

# DER 'TRAKTAT VON DER MINNE', DER MEISTER DES LEHRGESPRÄCHS UND JOHANNES HILTALINGEN VON BASEL

Ein Beitrag zur Geschichte der Meister-Eckhart-Rezeption  
in der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts.<sup>1</sup>

**KARL HEINZ WITTE**

Zeitschrift für deutsches Altertum 131 (2002) 454 – 487 (Die Seitenumbrüche der Zeitschrift sind mit eckigen Klammern im Text vermerkt.)

KURT RUH hat dieses kleine, spärlich überlieferte und in der Forschung fast mit Schweigen übergangene Beispiel einer "mündig gewordenen Scholastik" 1987 durch eine kommentierte kritische Ausgabe<sup>2</sup> und einige Artikel<sup>3</sup> wieder in den Blick der germanistischen Mystikforschung gerückt. Dadurch ist es möglich geworden, den spekulativen und historischen Wert dieser Perle scholastischer (d. h. hier Hochschul-) Theologie in mittelhochdeutscher Sprache zu erfassen. Allgemein betrachtet, soll der hier neu vorgelegte Kommentar erhärten, dass die theologische Auseinandersetzung mit Eckhart nach dessen Verurteilung auf höchstem Niveau weitergeführt wurde.<sup>4</sup> Weiterhin lässt sich meine schon anderswo vorgebrachte These verdeutlichen, dass an der Diskussion über Meister Eckhart die Augustiner-Eremiten einen bisher unterschätzten Anteil hatten<sup>5</sup>. Speziell rückt der Augustinermagister Johannes Hiltalingen von Basel (ca./[S. 455] 1322 - 1392)<sup>6</sup> damit neu und gewichtig in den Blick. Von ihm ist in der Eckhart-Forschung bislang nur bekannt, dass er aus einem Avignoner Prozessgutachten des Kardinals Fournier gegen Eckhart zitiert.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Meinem verehrten Lehrer Kurt Ruh gewidmet, der auf diese Arbeit mit gelassener Beharrlichkeit gewartet hat. Frau Irene Wagner, München, danke ich für die Hilfe bei der Verifikation und Übersetzung zahlreicher Zitate.

<sup>2</sup> K. RUH, Traktat von der Minne: Eine Schrift zum Verständnis und zur Verteidigung von Meister Eckharts Metaphysik, in: Philologie als Kulturwissenschaft: Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters (FS K. Stackmann), hg. von L. GRENZMANN, Göttingen 1987, 208 - 229, hier S. 208. Dort auch ein Kommentar zur Rezeptionsgeschichte des Textes.

<sup>3</sup> K. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996, S. 362 – 366; ders., <sup>2</sup>VL 6, Sp. 544 – 548.

<sup>4</sup> Vgl. L. STURLESE, Meister Eckharts Weiterwirken: Versuch einer Bilanz, in: Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus: Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart, hg. von H. STIRNIMANN u. R. IMBACH (Dokimion 11), Freiburg/Schweiz 1992, 169 - 183; N. LARGIER, Recent work on Meister Eckhart, Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 65 (1998) 145 -167, hier S. 258 - 160.

<sup>5</sup> K. H. WITTE, Der Meister des Lehrgesprächs und sein 'In-principio-Dialog': Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik: Edition und Kommentar (MTU 95), München u. Zürich 1989.

<sup>6</sup> H. HAUPT, Hiltalinger, Johannes H., Bischof von Lombès, in: ADB. Bd. 50, Leipzig 1905, 341 - 342; A. KUNZELMANN, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Zweiter Teil: Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters (Cassiciacum 26), Würzburg 1970, S. 206 – 213.

<sup>7</sup> J. KOCH, Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts, in: Kleine Schriften (Storia e letteratura, 128), Rom 1973, 247 - 347. Ders., Der Kardinal Fournier (Benedikt XII.) als Gutachter in theologischen Prozessen, ebd., 367-386.

Der 'Traktat von der Minne' hat die Form einer scholastischen *quaestio disputata*<sup>8</sup> über die Bedeutung des Schriftwortes: "Gott ist die Liebe" (I Io 4,16), das hier den Charakter einer These gewinnt. Ausgangspunkt der Erörterung ist die übliche Lehrmeinung: *Die meister sprechen gemeinclin, das mynne sey ein geschaffen forme oder ein ingezogen tugent* (2f). Die Liebe ist in dieser allgemeinen Auffassung ein Habitus, das heißt eine menschlich-natürliche Bereitschaft; man würde heute vielleicht von charakterlicher Disposition oder von einer Einstellung sprechen. Dieser Habitus ist freilich "eingegossen" (*infusus*), d. h. er hat seinen übernatürlichen Ursprung in der Gnadengabe Gottes.

Diese zumindest in der Hochscholastik allgemein akzeptierte ontologisch-metaphysische Wesensbestimmung der Liebe steht in einem Spannungsverhältnis zu einer älteren Konzeption der Liebe, welche mehr die Dynamik der Liebeskraft als deren ontologischen Status im Auge hatte. Es handelt sich um die berühmte Formulierung des Petrus Lombardus<sup>9</sup>: "dass der Heilige Geist selbst die Liebe ist, mit der wir Gott und den Nächsten lieben". Da diese Sentenz im Grundlehrbuch der mittelalterlichen Theologie vertreten wurde, musste jeder bestellte Lehrer dazu Stellung nehmen. Darum ist wahr, was der Autor des Minnetraktats sagt, die These: *das er [der Habitus] nicht ensey ein geschaffen form, mer der heilig geist selber*, sei von den Meistern viel diskutiert (*gesprochen*) worden (25f). Der Traktat fährt aber fort, kein Meister habe diese These offen verteidigt: *Das enhat chein meister offenwar gesprochen* (26f). Auch das ist wahr. Denn der These: *das nicht allein ein habitus der mynne ist vngeschaffen, mer auch das werk der minne ist der heylig geist selber* (28f), wurde in der Theologie des 13. Jahrhunderts durchwegs widersprochen, ja in einem Katalog [456] der theologischen Fakultät der Universität Paris findet sich diese Identifikation an der Spitze der abzulehnenden Thesen des Lombarden.<sup>10</sup> Noch Dionysius der Kartäuser (1402 – 1471), der wie immer über die jeweiligen Standpunkte der Theologen gut informiert ist, zensiert diese These und somit auch diejenige des Autors des Minnetraktats: "Das Gegenteil sagt die gemeinsame Lehre der Kirchenlehrer."<sup>11</sup> Zum Beleg zitiert er die Stellungnahmen von Thomas von Aquin, Petrus de Tarantasia, Richardus de Mediavilla, Bonaventura, Albertus Magnus und Duns Scotus, alle in Ablehnung der These. Als einzige rechtfertigende Begründung der These führt er eine Argumentation des Aegidius Romanus an, des Schulhauptes der Augustiner-Eremiten, welcher den Lombarden freilich nur vor den wichtigsten Gegenargumenten (v. a. des Thomas von Aquin) in Schutz nimmt, die Meinung des Magisters jedoch für sich selbst auch nicht akzeptiert.

