succedunt alie forme. Natura providens universo intendit generationem uniuscuiusque et corruptionem, ut deserviat generationi. Primo enim intendit conservationem universi et sub hoc intendit privationem. Postea forme intenduntur per accidens ratione illius dicte privationis. Ideo iste forme medie non sunt in genere nec in specie, quia reducuntur mediante privatione. Unde hec forma nihil ponit, sed privat, nec natura hoc intendit. Privatio ergo mortui reducitur ad vivum.

Secundo<sup>c</sup> dico, quod esse est totius et solius totius. Et quia totum est unum, ideo et esse unum. Et quia pars ut pars semper multa sunt, ideo fundamentum numeri est pars, totum autem firmatur in uno et unum in toto. Ideo pars non habet esse, quia sunt plures et omnes sunt unum, quia esse est unum. Pars ergo ut pars nullum esse habet, sed quia habet respectum ad totum tamquam ad esse, habet esse. Ideo pars ut caret toto, est non ens, sed ut respicit totum habet esse. Sicut quia fieri est respectus ad esse, ideo est, ita pars est via ad totum et esse nec accidens est nisi a toto, quod est ratio primi. Et sunt decem prima genera, quia omnia accipiunt esse ab ipso primo. Omnis enim pars accipit esse a toto, in toto et ad totum, quia omnia per ipsum et in ipso et ad ipsum. Nam in ipso et per ipsum sunt omnia.

Ad tertium<sup>d</sup> dico, quod totius est unum et simplicissimum et hoc est esse, quia primum et ideo oportet, quod sit unum. Item partes non portant esse, sed accipiunt esse. Ideo

<sup>a</sup> 1. (sc. articulus) *am Rande.*

<sup>b</sup> *questio am Rande.*

<sup>c</sup> *questio am Rande.*

<sup>d</sup> *questio am Rande.*

est tantum unum esse. Nam unitas fundatur in esse. Unde Boetius<sup>1)</sup>: Omnia appetunt esse. Numerus enim nihil est, quia unum non est. Numerus enim, quia cadit ab uno, cadit ab esse. Tempus etiam, quia numerus, ideo nihil est, quia non est unum, sed numerus. Ideo ens et unum convertuntur. Ideo Boetius<sup>2)</sup>: Omne quod est ideo est, quia unum numero est.

Ad quartum<sup>a</sup> dico, quod omnis effectus est in sua causa et ibi solum est. Nam Policletus non est causa domus quia homo, sed hoc accidit, nec quia Policletus nec quia domificator, sed quia domificans actu est causa domus et fieri domus, sed domificari statim sistit, cum sistit domificare. Nam per domificare stat domificari. Ideo in illo et ab illo et per illud est et sic est in omni superiori, inquantum tale, et tantum est, inquantum illud est. Ideo ordo requiritur in natura, quod non est nisi superioris et inferioris. Exemplum: Aqua habet moveri deorsum et sursum motu lune et ille motus est velocior et dulcior. Exemplum etiam de sole.

Tunc ad primum<sup>b</sup> articulum dico, quod est tantum una forma substantialis in uno composito, quia forma dat esse et non est accidens et omnia accipiunt esse ab illa forma substantiali. Item esse est unum. Sed forma substantialis dat esse. Ergo una. Item forma substantialis. Ergo per substantiam dat esse. Ergo una. Materia autem est nuda sine addito. Item ars supponit alterationem etc., generatio autem immediate respicit esse. Item omnis forma substantialis est tota in toto et tota in qualibet (parte), quia prevenit omnem formam accidentalem, a qua omnia habent esse. Item materia et forma sunt duo principia, sed sunt unum fieri et unum esse; ut faciunt enim unum esse, non sunt duo. Exemplum: Pater et filius spirant etc.

Secundo<sup>c</sup> de elementis dicendum, quod Avicenna I. Sufficentiae sue c. 10<sup>3)</sup> ponit, quod manent in formis substantialibus. Commentator autem in fine Celi et mundi et super I<sup>o</sup> Physicorum<sup>4)</sup>, quod forme elementorum possunt intendi et remitti propter appropinquationem ad materiam. Thomas<sup>5)</sup> vero ponit, quod forma mixti habet qualitatem propriam disponentem ad eam. Ipsa tamen precurrit et est una forma, sicut forma intellectiva, quia est forma perfectissima, est sensitiva et sic de aliis. Et quia totum dicit, ideo non dividitur et totum prehabet in virtute et est unior et intimior. Ita de forma mixti.

Tertio<sup>d</sup> in Christo dicendum, quod illa forma dato, quod esset, non denominat, quia est in fieri, immo est per accidens, et si denominat hoc est privative, quia palidum dato etiam quod esset non assumit, quia semper mansit esse suppositale et quia advenit post tale.

<sup>a</sup> questio *am Rande*.

<sup>b</sup> 2. (articulus) *am Rande*.

<sup>c</sup> 3. (articulus) *am Rande*.

<sup>d</sup> 4. (articulus) *am Rande*.

<sup>1)</sup> Boethius, De consolatione philosophiae l. III, pr. 11 (Ed. R. Peiper, Lipsiae 1871, 80).

<sup>2)</sup> Dieser Satz findet sich in der pseudo-boethianischen, von Dominikus Gundissalinus herrührenden Schrift De unitate. P. Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominikus Gundisalvi de unitate (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters herausgegeben von Cl. Bauemker I, 1) Münster 1891, 3.

<sup>3)</sup> Avicenna, Opera philosophica (Loyca, Sufficentia, De celo et mundo etc.) Venetiis 1508, 19.

<sup>4)</sup> Ich konnte an den angegebenen Stellen bei Averroes dieses Zitat nicht finden.

<sup>5)</sup> S. Thomas Aqu., De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum.

## II. Zweifelhafte Quaestiones Eckharts.

1. Utrum omnipotentia, que est in Deo, debeat attendi secundam potentiam absolutam vel secundam potentiam ordinatam? (fol. 222<sup>v</sup>)

Et videtur secundum ordinatam, quia debet attendi secundum quod decet Deum facere et secundum ea, que potest facere.

Contra. Omnipotentia respicit omnia, que non implicant contradictionem et hec sunt plura quam ordinata.

Hic primo ostenditur<sup>a</sup>, quod potentia est in Deo. Nam potentia dicitur in ordine ad actum. Sed duplex est actus: scilicet primus, qui est forma, que respondet potentie passive et operari, quod respondet potentie active et hec est in Deo, tum quia, ubi est operatio intrinseca et extrinseca ibi est potentia, sed in Deo est operatio intrinseca et extrinseca; tum quia secundum Avicennam<sup>1)</sup> potentia primo inventa est in hominibus, quia habet vim vincendi. Sed Deus non potest pati ab aliquo, ergo maxime actus. Sed dices: Quomodo ponitur ista potentia in Deo? Dicendum, quod secundum quid invenitur in creaturis amota imperfectione, ut est ultimum complimenti. Item dico, quod ista potentia est una realiter, quia dicitur de omnibus singulariter. Item essentia est principium emanationum omnium et ipsa est una. Ergo etc.

Secundo<sup>b</sup> inquirendum, quomodo debeat intelligi illa distinctio scilicet potentia absoluta et ordinata. Nam quando aliqua attribuuntur Deo secundum se, talia pertinent ad potentiam absolutam. Sed quando aliqua attribuuntur secundum comparisonem ad rationem et sapientiam, sic pertinent ad potentiam ordinatam.

Tertio<sup>c</sup> est ad questionem dicendum, quod Magister in Sententiis<sup>2)</sup> determinat auctoritatibus Sanctorum et videtur dicere, quod attenditur secundum utrumque. Quidam tamen dicunt, quod ex hoc est omnipotens, quia potest facere quicquid vult per se et a se. Contra: Hoc solum declarat modum potentie. Dico igitur, quod magis attenditur secundum potentiam absolutam, quia debet attendi secundum quod se potest extendere ad omnia, que non implicant contradictionem, quia attenditur in ordine ad possibile. Item alias potentia Dei esset limitata, si secundum aliqua attenderetur. Item sicut scientia dicimus Deum omnia scientem, ita de potentia. Quare autem non dicimus omnia volentem? Respondeo: Solum vult illa, ad que applicat suam scientiam vel potentiam. Et nota, quod non dicitur omnipotens, quia in eo sit omnis potentia, sed quia potest facere omne possibile.

Ad argumentum dicendum, quod Deus de potentia absoluta potest facere, que nunc non sunt decentia, si essent tamen facta, essent decentia et justa. Sed dices: Non potest nisi que previdit. Dicendum, quod si referatur ad actum scilicet nisi, tunc est vera, quia quidquid facit previdit. Sed si referatur ad potentiam, tunc est falsa. Sed dices: Augustinus in Enchiridio<sup>3)</sup> dicit, quod est omnipotens, quia potest quidquid vult, non quia potest omnia. Dicendum, quod Augustinus ex hoc vult, quia inter omnia includuntur mala, que Deus non potest. Ideo sic loquitur.

<sup>a</sup> 1. (articulus) *am Rande.*

<sup>b</sup> 2. (articulus) *am Rande.*

<sup>c</sup> 3. (articulus) *am Rande.*

<sup>1)</sup> Ich konnte dieses Zitat bei Avicenna nicht feststellen.

<sup>2)</sup> Petri Lombardi Libri IV Sententiarum, l. I dist. 43 c. unicum (Ed. Quaracchi 1916 I, 260 sqq).

<sup>3)</sup> Augustinus, Enchiridion c. 96, n. 24 (M. P. l. 40, 276).

2. Utrum essentia Dei esset actualior quam proprietas? (fol. 222<sup>v</sup>—223<sup>r</sup>)

Videtur quod essentia, quia dicit actualitatem infinitam.

Contra: Unumquodque agit per actualius. Sed Pater generat paternitate, quia ea in esse constituitur. Item Pater non assimilatur Filium in essentia, quia est eadem numero in Filio et Patre.

Dicendum, quod questio supponit proprietatem quid actuale et essentiam etiam. Dicunt tamen aliqui, quod proprietas est potentia generandi; tum quia potentia et actus sunt eiusdem generis et generare est relatio; tum quia agere suppositi tamquam quod et forme, que est illud quo; tum quia potentia generandi est notionale, quia non convenit omnibus; tum quia Pater in producendo Filium non communicat potentiam generandi; tum quia non generat in quantum Deus, quia sic Filius generaret, ergo generat in quantum Pater.

Contra: Damascenus I. I c. 8<sup>1</sup>): generare est opus nature. Ergo natura est principium. Item nobilissimus actus procedit a nobilissima potentia. Item in essentia est similitudo producti. Ergo etc. Nec valet dicere, quod hoc solum est verum in generatione univoca, non in ydemptica, quia ideo valet in univocis propter unitatem forme. Sed hic est maior unitas, quia est unitas numeralis. Item proprietas non potest esse terminus primus formalis productionis V. Physic.<sup>2</sup>) Nam semper albedo et fundamentum preinteligitur relationi.