Auf diesem Hintergrund erscheint der 'Traktat von der Minne' als eine Besonderheit. Seine theologiegeschichtliche Position lässt sich nur bestimmen, wenn man die vergleichbaren Lehrmeinungen der repräsentativen Theologen des 14. Jahrhunderts heranzieht. In einer redaktionellen Korrekturnote schreibt RUH<sup>12</sup>: "Das augustinische Element der Schrift müsste stärker hervorgehoben werden, auch wenn es zumeist durch Thomas vermittelt erscheint." Dem ersten Teil dieses Satzes ist zuzustimmen. Jedoch steht der Traktat in einem Spannungsverhältnis zu Thomas von Aquin, und das ist das historisch Aufregende dieser Schrift. Ich komme zu einer schärferen Akzentuierung des augustinischen Lehrgehalts: Die ausdrückliche Berufung des Autors auf Augustinus, *vnd ich sprich mit sant Augustin* (28), erklärt eine Schulposition. Der Autor ist (auch institutionell) Augustiner. Das allein wäre schon bemerkenswert genug, wenn es sich erweisen lässt. Zudem entwirft der Autor eine theologisch sachkundige und eigenständige, keineswegs nur auf die orthodoxe

<sup>8</sup> Der Aufbau der Quästio entspricht nicht exakt demjenigen der hochscholastischen Summe, ist aber für die Quästio des 14. Jahrhunderts charakteristisch, welche die eigene Stellungnahme des Autors nicht in einem *corpus articuli*, sondern in mehreren Thesen (*conclusiones, corollaria*) entfaltet; s. a. D. TRAPP, Hiltalinger's Augustinian Quotations, Augustiniana 4 (1954) 412 - 449; Neudruck in: H. A. Oberman u. F. A. James, Via Augustini: Augustine in the later middle ages, renaissance and reformation: Essays in honor of Damasus Trapp, OSA. Leiden, Brill, 1991, S.189 - 220.

<sup>9</sup> Petrus Lombardus, Sententiae in IV libros distinctae. (Spicilegium Bonaventurianum 4). Rom: Ad claras Aquas, Grottaferrata, 1971 I, d. 17, c. 1, n. 2; S. 142, 9f: *quod ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas qua nos diligimus Deum et proximum*.

<sup>10</sup> Siehe E.-H. WÉBER, *Éléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIII<sup>ème</sup> siècle*, in: Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposium Kloster Engelberg 1984, hg. von K. RUH (Germanistische Symposien, Berichtsbände 7), Stuttgart 1986, 196 - 217, hier S. 200. Ders., *Maître Eckhart et la grande Tradition théologique*, in: Eckhardus Theutonicus [Anm. 4], S. 97 – 125. Petrus Lombardus, Sententiae, Quarachi 1916, S. LXXVII; Chartularium universitatis Parisiensis, ed. DENIFLE – CHATELAIN, Bd. 1, Paris 1889, S. 220, Nr. 194.

<sup>11</sup> Dionysius Carthusianus, In IV libros sententiarum. Hg. v. MONACHI SACRI ORDINIS CARTUSIENSIS, in: Opera Omnia. Turnhout: Typis cartusiae sanctae Mariae de Pratis, 1902, Sent. 1, d. 17 q. 1; Bd. 20, S. 9: *In contrarium est communis doctrina doctorum*

<sup>12</sup> K. RUH [Anm. 2], S. 221.

Gemeindoktrin reduzierte Eckhart-Interpretation, und zwar gerade im Hinblick auf die metaphysisch-theologische Zentralthese Eckharts *esse est deus*, die im Prozess inkriminiert wurde<sup>13</sup>. Durch diese Kennzeichnungen gewinnt dieses kleine Prosastück einen herausgehobenen Rang in der spekulativen deutschsprachigen Scholastik des 14. Jahrhunderts. [457]

### Esse est deus - Die myn ist got selber

Dass die Liebe eine geschaffene Form, nämlich ein eingegossener Habitus sei, ist die gemeinsame Lehre aller Meister der Hochscholastik. Der Minnetraktat aber führt eine weitergehende Unterscheidung ein. Seine These betrifft nicht den Habitus der Liebe, also nicht die Disposition zur Liebe:<sup>14</sup>

[a] *Darumb ist der heylig geist die mynne vnd nicht die bereittunge oder die neygunge des willen in got (160f).*

[b] Er spricht vielmehr von der aktualisierten Liebe, von der Liebe als Akt: *mer auch das werk der minne ist der heylig geist selber (29).*

[c] *Aber das got selber sey die mynne, da mit die vernuftig creature minnet, das enist nicht offenbar. Darumb wil ich es beweisen (44 – 46).*

Allerdings besagt diese weiterführende These nicht, dass der Minne-Meister, wenn er auf der Identität des Aktes der Liebe mit dem Heiligen Geist beharrt, die Lehre von der Liebe als übernatürlichem Tugendhabitus ganz verneint. Wenn die Liebe nämlich ausschließlich das Wirken des Heiligen Geistes selbst wäre, dann wäre der Einwand berechtigt, dass das Liebeswerk von Gott gewirkt und deshalb für den Menschen nicht frei und nicht verdienstvoll wäre:

[d] *Ich sprich nicht, das die mynne allein sey von dem heyligen geist, mer sie ist auch von freyheit des willen (153f).*

Das bedeutet, sie ist auch eine menschliche Kraft, und jeder Akt der Liebe entspringt aus einer inneren Bereitschaft, einem geschöpflichen Habitus. Aber – und der folgende Satz ist der Angelpunkt der scholastischen Argumentation und damit zugleich der Schlüsselsatz meiner theologiegeschichtlichen Zuweisung:

[e] *doch also das der mensch in minnen mer wirt geworcht den er wurcket (154f) [...] wan sy [die neygunge] enmag nicht neygen got ze mynnen loblich an sunderlich bewegunge des heiligen geistes. Darumb ist der heylig geist die mynne vnd nicht die bereittunge oder die neygunge des willen in got, mer: die myn ist got selber (160f).*

Genau an dieser Schaltstelle setzt die eigentümliche Bezugnahme auf Meister Eckhart an: Mit diesem zitierten Theologumenon, mit der *sunderlich bewegunge des heiligen geistes*, wird das Kernstück der Lehre Meister Eckharts identifiziert, die Lehre vom Ungeschaffenen und von der Geburt des Gotteswortes in der Seele:

[f] *Ditz ist das vngeschaffen in der seln, da meister Eckhart auf spricht, das da wirt vereint einer iglichen creaturen in allen vernuftigen werken (161-163). [458]*

Mit anderen Worten: An die Stelle des metaphysischen Hauptsatzes Meister Eckharts<sup>15</sup> *esse est deus* setzt der Meister des Minnetraktats seinen theologischen Hauptsatz: *die myn ist got selber* (161). So präzisiert, wird erkennbar, welcher außergewöhnliche Anspruch mit diesem Traktat angemeldet wird. Wer, wenn nicht ein legitimer theologischer Magister dürfte sich eine solche Herausforderung der Theologenzunft zutrauen?

<sup>13</sup> Eckhart, Acta n. 46 (Proc. Col. I, n. 36); LW 5; 212, 9 – 13 u. 311,28 – 312,3; Eckharts Antwort ebd. n. 48 (Proc. Col. I, n. 117); LW 5, 289, 6 – 10.

<sup>14</sup> Aus Platzgründen kann die Wiedergabe des 'TvdM' nicht vollständig mit Textzitataten belegt werden. Zum Nachweis muss auf die Edition von RUH [Anm. 2] verwiesen werden. Leicht zugänglich sind der Text des 'TvdM' und meine Übersetzung im Internet unter [www.hiltalingen.de](http://www.hiltalingen.de). Dort finden sich auch weitere Texte und Untersuchungen aus dem Themenumfeld.

<sup>15</sup> K. ALBERT, Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Saarbrücken 1976.

Und ist ein Autor, der mittelhochdeutsch, also, wie man gewöhnlich meint, für ein Laienpublikum schreibt, einem solchen selbst gesetzten Anspruch gewachsen?

### Hiltalingen als Autor

Beide Fragen lassen sich mit Ja beantworten, wenn Johannes Hiltalingen<sup>16</sup> als Autor in Betracht kommt. Dieser erreichte 1371 den Gipfel der scholastischen Karriere, das Magisterium am Augustinerlehrstuhl in Paris. Gleich anschließend wurde er Provinzial der rheinisch-schwäbischen Ordensprovinz und 1377 Generalprokurator des Gesamtordens mit Sitz bei der päpstlichen Kurie in Rom. Dass er sich im Schisma der Avignoner Fraktion anschloss, deren Ordensgeneral er 1379 wurde, war für die Rezeption seiner Schriften sicher hinderlich. Wahrscheinlich auch deshalb gibt es keinen Druck seines Sentenzenkommentars.<sup>17</sup> Es würde auch erklären, dass die Werke des Meisters des Lehrgesprächs namenlos und als Unikate, der 'In-principio-Dialog' und der 'Audi-Filia-Dialog' allerdings in vergleichsweise kostbarer Ausstattung, überliefert sind.<sup>18</sup> Johannes von Basel war ein überaus gelehrter Autor und ein exakter Herausgeber seiner Werke. DAMASUS TRAPP hat herausgefunden, dass [459] Hiltalingen auch noch unter den Querelen des Schismas bis mindestens 1381 mit der Redaktion seines literarischen Werkes beschäftigt war und noch in zwei der drei Handschriften seines Sentenzenkommentars eigenhändig editorische Randnotizen eingetragen hat.<sup>19</sup> TRAPP zählt etwa 5000 Hinweise auf Quellen, davon 2000 mal auf verschiedene Scholastiker, und 1000 mal auf Autoren seines eigenen Ordens. Vor allem zitiert Johannes meistens mit exakten Quellenangaben, und er setzt sich, teilweise mit wörtlichen Zitaten, ausführlich mit seinen theologischen Zeitgenossen auseinander, so dass TRAPP Hiltalingens wissenschaftliches Werk ein "petit dictionnaire de la théologie du XIV<sup>e</sup> siècle"<sup>20</sup> und "a gateway to research and study in Augustinian Modern Theology"<sup>21</sup> nennt. In diesem Licht ist es zu sehen, wenn der Magister aus einem Prozessgutachten gegen Meister Eckhart zitiert. Das geschieht nämlich nicht in bloßer Ablehnung; an einigen Stellen setzt er sich vielmehr selbst kritisch und eigenständig mit Eckhart auseinander. Hat Johannes von Basel deutsch geschrieben? Bisher ist kein direktes Zeugnis dafür bekannt. Es ist aber möglich, dass die Charakterisierung von A. Höhn (1744)<sup>22</sup>: "ein in seiner Epoche hoch gelehrter Mann, sowohl im theologischen Schrifttum wie in weltlichen Veröffentlichungen von hervorragender Bildung", die auf eine Notiz von P. Elssius (1654)<sup>23</sup> zurückgeht, auf eine deutschsprachige literarische Tätigkeit anspielt. Jedenfalls ist er 1380 in Straßburg mit dem Beinamen "der Engel" seelsorglich und ordenspolitisch tätig, ferner 1381 in Basel, 1386 in Konstanz und 1388 in Freiburg aktiv. 1389 wurde er von Clemens VII. zum Bischof von Lombès in Südfrankreich ernannt und im selben Jahr erließ Rom einen Haftbefehl gegen ihn. Er starb 1392 in Basel.<sup>24</sup>

Auf Grund dieser Vorüberlegungen stelle ich die folgende These auf: Die Hauptgedanken des 'Traktats von der Minne' sind so individuell signifikant, dass aus ihnen auf die Identität des Autors geschlossen werden

<sup>16</sup> Zur Biographie siehe H. HAUPT und A. KUNZELMANN [Anm. 6], ferner zur theologischen Position A. ZUMKELLER, Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel († 1392) über Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst, *Analecta Augustiniana* 43 (1980) 59 - 161 und V. MARCOLINO, Die Wirkung der Theologie Hugolins von Orvieto im Spätmittelalter, ebd. 56 (1993) 7 - 124 .