Ad primum eorum dicendum, quod potentia passiva et suus actus sunt eiusdem generis, quia potentia de se non habet, quod de se ponatur in genere nec arguit de potentia activa, que de se potest poni in genere. Ad secundum dicendum, quod agens quandoque agit forma communi. Nam in homine natura sensitiva est principium reminiscendi, quod non esset in bruto, quia est appropriata Patri. Ad tertium dicendum, quod potentia est essentialis et commune tribus, licet, ut elicit, sit conjuncta debito respectui.

Ad quintum<sup>a</sup>, quod in quantum Deus cum debito respectu.

Alii dicunt, quod essentia et proprietas sunt potentia, principaliter tamen dicunt proprietatem. Ratio eorum: Quidquid est in genito, habet aliquid respondens in generante. Sed in genito est natura et relatio. Ergo etc. Principaliter tamen importat proprietatem. Nam producens assimilatur productum et facit distinctum et hoc magis intendit. Ideo proprietas principalior.

Contra: Non capiunt intellectum questionis, quia non queritur de toto aggregato, sed de illo, virtute cuius fit generatio. Item conclusio est falsa. Determinatio non tollit significatum, sed restringit quantum ad modum supponendi. Sed potentia dicit absolutum, ergo ly generandi non aufert significatum, sed solum restringit etc. Item potentia generandi non est constructiva compositiva nec intransitiva.

Ad motivum (?). Principium generationis est, quod generat et sic verum arguit, sed questio est de principio, quo fit generatio. Ad secundum dicendum, quod quantum ad terminum generationis magis intenditur distinctio, sed intentio agentis est magis communicare naturam.

<sup>a</sup> Die Antwort ad quartum fehlt in der Handschrift.

<sup>1</sup>) Johannes Damascenus, De fide orthodoxa I, c. 8 (M., P. gr. 94, 813).

<sup>2</sup>) Im 5. Buche der aristotelischen Physik findet sich diese Stelle nicht.

Alii dicunt, quod potentia generandi formaliter et intrinsece est essentia. Quod teneo. Unde Damascenus I. I c. 8<sup>1)</sup>: Naturalis germinatio est secundum substantiam etc. Et Magister I. libro d. 7<sup>2)</sup>: Eius potentia est eius natura.

Secundo ostenditur, quod proprietas formaliter et intrinsece non est principium quod: tum quia Pater assimilaret Filium in paternitate; tum quia potentia est fundamentum relationis, qua producens refertur ad productum — nam non potest fundari in productione etiam in creaturis, quia tale est in producto, ergo fundatur in potentia producendi —; tum quia potentia generandi prior est producto, ergo prius Filio et per consequens etiam prius Patre; tum quia potentia generandi habet modum qualitatis, ergo intrinsece non est relatio.

Tertio dico, quod ad istam potentiam consequitur quidam respectus. Nam potentia generandi est principium generandi. Sed principium connotat ordinem, qui consecutive se habet ad eum. Ergo et ad potentiam consequitur respectus et ita intelligo illum Doctorem<sup>3)</sup>, qui dicit, quod essentia in quantum paternitas est potentia generandi. Quod verum est consecutive, non formaliter et intrinsece. Item si arguitur in Filio est essentia, ergo et potentia. Item Pater communicat omnia Filio, in quo non distinguitur.

Ad primum dicendum, quod potentia est communis, actus vero non. Hoc sumitur ex fine libri Posteriorum<sup>4)</sup>, quia actus est singularis, licet potentia sit universalis et communis. Unde dico: non generat, quia intellectus non remanet fecundus in Filio sicut remanet voluntas, nam sub ratione paternitatis generat. Vel dicendum, quod potentia ut denotat respectum non est in Filio, ideo non exit in actum in Filio. Et si dicitur, quod tunc Filius non esset omnipotens, dicendum, quod mutat quid in quale. Ad secundum patet per dicta.

Tunc ad questionem dicendum, quod secundum rem sunt unus actus, secundum tamen modum intelligendi magis se tenet ex parte substantie. Nam relatio modicum habet de entitate, ut dicit Commentator XII Metaph. commento 20<sup>5)</sup>.

Argumentum ad istam partem concedo, sed modus arguendi non est bonus. Nam infinitum simpliciter non est nisi unum et hoc est essentia, ut dicit Damascenus<sup>6)</sup>, quia continet supereminenter omnia. Sed infinitum in genere continet supereminenter communia illius generis nec est inconueniens talia plurificari, quia sunt diversarum rationum. Ex hoc etiam habetur nostrum propositum. Alia argumenta soluta sunt.

<sup>1)</sup> Johannes Damascenus, De fide orthodoxa I. I c. 8. (M., P. gr. 94, 812).

<sup>2)</sup> Petri Lombardi Libri IV Sententiarum I. I dist. 7 c. 2 (Ed. Quaracchi I, 56).

<sup>3)</sup> Der Verfasser meint hier Thomas von Aquin S. Th. I qu. 41 a. 5 und besonders I Sent. dist. 7 qu. 1. u. 2, wo Thomas schreibt: Similiter dico, quod cum proprietas realiter sit essentia, essentia secundum quod est ipsa paternitas, est principium huius actus qui est generare.

<sup>4)</sup> Aristoteles, Analytica Posteriora II, 19 (100 a 17).

<sup>5)</sup> Aristotelis libri Metaph. XII . . . Averroë interprete, Lugduni 1542, 288v.

<sup>6)</sup> Johannes Damascenus, De fide orthodoxa I, 5 (M., P. gr. 94, 801).

3. Utrum diversitas esset relatio realis vel rationis? (fol. 223<sup>r</sup>—223<sup>v</sup>).

Et videtur quod rationis, quia opponitur ydemptitati.

Contra: Est inter extrema realia. Hic primo<sup>a</sup>, quid nomine diversitatis. Nam V *Metaphysice*<sup>1)</sup> diversum seipso diversum est ab eo, quo est diversum se toto. Sed differens non se toto et ideo est compositum. Secundo<sup>b</sup>, quid intelligitur nomine relationis.

Quidam dicunt, quod est habitudo de natura sua, que est in fundamento et tendit ad terminum realem et non includit in natura sua nec terminum nec fundamentum. Dicunt enim, quod quedam predicamenta tantum dicunt rem, quedam rem sub habitu ut illa sex, quedam habitudinem tantum ut relatio. Nam si includeret fundamentum, ipsa predicaret quid, quod est contra Boetium.<sup>2)</sup> Item fundamentum est absolutum, ergo non est de ratione relationis. Et si arguitur: ad aliquid sunt que hoc ipsum quod sunt etc. et sic ponitur fundamentum. Item similitudo est plurium eadem qualitas. Ad primum dicendum, quod Aristoteles<sup>3)</sup> in Predicamentis diffinit relatum, non relationem. Ad secundum dicendum, quod est diffinitio materialis.

Sed alii dicunt<sup>c</sup>, quod fundamentum et terminus concurrunt ad constitutionem relationis. Sicut enim materia et forma concurrunt ad speciem, ita hic. Tunc probo sic: Relatio non potest intelligi nec esse sine fundamento. Ergo pertinet ad essentiam relationis. Sed dices: Ita potest argui de accidente. Dicendum<sup>d</sup>...

Item arguo sic: Relatio est accidens secundum quiditatem, sed quod sit accidens habet a fundamento. Item una relatio secundum speciem distinguitur ab alia secundum fundamentum, ut patet de equalitate et similitudine. Item relatio non distinguitur secundum speciem in quantum relatio ab alia, ergo in quantum talis. Sed quod sit talis, habet a fundamento et termino.

Ad primum illorum dicendum, quod dicit rem sub habitu et differt ab aliis sicut res a re, quia res dividitur in decem predicamenta. Unde relatio non est aliquid aliud predicamentorum. Et si dicatur, quod una res est in diversis predicamentis, ut patet de scientia, dicendum, quod aliquid unum secundum diversa, que habet, est in predicamentis. Nam scientia importat duo realia scilicet qualitatem et reales respectus. Dico ergo, quod relatio distinguitur ab illis sex, quia relatio nova non est sine novo fundamento, sed in illis sex predicamentis sic, ut patet de ipso ubi et habitu et hoc ponit Commentator V *Metaphysice* commento 28.<sup>4)</sup> Item differentia est, quia relatio dicit rem sub ordine ad aliquid indeterminate, sed illa sex dicunt habitudinem cum re ad aliquid determinate. Tertia differentia est, quia relatio importat quendam respectum magis intrinsecum, quia relatio inest in natura fundamenti et surgit ex natura fundamenti. Alia vero sex non sic. Ad secundum dicendum, quod predicat quid materialiter. Ad tertium dicendum, quod con-

<sup>a</sup> 1 (articulus) *am Rande*

<sup>b</sup> 2 (articulus) 1 (opinio) *am Rande*

<sup>c</sup> 2 (opinio) *am Rande*

<sup>d</sup> Hier ist in der Handschrift ein leerer Raum von einer Zeile

<sup>1)</sup> Aristoteles, *Metaph.* V, 9 (1018 a 12).

<sup>2)</sup> Boethius, *In Categorias Aristotelis* l. II (M., P. I. 64, 235 sq.)

<sup>3)</sup> Aristoteles, *Categ.* c. 7.

<sup>4)</sup> Aristotelis libri *Metaph.* XII... Averroë interprete Lugduni 1542, 131<sup>r</sup>.

stituit ut materiale. Nam illa species constituitur ex utroque nec est ratio eius composita, quia relatio illa non addit aliquid super fundamentum et quod relatio est secundum se.

Tunc ad propositum dicendum<sup>a</sup>, quod si diversitas dicatur improprie pro similitudine etc., sic est realis. Sed si accipiatur, ut opponitur ydemptitati, sic est relatio secundum rationem. Ratio est, quia fundatur super substantiam immediate: tum quia nulla substantia refertur; tum quia ad esse presupponit inesse; tum quia Philosophus in Predicamentis<sup>1)</sup> omnes relationes fundavit in accidente; tum quia alias non esset accidens. Relatio vero secundum dici vel secundum rationem potest fundari in substantia et ideo diversitas est relatio non secundum esse.

Sed contra istos Philosophus nunquam ponit talem distinctionem secundum dici et secundum esse. Ideo dico, quod talis distinctio bene invenitur de relativis, sed non de relatione. Item falsum est, quod relatio realis non potest fundari in substantia. Nam illa relatio est, que ponit aliquid reale et habet terminum distinctum. Sed talis est relatio etiam Dei ad creaturam. Item Sortes albus convenit cum Platone albo, ideo similes. Ita etiam Sortes secundum substantiam convenit cum Platone et in hoc sunt idem vel similitudo essentialis. Item relatio si fundatur in materia, haberetur propositum, sed de hoc statim.