<sup>17</sup> Alle Werke Hiltalingens sind in der Münchner Hs. clm 26711 gesammelt. Weitere Handschriften sind: Freiburg i. d. Schweiz, Cordeliers 26, f. 34r – 69v (Resp.); Wien, NB, Ms. 4319, f. 1ff. (Resp.); Basel, UB F II. 9, f. 137 – 204 (Sent.); Toulouse, Bibl. de la Ville 248, f. 1 – 117 (Sent.). Das vollständige Werk- und Überlieferungsverzeichnis bei A. ZUMKELLER, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken (*Cassiicum* 20), Würzburg 1966, 242f. u. 599 – 601. Ich zitiere aus einer Transskription der Münchner Handschrift, in die mir dankenswerterweise Pater Adolar Zumkeller OSA, Würzburg, Einblick gewährt hat. Problematische Stellen wurden am Mikrofilm der Hss. Toulouse oder Freiburg/Schw. überprüft und stillschweigend korrigiert.

<sup>18</sup> Zugleich bekräftigt es das feine Gespür RUHS [Anm. 3], S. 386 – 388, der vermutet, der Verfasser sei "mit der Ordensleitung in Konflikt geraten und kaltgestellt worden [...] Das führte zu seiner Isolierung und zum (freiwilligen) Austritt aus dem Orden. Wir erhielten so eine Antwort auf die offene Frage, warum der Meister des Lehrgesprächs nichts über seine Person und seinen Stand verrät."

<sup>19</sup> TRAPP [Anm. 8], S. 412 – 449, Neudruck, S. 202 - 204.

<sup>20</sup> TRAPP [Anm. 8], S. 414, Neudruck, S. 190.

<sup>21</sup> D. TRAPP, Augustinian theology of the 14th century, *Augustiniana* 6 (1956) 146 - 274, hier S. 214.

<sup>22</sup> A. HÖHN, *Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae Oridinis Eremitarum S. Augustini*, Würzburg 1744, S. 65: *Vir suo aevo doctissimus, tam in divinis scripturis quam saecularibus literis celeberrimae eruditionis.*

<sup>23</sup> P. ELSSIUS, *Encomiasticon Augustinianum*, Brüssel 1654.

<sup>24</sup> Nachweise bei KUNZELMANN [Anm. 6].

kann. Diese Thesen finden sich ebenso signifikant beim Meister des Lehrgesprächs wieder wie auch beim Augustinermagister Johannes Hiltalingen von Basel. Dieser ist der Autor des 'Traktats von der Minne' wie auch der Schriften des Meisters des Lehrgesprächs, und zwar als *auctor*, d. h. entweder unmittelbar als Verfasser - oder mittelbar als Urheber; der oder die deutsch schreibenden Verfasser stünden dann in engster Nähe zum lateinisch schreibenden Magister als Quelle. [460]

### Die Caritas bei Hiltalingen

Wie steht also Johannes von Basel zu den Zentralthesen des 'Traktats von der Minne'? Wie es der Brauch ist, widmet er dem Thema 'Liebe als Habitus oder als Heiliger Geist' die *Distinctio* 17 aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars. Seine erste These legt fest, dass nur die Prädestinationsgnade, und diese ist nach der Hauptthese Hiltalingens das Wirken des Heiligen Geistes, für jedwede geschaffene Liebe den hinreichenden Grund bietet, dass diese verdienstlich (im 'Traktat von der Minne': *lobelich*) sein kann.<sup>25</sup> Durch diese Erklärung ist die Thematik aus der metaphysisch-ontologischen Betrachtungsweise, in der sie bei Thomas von Aquin steht, in die theologisch-soteriologische Dimension hinübergehoben. Insofern übersteigt dieser Problemansatz, wie beim 'Traktat von der Minne', die Frage nach der Liebe als Habitus, d. h. die Frage nach der Liebe als einer dem Menschen wesentlich innewohnenden Möglichkeit. Die Lehre der Hochscholastiker von der Liebe als geschöpflichem Habitus, als Disposition, *bereittunge*, *neigung des willen* oder Äußerung der *freyheit*, bleibt hier wie im 'Traktat von der Minne' (vgl. oben [a] und [d]) von der nachfolgenden Diskussion unberührt.<sup>26</sup> Vielmehr wird in allen Formulierungen nicht nach dem *habitus*, sondern nach dem *actus* (*werk der minne*, s. o. [b] und [c]) gefragt. Diese Transposition der Thematik vom *habitus* auf den *actus* vollzieht sich durch die Einordnung der Liebes-Thematik in die Rechtfertigungslehre. Sie wird auch der Kerngedanke der Neuinterpretation von Eckharts Wesensmetaphysik sein (s. u. S. 11ff).

Dieser Übergang spiegelt sich auch in der zweiten These Hiltalingens, in der er den Grund angibt, warum die Liebe, die den Menschen für Gott liebenswert macht, der Heilige Geist selbst sein muss: Nur wenn die Liebe des Menschen durch die Natur des ungeschaffenen Geistes in vollkommener, lebendiger Form *a k t u i e r t* wird, wird das vernunftbegabte Geschöpf in den Gnadenstand der Gottgefälligkeit erhoben.<sup>27</sup> In der anschließenden dritten These wird die Parallele zur Position des 'Traktats von der Minne' vollständig artikuliert: *G o t t* setzt den Geist [des Menschen] in besonderer Weise in Bewegung.<sup>28</sup> Denn, so [461] heißt es gegen die Meinung des augustiniischen Ordensbruders Hugolins von Orvieto, die *g e s c h ö p f l i c h e* Liebe prägt zwar den menschlichen Geist, aber sie aktuiert nicht jederzeit eine Neigung.<sup>29</sup> Vielmehr sei mit Aegidius Romanus und Thomas von Straßburg und gegen Thomas von Aquin und Heinrich von Gent zu sagen: Der Habitus der Liebe kann sich nicht in dem ihr eigentümlichen Akt äußern, wenn ihn der Heilige Geist nicht besonders in Bewegung setzt.<sup>30</sup> Genau diese These formuliert der 'Traktat von der Minne' so: *wan sy [die*

<sup>25</sup> Johannes von Basel, In Sent. 1, q. 17, ad opp.; M f. 99va: *Nulla natura praeter istam [sc. increati spiritus naturam] sufficit mentem intrinsece et formaliter iustificare et haec sufficit; ebd. concl. 1: Sola gratia praedestinationis est ratio sufficienter meritoria cuiuscumque creatae dilectionis.*

<sup>26</sup> Johannes von Basel, In Sent. 1, q. 17, contra concl. 2, arg. 1; M f. 101ra: *ista videntur in forma positio Magistri; ad arg. 1: ego non nego habitum creatum caritatis, sed eum pono.* Er bezweifelt anschließend mit Duns Scotus und Thomas von Straßburg, dass die These des Lombarden überhaupt etwas gegen den *habitus* besagt.