Tunc dico<sup>b</sup>, quod diversitas est relatio realis, quia est in re et consequitur rem in natura rei. Item ad realem relationem tria requiruntur scilicet, quod utrumque extremorum sit res aliqua. Ideo relatio entis et non entis non est realis. Unde Simplicius<sup>2)</sup>: Esse relationis non est solitarium, sed est illius ut termini et istius ut fundamenti. Ergo ab utroque habet realitatem. Iterum etiam fundamentum est materiale et terminus ut formale. Ideo relatio materie ad formam, que non est, non est realis. Secundo requiritur, quod utrumque extremorum sit supposito distinctum, quia dicit ordinem ad aliud, quod aliud est formale. Ideo relatio ydemptitatis non est realis. Tertia conditio est, quod consequatur ex natura rei et non ex ordine intellectus. Sed ista tria sunt in relatione diversitatis. Ergo etc.

Ad argumenta opponentis: Quod relatio non fundatur in substantia, quia non dependet, dicendum, quod si accipitur dependentia id est coexistentia, talis est de ratione relationis, non illa talis sicut est effectus ad causam, quia sic relatio realis non esset in divinis. Ad secundum quod dicitur: aliquid inest scilicet sicut superius in inferiori, alio modo sicut superius in inferiori, alio modo sicut forma in materia et sic concedo<sup>c</sup> . . . Ad illud de intentione Philosophi dicendum, quod Philosophus dixit, quod fundatur in tribus, quia vel induit modum potentie vel modum quantitatis quia modum numeri et sic substantia ut fundat relationem induit modum quantitatis vel qualitatis. Ad aliud dicendum, quod ex natura sua habet, quod sit accidens. Ad argumentum quintum dicendum, quod ydemptitas eiusdem ad se est secundum rationem, sed alia est ydemptitas duorum suppositorum.

<sup>a</sup> 3 (articulus) 1 (responsio) *am Rande*

<sup>b</sup> 2 (responsio) *am Rande*

<sup>c</sup> Hier ist in der Handschrift eine leere Stelle von über einer Zeile

<sup>1)</sup> Aristoteles, *Categ. c. 7.* (8 a 13).

<sup>2)</sup> Ich konnte dieses Zitat in dem ausführlichen Kommentar des Simplicios zu den Kategorien des Aristoteles (7. Kapitel) nicht feststellen. Simplicii in Aristotelis *Categorias Commentarium*. Ed. Carol. Kalbfleisch (Commentaria in Aristotelem graeca vol. VIII) Berolini 1907, 155—205. Inhaltliche Anklänge finden sich pag. 159, 28 sqq. Die Scholastik benutzte die 1266 von Wilhelm von Moerbeke fertiggestellte griechisch-lateinische Übersetzung des Kommentars des Simplicios zu den Kategorien. Diese Übersetzung, welche ungedruckt geschrieben ist, ist in einer Reihe von Handschriften (Cod. lat. 12955, 14714,

4. *Utrum differentia secundum rationem sit prior quam differentia secundum rem?*  
(fol. 223<sup>r</sup>—224<sup>r</sup>)

Videtur sic, quia attributa differunt ratione.

Contra res prior est ratione.

Hic primo, quid differentia realis, quia dicitur a re. Sed res distinguitur sicut et ens. Appropriate tamen res dicitur entitas absoluta. Alio modo, quod dicitur relationem fundatam in re absoluta. Ita de differentia. Ratio autem uno modo dicitur intellectus, alio modo conceptus dicitur ratio et res etiam concepta dicitur ratio. Nam res secundum se intelligitur intellectione prima, qua intellectio fundatur in intellectu quantum ad firmitatem essendi, sed quantum ad firmitatem significandi fundatur in re, quam significat. Ita de intentionibus modo suo. Et sic ratio fundatur in intellectu, non quod in re sit alia ratio, sed solum ex comparatione actus rationis et sic differre ratione est differre actu rationis. Qui actus est rationis in ordine ad rem intellectam, in qua non est, licet sit res quedam.

Tunc ad questionem dico, quod differentia secundum rem sit prior. Non enim est dare differentiam mediam. Nam differentia est passio entis. Sed ens omne vel est extra animam vel in anima. Probo autem propositum. Sicut res est prior ratione, sic et differentia realis. Item causa est prior effectui. Item differentia realis est ante omnem actum intellectus in natura rei, sed differentia rationis sequitur actum rationis.

Anhang

Eckhartzitate im Cod. 491 der Stadtbibliothek von Brügge.

Cod. 491 der Stadtbibliothek von Brügge<sup>1)</sup> enthält von fol. 259<sup>r</sup>—313<sup>r</sup> einen anonymen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, dessen Verfasser sich engstens an den hl. Thomas von Aquin anschließt und die thomistische Lehre gegenüber anderen Scholastikern, deren Namen am Rande verzeichnet sind, begründet und verteidigt. Unter diesen Scholastikern, auf die am Rande verwiesen ist und von denen im Texte opiniones als von Thomas abweichend kritisiert werden, befinden sich auch Siger von Brabant und Meister Eckhart, letzterer an drei Stellen.