<sup>27</sup> Johannes von Basel, In Sent. 1, q. 17, concl. 2; M f. 100va: *Spiritus sancti natura est dilectio mentis interna, sine imperfectione vitalis eius forma, qua non actuante non elevatur creatura rationalis sufficienter ad carum deo et gratuitum esse.*

<sup>28</sup> Johannes von Basel, In Sent. 1, q. 17, concl. 3; M. f. 101rb: *Caritas creata est habitus supernaturaliter infusus - a deo actuante specialiter mentem -, eam deo actualiter et deum menti actualiter vel habitualiter acceptatione divina carismans, quodlibet meliorativum operari partialiter concausans .*

<sup>29</sup> Johannes von Basel, In Sent. 1, q. 17, concl. 3, cor. 1; M. f. 101va: *Primum corollarium contra magistrum Hugolinum circa distinctionem 14 et quatuor sequentes: Caritas creata mentem rationabilem quam informat non semper actualiter inclinat.*

<sup>30</sup> Johannes von Basel, In Sent. 1, q. 17, concl. 3, cor 2; M. f. 101va: *Secundum corollarium est Domini Aegidii, et ponit ipsum Thomas de Argentina q. 1 istius distinctionis art. 3: Habens caritatem habitus non potest exire in eius actum proprium, nisi moveat eum specialiter spiritus sanctus.* Ähnlich Sent. 3, q. 15, concl. 1; M. f. 323rb: *contra doctorem sanctum [S. th.] I-II, q. 68 et doctorem solemnem 4. Quodl., q. 23: Quamvis dona secundum eorum esse materiale sint habitus, secundum eorum esse formale non sunt aliud quam singularis et specialis motio spiritus sancti.*

*neygunge] enmag nicht neygen got ze mynnen loblich an sunderlich bewegunge des heiligen geistes (158f; vgl. oben [e]).*

Die Lehre vom speziellen Bewegungsanstoß kennzeichnet den Autor des Minnetraktats wie den Magister Johannes Hiltalingen von Basel als Augustiner. Das zeigt schon dessen Berufung auf Aegidius Romanus und Thomas von Straßburg in dem angeführten Corollarium. Darüber hinaus vertritt er aber auch die Lehre von der Notwendigkeit einer besonderen Gnadenhilfe (*speciale dei auxilium*) zu jedwedem moralisch guten Akt, die im Ausgang von Gregor von Rimini auch von Hugolin von Orvieto und Johannes Klenkok vertreten wurden.<sup>31</sup> Der Grund dafür, dass diese Augustinertheologen eine spezielle Gnadenhilfe fordern, liegt genau darin, dass sie die vor Gott rechtfertigende Qualität mit der Liebe identifizierten. Moralisch gut und verdienstlich ist dann nur ein Akt, der aus der Liebe entspringt, das heißt von Gottes Liebe selbst angestoßen ist. Ohne Gnade, das heißt ohne die Liebe bzw. ohne den Heiligen Geist, entspringt ein gutes oder richtiges Werk nur rein natürlichen Kräften, und ist dann immer auf Selbstliebe aus.

### Die Minne beim Meister des Lehrgesprächs

Diese Position nimmt Johannes von Basel ein. Sie ist zugleich diejenige des Meisters des Lehrgesprächs. Im 'Gratia-Dei-Traktat'<sup>32</sup> führt der Meister den Schüler zu der Einsicht, dass die Gnade die reine Liebe ist. Zum Schluss und zum Höhepunkt des Dialogs lässt er die Gnade selbst aussprechen, wer und was sie ist: [462]

*wa ich bin, da wúrket die warhait, wo ich bin, da ist daz fúr [Feuer] der minne gottes. Ich mag nit vngerecht sin, wie ich ture [creature] bin, won ich bin die bewegnúss, die der hailig gaist selber wúrket ('GDT' 729 – 732).*

Hier ist die Doppelheit ausgesprochen: Die Gnade ist die Liebe. Mit dieser These widersprechen der 'Gratia-Dei-Traktat' und Hiltalingen der Ansicht des Thomas von Aquin.<sup>33</sup> Die Gnade ist zwar auch hier ein geschöpflicher Habitus, aber das Wirken der Liebe ist die Bewegung, die der Heilige Geist selbst anstößt, es ist darüber hinaus erst eigentlich die rechtfertigende *Aktuierung* des Habitus. Mit Recht weist STEER nach, dass dies die Lehre der Frühscholastiker ist.<sup>34</sup> Das theologiegeschichtlich Interessante ist aber für den 'Gratia-Dei-Traktat', dass dieser spätscholastische Text in kontroverser Disputation *expressis verbis* auf einen frühscholastischen Standpunkt zurückgreift:

*Dar vmb sprich ich, das die natur nit das git, das der mensch got lieber hab denne sich selber, vnd da uon das der natur gebristet an bekantnússe vnd an minnen, das erfüllet die gnad gottes, vnd das ist, daz die alten lerer ha<vnd gesprochen ('GDT' 595 – 598).*

Damit relativiert er die zeitgenössische (hoch- und spätscholastische) Lehre, die er gleichwohl ebenfalls gelten lässt: *Vnd also halte ich es mit den lerern, die da sprechent, das dú sele uon nature als arme nit ist, si múge warheit vnd minne bekennen on gnade ('GDT' 577 – 579).* Die hier angesprochene Kontroverse, *die lerer missehellent an disen puncten ('GDT' 532)*, besteht tatsächlich unter den zeitgenössischen theologischen Schulrichtungen. Allerdings engt sich das Feld erheblich ein; denn es waren nur wenige radikale Augustiner, nämlich Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto, die jede Wahrheitserkenntnis und Liebe ohne Gnadenbeistand für unmöglich hielten. Gegen diese Vorgänger auf dem Ordenslehrstuhl der Augustiner-Eremiten lässt der Meister des Lehrgesprächs, wenn er denn auch ein Augustinermagister ist, zwar den von Aristoteles beeinflussten Standpunkt der gemeinsamen Lehre der Thomisten, Skotisten und "Modernen" gelten; aber er vertritt doch ausdrücklich die augustinische Position, die in der Frühscholastik gehalten wurde. Aus seiner Definition: *Gnad vnd glichnúst des go<etlichen willen ist ain bewegnist des willen nach der warhait vnd nach gerechtikeit. Vnd wer der bewegnist manglet, der manglet der begirde der gerechtikait ('GDT' 423 – 425)*, leitet sich für ihn ab, dass jede natürliche Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe, auch die der Juden und Heiden, das und nur das begehrt, was dem Herzen gefällt; darum könne niemand, außer in der Liebe, welche

<sup>31</sup> Siehe A. ZUMKELLER [Anm. 16], S. 104 – 106.

<sup>32</sup> Text bei G. STEER, *Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache (MTU 14)*, München 1966, S. 41 – 71., Kommentar ebd. S. 139 – 194.

<sup>33</sup> Johannes von Basel, Sent. 1, q. 17, concl. 2, cor. 3; M. f. 100vb: *contra doctorem sanctum Prima secundae qu. 10 art. 3 et contra Thomam de Argentina distinctione 17 qu. 1 art. 4: Unus et idem habitus est gratia creata gratificativa et caritas creata mentis in Deum elevativa. Probatum sic, quia tam Apostolus quam beatus Augustinus indifferenter unum pro alio ponunt et pro eidem frequenter utuntur:*

<sup>34</sup> STEER [Anm. 32], S. 176 zu Z.718, wie insgesamt S. 169 – 176 zu Z. 532 – 718.

die Gnade und der heilige Geist selber ist, die Wahrheit und Gott mehr lieben als sich selbst ('GDT' 704 – 708). Diese Meinung des Meisters des Lehrge[463]sprächs ist zugleich diejenige des Johannes Hiltalingen von Basel.<sup>35</sup> Er vertritt genau die Mittelposition, die auch im 'Gratia-Dei-Traktat' zu finden ist: *Wer herren krieg schaiden wil, der wirt etwenne verwundet, also mo<eht ouch mir beschechen, saite ich nit zu<o baider siten, das si gerne hortent nach der warhait* (,GDT' 565 – 567). Auch Johannes von Basel versucht die Positionen beider Seiten zu versöhnen. Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto wollten die Möglichkeit der natürlichen Wahrheitserkenntnis ohne Gnade ganz ausschließen.<sup>36</sup> Diese müssen die Lehrer sein, die der 'Gratia-Dei-Traktat' so charakterisiert:

*Es sprichet etlich, won v'nser sel uon den sünden si verwunt an ieren natürlichen kreften, da uon so mag si kain warheit bekennen noch minnen on sunderlich gnade, vnd da uon so mag si kainer anvechtung widerstän mit aigner kraft. Si mainet, wer, das der mensche mähte warheit bekennen vnd minnen von nature, also bedo<erfte der mensche kainer gnad, die jm hulfe stritten wider die sünde ('GDT' 533 – 538).*

Mit ihnen setzt sich auch Hiltalingen in seinem Sentenzenkommentar auseinander. Gegen ihren Standpunkt vertritt dieser die Ansicht, dass zwar eine richtige Zustimmung zum göttlichen Gesetz aus rein natürlichen Vernunftgründen möglich ist, und dass die guten Handlungen eines Sünders nicht Sünde seien.<sup>37</sup> Doch teilt er mit ihnen die Überzeugung, dass eine sittlich gute oder verdienstvolle Zustimmung zu Gottes Geboten der Gnade bedürfe.<sup>38</sup>

Am interessantesten ist in diesem Zusammenhang die Argumentation zur Hauptthese des 'Gratia-Dei-Traktats', nur mit Hilfe der Gnade könne der Mensch Gott über alles lieben. Die Einwände des Schülers zu diesem Punkt tauchen auch bei Johannes Hiltalingen als Thesen auf: Auch Juden und Heiden ließen sich doch um ihres Glaubens willen töten. Wenn man einwendet, dies sei kein Martyrium, weil sie für einen falschen Glauben stürben, so kehre die Frage nur wieder: *Mag ain juden ain falschen gelo<uben uon natur me minnen denne sich selber, warvmb mag denne ain mensch got nit ouch me minnen von natur on gnade denne sich selber* (670 – 673). Dieselbe Argumentation lautet bei Johannes von Basel: Jemand könne nicht weniger den wahren Gott aus rein natürlichen Kräften lieben als ein anderer einen falschen Gott.<sup>39</sup> Die Lösung des Problems [464] liegt für den Meister des Lehrgesprächs in der Unterscheidung von selbstbefriedigender (*gelüstiger*) und reiner (*künscher*) Minne:

*Was ist gelüstigú minne? Der Maister: Wenne daz hercz des begert, das im lustig ist vnd allain dar vmb, won es im lustig ist. Wa die minne allain sta<vt on künsche minne, da ist die wurczel der minne in dem herczen, das da minnet, vnd nit in den dingen, die es minnet. Vnd da uon nach der minne so minnet daz hercze sich selber aller maist. Vnd da uon alle minne wirt gebuwen vff den grunt, als das hercze sich selber minnet. ('GDT' 696 – 702)*

*Was ist künsch minne? – Wenne das hercze etwas minnet vmb daz, won es minneklich ist an jm selber vnd anders vmb kain sach. Nvn sprich ich, daz nieman got me lieber gewan denne sich selber nach künscher minne, dem es gena<vd nit ga<ebe. Vnd da uon so git natur wol lustig minne durch das man stirbet, si git aber nit künsche minne, durch die man stirbet ('GDT' 704 – 708).*

Beim Augustinermagister klingt dieselbe Unterscheidung komplizierter, sagt aber der Sache nach dasselbe: Hier steht die im Wunsch realisierte, zusammengesetzte (*complexa*) Liebe des Gefallens gegen die ganzheitliche (*incomplexa*, d. h. göttlich vollkommene) Liebe, die sich in der gefühlsergriffenen, freien,

<sup>35</sup> Zusammenhängend berichtet über dessen Lehre von der helfenden Gnade ZUMKELLER [Anm. 16], S. 120 – 134.

<sup>36</sup> Siehe ZUMKELLER [Anm. 16], S. 121 – 124.