Auf fol. 303<sup>r</sup> ist im Anschluß an II. Sent. dist. 12 die Frage erörtert: *Utrum una sit natura omnium corporum et inferiorum?* Am Rande ist ungefähr in der Mitte der Quaestio der Name: heccari angebracht. Die damit Eckhart zugeteilte Textstelle lautet: *Aliter posset responderi, quod celum est incorruptibile. Quando dicitur: si una est materia non obstante nobilitate forme, erit ibi corruptio, verum est, nisi illa forma in virtute haberet alias formas sive in se virtutem omnium aliarum formarum. Unde si anima humana haberet in se virtutem omnium aliarum formarum, numquam materia sua esset in potentia ad aliam formam. Sic est de forma celi, quod patet, quia movet ad omnem formam. Unde quia alias formas prehabet, fit quietatio.*

16080, 16600 der Bibliothèque nationale zu Paris, Cod. lat. Class. 10 n. 20 der Biblioteca Marciana zu Venedig usw.) überliefert. Die 1567 in Venedig erschienene Ausgabe: *Simplicii philosophi perspicacissimi Commentationes accuratissimae in Predicamenta Aristotelis* ist eine humanistische Überarbeitung der genannten älteren Übersetzung.

<sup>1)</sup> Vgl. die Beschreibung dieser Handschrift durch Mons. A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. *Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques.* Louvain 1912, 11—14. Durch die Güte des Herrn Direktors der Bibliothek Dr. A. de Poorter konnte ich die Handschrift in München benutzen.

Auf fol. 306<sup>v</sup> ist bei II. Sent. dist. 35 die Frage gestellt: *Utrum omnes anime sint inequales in natura?* Zu Beginn der Responsio, welcher polemische Auseinandersetzungen mit Heinrich von Gent vorausgehen, steht am Rande: *heckardus*. Die betreffende Textstelle ist folgende: *Responsio. Nec aliquis dicit, quod quantum ad naturalia speciei sit inequalitas vel quantum ad naturalia individui sit equalitas. Sed qui hoc dicit, non tangit causam questionis. Ideo dicendum, quod distinctio animarum per dispositionem corporum non est tamquam per aliquid extrinsecum sive per accidens, cum ex anima et corpore sit unum.*

Auf fol. 309<sup>r</sup> begegnet uns bei III. Sent. dist. 15 die Frage: *Utrum angelus sive anima Christi, ut generaliter accipiatur questio, intelligat per speciem.* Es werden hier zuerst die opiniones, an erster Stelle diejenige des Heinrich von Gent, mit ihren Gründen vorgeführt. Für die zweite opinio: *dicunt, quod non oportet nec valet hoc*, also für die Anschauung, daß der Engel und die Seele Christi zur Erkenntnis der species nicht bedürfen, werden 10 rationes aufgeführt. Als Vertreter der 10. ratio ist am Rande: *heckardus* vermerkt: Der Text ist folgender: *Item sic posset argui habitus est, quo quis operatur cum voluerit. Ergo habenti habitum nihil deest ad opus, ergo nihil aliud requiritur, hie due rationes ultime trahuntur de positione sua sc. Henrici.*