<sup>37</sup> Johannes von Basel Sent 1, q. 36, concl. 1. Hierzu ausführlich ZUMKELLER [Anm. 16], S. 121 – 126.

<sup>38</sup> Johannes von Basel, Sent 1, q. 36, concl. 1, cor 1; M. f. 151va: *quamvis rectus actus assensus ex viatoris ratione possit haberi ex mere naturalibus, non tamen ut est assensus moraliter bonus et meritorius.*

<sup>39</sup> Johannes von Basel, Sent 2, d. 20, post concl 2; M. f. 199vb: *probat, quia non minus potest aliquis diligere deum verum quam alius falsum deum. Sed aliquis ex puris naturalibus diligit falsum deum super omnia; ergo sequitur illa pars vera [sc. Remansit posse naturaliter diligere deum super omnia].*

hinneigungsvollen Wahl erfüllt.<sup>40</sup> So kann jemand der wahren Gerechtigkeit untreu sein und zugleich wunschweise, auf Grund seiner Wertschätzung Gott mehr als sich selbst lieben, aber nicht frei, gefühlsergriffen, hinneigungsvoll.<sup>41</sup> Zu der letztgenannten Form der Liebe braucht der Mensch mehr als die natürlichen Kräfte und mehr als den eingegossenen Tugendhabitus. Diese werden aktuiert durch die *sunderlich bewegunge des heiligen geistes* ('TvdM' 159, oben [e]), durch *die bewegnúss, die der hailig gaist selber wúrket* ('GDT' 731f), durch die "geschaffene Liebe, sofern Gott den Geist speziell aktuiert" (Hiltalingen<sup>42</sup>, s. o. Anm. 28).

Damit hat sich der erste Kreis geschlossen.

Die Brücke zu dem zweiten thematischen Kreis, der Interpretation Eckharts, wird im 'Traktat von der Minne' durch den folgenden Satz geschlagen: *Ditz [der besondere Bewegungsanstoß des Heiligen Geistes] ist das vngeschaffen in der seln, da meister Eckhart auf spricht, das da wirt vereint einer iglichen creatures in allen vernunftigen werken* (161-163, oben [f]). Diese Eckhartinterpretation ist das Thema des dritten Teils. Der dahin führende Argumentationsweg, d. h. Teil 1 und 2 des 'Traktats von der Minne', soll nur zusammenfassend dargestellt werden. Herausgehoben werden nur die Passagen, die für den Vergleich mit dem Meister des Lehrgesprächs und Johannes Hiltalingen von Basel relevant sind. [465]

### **Gott selbst ist die Erkenntnis und die Liebe, mit der wir ihn erkennen und lieben. (Teil 1)**

[g] Hauptthese: *Wie man Gott nur mit der Erkenntnis erkennen kann, die Gott selbst ist [1. Teilsatz], so kann man Gott auch nur mit der Liebe lieben, die Gott ist [2. Teilsatz] (47 – 53).*<sup>43</sup>

[h] 1. Argument zum 1. Teilsatz: Das Objekt der Gotteserkenntnis in der visio beatifica ist das göttliche Wesen, das alle Dinge spricht, das ist die unendliche Vernunft Gottes. Eine solche unendliche Vernunft kann aber nur mit einer unendlichen Vernunft umgriffen werden. Also erkennt der Mensch Gott mit der Erkenntnis, die Gott selber ist (54 – 63).

[i] 2. Argument zum 1. Teilsatz: Der intellectus agens, der Gott ist, wird in jeder vernünftigen Erkenntnis mit dem intellectus possibilis vereint, und zwar als Erkenntnis. Dies nicht nur, wenn wir Gott erkennen, darumb bechennet der mensch in allem vernünftigen bechentnisse mit gotlichem bechentnisse, nicht allein wan er got bechennet, mer auch in bechentnisse einer iglichen warheit, als St. Augustinus spricht, das die Vernunft die schawe alle warheit in der ersten warheit (95 – 99). So kann die Vernunft keine Wahrheit verstehen außer in dem ungeschaffenen Licht, das seinem Wesen nach Erkenntnis ist. Und darum ist wahr, dass der Mensch Gott in diesem Leben wie in jenem Leben nur mit der Erkenntnis erkennen kann, mit der Gott sich selbst und alle Geschöpfe erkennt. (91 – 113)

[j] Argument zum 2. Teilsatz: Da Gott seinem Wesen nach Erkennen und Lieben ist, kann ihn der Mensch nur mit der göttlichen Erkenntnis erkennen. So kann er ihn auch nur mit der göttlichen Liebe selbst lieben (115 – 122).

Es handelt sich bei der Argumentation zum gesamten Kapitel um einen Gedankenkomplex, der in sich zusammenhängt. Der Hauptgedanke lautet: Jede wahre Erkenntnis geschieht mit derjenigen Erkenntnis, mit der Gott selbst erkennt, sich selbst und alles, was in seiner Erkenntnis ist (s. o. [h]). Der zugrunde liegende

<sup>40</sup> Johannes von Basel, Sent. 2, q. 20, post concl 2; M. f. 199vb: *Pro quo notatur idem, quod Deum diligere super omnia potest dupliciter esse: uno modo dilectione complexa complacentiae optando, alio modo dilectione incomplexa affectionaliter eligendo libere et inclinative.*

<sup>41</sup> Johannes von Basel, Sent 2, d. 20, concl 2, cor 1; M. f. 199vb: *Quamvis desertor iustitiae possit deum plus quam se diligere optando appetiative, non tamen libere, affectionaliter, inclinative (M f. 100).*

<sup>42</sup> Johannes von Basel, In Sent. 1, q. 17, concl. 3; M. f. 101rb: *Caritas creata [...] a deo actuante specialiter mentem.*

<sup>43</sup> Um der besseren Verständlichkeit willen gebe ich den Gedankengang meistens in Zusammenfassungen wieder. Wegen der mangelnden mhd. Belege verweise ich auf Anm. 14 (oben) und [www.hiltalingen.de](http://www.hiltalingen.de).