## Personenregister.

	Seite		Seite		Seite
Aegidius von Lessines . . . . .	91	Daniels, A. 3, 7, 41, 54, 76, 87, 98		Johannes de Bassolis . . . . .	89
Aegidius von Rom . . . . .	91	Denifle, H. 3 f, 5, 13, 20, 27 ff, 41		Johannes von Damaskus 63, 104	116, 117
Ainodeus . . . . .	21	54, 58, 60 ff, 66, 76 f, 84, 86 f		Johannes Duns Scotus 24, 43, 47	59, 67, 74, 99 ff
Alanus de Insulis . . . . .	88	De Wulf, M. . . . .	89	Johannes Eriugena . . . . .	63
Albertus Magnus . . . . .	15, 64 f	Dietrich von Freiberg . . . . .	28	Johannes Hiltaltinger von Basel 7	
Alfanus von Salerno . . . . .	43, 111	(Pseudo-)Dionysius Areopagita 39		Johannes de Janduno 72, 89, 92	
Alexander Halensis . . . . .	96	63, 65, 88		Johannes von Neapel . . . . .	47
Al-Kindi . . . . .	63	Dominikus Gundissalius . . . . .	114	Johannes Pecham . . . . .	91, 100
Alphonsus Toletanus . . . . .	15, 187	Duhem, P. . . . .	73	Johannes de Polliaco . . . . .	20
Alvaro Pelayo . . . . .	23	Durandus de S. Porciano 30, 46 f, 74		Johannes Quidort von Paris 9 f	34, 72
Andreas de Castro . . . . .	89	Ehrle, Fr. . . . .	7, 18, 24, 91	Johannes de Ripa . . . . .	19
Anselm von Canterbury . . . . .	14	Ellsius, Ph. . . . .	28	Johannes de Rodington . . . . .	19
Aristoteles 14, 54 ff, 61 f, 69 f, 103 ff		Ernaldus Augustinensis 10 f, 25		Johannes von Salisbury . . . . .	88
Arnaldus von Freiberg . . . . .	74	Franciscus von Ascoli . . . . .	7	Johannes Sapiens 10 ff, 15 f, 25 f, 47	
Augustinus 13, 40, 54, 65, 102, 116		Franciscus de Prato . . . . .	74	Johannes von Sterngassen . . . . .	67
Averroes . . . . .	54, 114, 117, 118	Garrigou-Lagrange, R. . . . .	58, 60	Johannes de Wasia . . . . .	18
Avicenna . . . . .	63, 114	Gerhard von Abbeville . . . . .	47	Jordan von Quedlinburg . . . . .	28
Baeumker, Cl. 3, 5, 19, 34, 43, 65		Gerardus de Sancto Victore 29		José-M. Pou . . . . .	24
Balthasar, N. . . . .	60	Gerholt Zerbolt von Zütphen 7		Jostes, Fr. . . . .	3, 7
Barbosa . . . . .	23	Ghellink, J. de . . . . .	56	Isaak von Stella . . . . .	88
Bardenhewer, O. . . . .	102	Glorieux, P. . . . .	9, 13	Jundt, A. . . . .	77
Bartholomaeus von Bologna 66		Gonsalvus (Gondisalvus, Consalvus		Kalbfleisch, K. . . . .	119
Bartholomaeus von Pisa . . . . .	23	minor) de Vallebona 7 f, 10 ff		Kant . . . . .	54
Beemelmans . . . . .	54	15, 22 ff, 25 f, 30 ff, 64, 74, 84		Katharina von Siena . . . . .	58
Beghagel, O. . . . .	3	87, 106—111		Karrer, O. 4, 54, 60, 78 ff, 86, 99 f	
Bernhard von Clairvaux . . . . .	58	Gottfried von Fontaines 9, 34, 74, 120		Keller, L. . . . .	3
Bernhard von Clermont . . . . .	94	Gregor der Große . . . . .	39, 110	Klein, J. . . . .	33
Bernard Guidonis . . . . .	27	(Pseudo) Gregor von Nyssa 42 f		Koch, J. . . . .	30, 47
Bernhart, J. . . . .	83, 88	Guido Terreni . . . . .	30	Krebs, E. . . . .	28
Berthold von Mosburg . . . . .	65, 67	Guilelmus Petri de Godino . 47		Labande . . . . .	9 f
Bittremieux, J. . . . .	60	Heinrich von Brüssel . . . . .	60	Landgraf, A. . . . .	67 f
Blanche . . . . .	60	Heinrich von Gent 34, 72, 74, 90, 121		Lanteri, J. . . . .	28
Boethius . . . . .	88, 93, 114, 118	Heinrich von Lübeck . . . . .	92	Leyen, Fr. v. d. . . . .	3
Boethius von Dacien . . . . .	36, 67, 94	Heinrich von Thalheim . . . . .	7	Loë, P. von . . . . .	27
Bonagratia von Bergamo . . . . .	7	Hermes Trismegistos . . . . .	88	Longpré, E. . . . .	8, 59, 66, 100 ff
Bonaventura . . . . .	39, 58, 65, 100	Herveus Natalis 9, 34, 45, 74, 90 f, 94		Lottin, O. . . . .	98, 100
Bonitz . . . . .	56 f	Hornstein, X. de . . . . .	26	Mandonnet, P. . . . .	13
Brandis . . . . .	54	Horten, M. . . . .	88	Martinus von Cremona . . . . .	96
Burgundio von Pisa . . . . .	43	Hugo v. St. Victor . . . . .	14, 87	Matthaeus von Acquasparta 66	91, 100
Burkhard, K. . . . .	43, 111	Hugolin von Faenza . . . . .	18	Meerpohl, Fr. . . . .	83, 86
Cajetan, Kardinal . . . . .	61	Husserl, E. . . . .	72, 74	Michalski, C. . . . .	89, 100
Callebaut, A. . . . .	24 f	Jacobus de Furno . . . . .	7	Maurice-Denis, N. . . . .	59
Carton, R. . . . .	89	Jansen, W. . . . .	88 ff	Mercati, Giov. . . . .	17
Cicero . . . . .	109	Johannes a S. Antonio . . . . .	23		
Clarenbaldus von Arras . . . . .	88	Johannes de Baconthorp . . . . .	18		
Colle . . . . .	56				
Conradus, Magister . . . . .	74				
Correns P. . . . .	114				

	Seite		Seite		Seite
Michael von Cesena . . . . .	7	Proklus . . . . .	65 f, 87 f	Thomas Anglicus . . . . .	91
Moses Maimonides . . . . .	63	Prosper de Regio . . . . .	17 ff, 22, 23 f	Thomas von Aquin 5, 6, 14, 19 34 ff, 38, 46 f, 54, 57 f, 60 f, 63 65, 68, 71, 90 ff, 104, 112, 114, 117	
Nemesius von Emesa . . . . .	43, 111	Radulfus de Longo Campo . . . . .	88	Thomas Claxton . . . . .	18, 60
Nicolaus von Cues . . . . .	4, 64 f, 81	Ramirez . . . . .	60	Thomas de Hernera . . . . .	29
Nikolaus von Methone . . . . .	65	Remigio Chiari von Florenz . . . . .	94	Thomas von Straßburg . . . . .	15, 19
Nys, D. . . . .	54	Richard Fitz-Ralph . . . . .	89	Thomas de Suttona . . . . .	46, 91, 94
Ossinger . . . . .	13, 28	Richard von St. Victor . . . . .	14, 87	Thomas de Wilton . . . . .	89
Pahnke, M. . . . .	3, 86 f	Robert Cowton . . . . .	74	Torelli . . . . .	13, 28
Pelster, Fr. . . . .	46 f	Robert Kilwardby . . . . .	90 f	Tornatore, S. B. . . . .	62
Pelzer, A. 7, 17, 20 f, 24, 29, 120.		Roger Bacon . . . . .	89	Ubertino von Casale . . . . .	23 f
Peter Abälard . . . . .	96	Rolfes, E. . . . .	56	Ugolino da Malabranca . . . . .	19, 89
Petrus de Alvernia . . . . .	34	Sbaralea, J. H. . . . .	23	Ulrich von Straßburg . . . . .	64 f
Petrus Aureoli . . . . .	9	Schulte, A. . . . .	28	Vetter, F. . . . .	87
Petrus von Candia . . . . .	18	Seuse Heinrich . . . . .	39, 58	Vitalis de Furno . . . . .	59, 67
Petrus von Capua . . . . .	96	Sievers, E. . . . .	3	Wadding, L. . . . .	23
Petrus Johannis Olivi . . . . .	7	Siger von Brabant . . . . .	36, 56, 66 ff 88 f, 94, 120	Wilhelm von Auxerre . . . . .	96
Petrus Lombardus 6, 17, 22, 97 115, 117		Simplikios . . . . .	119	Wilhelm von Conches . . . . .	88
Petrus de Palude . . . . .	47	Spamer, A. . . . .	3	Wilhelm von Moerbeke . . . . .	65, 119
Petrus de Suttona . . . . .	59	Stephanus de Reate . . . . .	74	Wilhelm von Ockham 7, 19, 100	
Petrus Swartz (Petrus Niger) 74		Stephan Salanhæe . . . . .	27	Wunderle, G. . . . .	54
Poorter, A. de . . . . .	121	Stephan Tempier 13, 16, 66 f, 88, 91		Würschmidt . . . . .	28
Pfeiffer, F. . . . .	41, 77, 79	Strauch, Ph. . . . .	3, 5, 79, 86	Xiberta, B. . . . .	17, 30
Piesch, H. . . . .	4, 78	Taddeo da Parma . . . . .	62, 89	Zeller, E. . . . .	54
Plotin . . . . .	87	Tauler, Johannes . . . . .	39, 87		
Präpositinus . . . . .	96	Tiraboschi . . . . .	28		
Preger, W. . . . .	4, 7, 26	Théry G. 3, 4, 6, 63, 64, 67, 82 83, 84, 86, 99			

## Verzeichnis der benützten und zitierten Handschriften.

(Die Ziffer nach dem Doppelpunkt ist die betreffende Seitenzahl der Abhandlung).

Assisi, Biblioteca comunale Cod. 134: . . . . .	66
Avignon, Bibliothèque Cod. lat. 1071: . . . . .	8—17, 48, 68, 101—11
Bruges, Bibliothèque Cod. 491: . . . . .	66, 120 f
Cues, Hospitalbibliothek Cod. 21: . . . . .	80, 100
Erfurt, Stadtbücherei (Amploniana) Cod. F 369: . . . . .	46
Florenz, Biblioteca nazionale centrale (Abteilung: Conventi soppressi) Codd. B 6 340: 60; J III 6: 62 72, 74, 92	
Kopenhagen, Königliche Bibliothek Cod. Thott 581: . . . . .	74
München, Bayerische Staatsbibliothek Codd. lat. mon. (Clm.) 8001: 68; 9559: 66, 89; 8001: 68; 12256: 74 14410: 74; 18907: 90; 26309: 91	
Rom, Biblioteca Vaticana Codd. Vat. lat. 1086: 17—22, 112—120; 2173: 60; 2192: 67; Cod. Ottobon. lat. 205: 59	
Wien, Nationalbibliothek Codd. lat. 1382: . . . . .	92; 2165: 72; 2350: 74

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Einleitung . . . . .	3
II. Handschriftliche Überlieferung . . . . .	8
1. Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon . . . . .	8
2. Cod. Vat. lat. 1086 . . . . .	17
III. Literarhistorische Feststellungen und Untersuchungen über die neuaufgefundenen Pariser lateinischen Quaestionen Meister Eckharts und über eine gegen Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona . . . . .	22
IV. Meister Eckharts Eigenlehren im Lichte der Kritik des Franziskanertheologen Gonsalvus de Vallebona . . . . .	30
V. Ideengeschichtliche Untersuchung der ersten Eckhartquaestion im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon. Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit Gottes und der Ungeschöpflichkeit des Intellekts . . . . .	48
VI. Ideengeschichtliche Untersuchung der zweiten Eckhartquaestion im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon. Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit des geistigen Erkenntnisaktes und Erkenntnisbildes . . . . .	68
VI. Eckharts Lehre vom Seelenfünklein im Lichte der neuaufgefundenen Texte . . . . .	75
VII. Ideengeschichtliche Bemerkungen zu Eigenlehren Eckharts in den Quaestionen des Cod. Vat. lat. 1086. . . . .	90
VIII. Texte	
A. Quaestionen Eckharts im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon . . . . .	101
1. Utrum in Deo sit idem esse et intelligere? . . . . .	101
2. Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? . . . . .	104
B. Die gegen Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon. Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via? . . . . .	106
C. Quaestionen Meister Eckharts im Cod. Vat. lat. 1086 . . . . .	112
I. Sicher echte Quaestionen Eckharts . . . . .	112
1. Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem? . . . . .	112
2. Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum? . . . . .	113
II. Zweifelhafte Quaestionen Eckharts . . . . .	115
1. Utrum omnipotentia, que est in Deo, debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam? . . . . .	115
2. Utrum essentia Dei esset actualior quam proprietas? . . . . .	116
3. Utrum diversitas esset relatio realis vel rationis? . . . . .	118
4. Utrum differentia secundum rationem sit prior quam differentia secundum rem? . . . . .	120
Anhang. Eckhartzitate im Cod. 491 der Stadtbibliothek von Brügge . . . . .	120
Personenregister . . . . .	122
Verzeichnis der benützten und zitierten Handschriften . . . . .	123