Lehrsatz lautet: *deus est primum cognitum*. Diese These stützt sich auf die Illuminationslehre des Augustinus und wurde im 13. Jahrhundert von der frühen und mittleren Franziskanerschule wohlwollend, von den in der Erkenntnislehre aristotelisch orientierten Scholastikern aber zurückhaltend (Thomas von Aquin) bis ablehnend (Duns Scotus) kommentiert. Berühmt und bis in die frühe Neuzeit hinein tradiert, wenn auch selten akzeptiert wurde die Lehre von der sogenannten naturalen Gotteserkenntnis des *doctor solemnis*, Heinrichs von Gent.<sup>44</sup> Auch auf ihn, noch stärker aber auf Augustinus beruft sich Johannes Hiltalingen, wenn er wie der 'Traktat von der Minne' lehrt, dass Gott selbst das Erkenntnislicht und das bestimmende Erkenntnisprinzip für jedwede letztgültige Erkenntnis des Menschen ist.<sup>45</sup> Auch der 'In-principio-[466]Dialog' streift die Illuminationslehre, wenn er in einer an Augustin angelehnten Formulierung sagt: *Wilt du sehen lau<sup>e</sup>ter wesen, so la daz vnd daz, vnd sich in daz ist, so sihst du, waz lauter wesen ist* (IPD 160f.)<sup>46</sup> - *Wer lauter wesen ansieht in seiner lau<sup>e</sup>terkait, der sieht got in seiner gotheit.* (IPD 169f). Dieser Gedanke mit seinen beinahe wörtlichen Parallelen bei Augustin, Bonaventura und Heinrich Seuse<sup>47</sup> kann nun auch im 'Traktat von der Minne' und bei Johannes Hiltalingen festgemacht werden. Dieser konstatiert, das Wort *esse* bezeichne zwar Gottes Wesenheit nicht "lauter (*nude*)" im adaequaten und definitiven Sinne, gleichwohl bezeichne es sie "lauter (*nude*)" ohne die Konnotation einer äußeren Zufügung. Als ein solcher transzendentaler Begriff sei das Wort Sein aber nicht in wörtlich gleicher Bedeutung der Substanz und dem Akzidenz gemeinsam zuzuschreiben, das heißt hier auch nicht Gott und dem Menschen gemeinsam, sondern äquivok bzw. analog.<sup>48</sup> Mit dieser Differenzierung reicht die Argumentation in das Problem, ob göttliches Sein als *esse formale* das geschöpfliche Sein konstituiert. Das wird in der Diskussion der Eckhartinterpretation zu untersuchen sein.

Die Illuminationslehre des 'Traktats von der Minne' ist mit einem zweiten Themenkomplex verflochten, der eine weitere Spur in das geistige Ursprungsland seines Autors legt. Sie wird verknüpft mit einer bestimmten Variante der *intellectus-agens*-Lehre, nämlich, *das die wirkend vernunft die got ist werd vereint mit der muglichen vernunft in allem bechentnisse vernunftiglich* (91 – 93; oben [i]). RUH<sup>49</sup> führt diesen Gedanken einerseits auf Dietrich von Freiberg zurück, [467] sieht aber andererseits, dass der Minnetraktat sich nicht direkt auf den von Dietrich abhängigen 'Traktat von der wirkenden und der möglichen Vernunft'<sup>50</sup> bezieht. Da jedoch in unserem Zusammenhang die Lehre von der Überformung der *muglichen vernunft* durch die *wirkend vernunft die got ist* mit der Illuminationslehre Augustins identifiziert wird, nach der die *vernunft die schawe alle warheit in der ersten warheit* (98f; oben [I]), findet diese Stellungnahme des 'Traktats von der Minne' angemessener ihren Platz in der augustinischen Tradition der mittelalterlichen Intelligenz- bzw. Nouslehre.

<sup>44</sup> M. LAARMANN, *Deus, primum cognitum: Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (†1293)* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. und Theologie d. Mittelalters. Neue Folge 52), Münster 1999.

<sup>45</sup> Johannes von Basel, Sent. 1, q. 23, concl. 1; M. f. 116v: *Sine sui imperfectione deus menti viatoris est lux illuminans, ratio immutans, caractera determinans in intellectuali perfecta cognitione. Conclusio est de mente doctoris sollempnis parte 1. art. 1 q.3.* Und zur Bekräftigung dieser Position führt er gegen den Einwand: *quod deus intellectio et visio mentis foret*, die Formulierung an: *nego consequentiam prout visio vel intellectus motum vitalem vel intellectualem includit. Si autem sumeretur pro actuacione formativa ratione et determinativa perfectione concederem consequens* (ebd. post concl. 1). Zur Berufung auf Augustin neben mehreren anderen Zitaten z. B. ebd. post concl. 1: *Ad tertium dico quod sunt illa tria de quibus loquitur Augustinus 1. Soliloquorum, dicens, non idem habere oculos sanos quod aspicere quod videre; in primo enim intellectum illuminat actuando, in secundo format immutando, in tertio consignificative caracterizat discretive determinando; et sic patet conclusio.* Die entsprechende Stelle bei Augustinus, Soliloquorum libri duo I, c. 13; CSEL 89, 2 lautet: *deus autem est ipse qui inlustrat. ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. non enim hoc est habere oculos quod aspicere aut item hoc est aspicere quod uidere.* Die nachfolgende Charakterisierung scheint Hiltalingens Zutat zu sein.

<sup>46</sup> Vgl. Augustinus, De trin. VIII c. 3 n. 4; CCL 272, 14f: *Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potest; ita deum videbis.* Vgl. Seuse, BdW 350, 26-28; Bonaventura, It. c. 5 n. 3: *Esse igitur quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus [...] illud esse est esse divinum.*

<sup>47</sup> Vgl [Anm. 46], und WITTE [Anm. 5], S. 68 –76.

<sup>48</sup> Johannes von Basel, Sent 1. q. 23, concl. 2, cor. 3; M. f. 117va: *Hoc nomen esse, licet non significet essentiam divinam nude adaequate definitive, significat tamen eam nude non connotando aliquod ei connexum extrinsece*; ebd. concl. 3; M. f. 117vb: *Ens prout nomen vel terminus transcendens non est commune univocum ad substantiam et accidens.*

<sup>49</sup> RUH [ANM. 2], S. 213, A. 14 u. 15, S. 224.

<sup>50</sup> L. STURLESE, 'Traktat von der Seligkeit', in: <sup>2</sup>VL Bd. 9, Sp. 998 – 1002.

Hier ist wiederum Heinrich von Gent der für unseren Text maßgebliche Vertreter des "augustinisme avicennisant" (E. GILSON<sup>51</sup>), der durch die Gleichsetzung Gottes mit dem *intellectus agens* einen Ausgleich zwischen der aristotelischen und der augustinischen Position versucht hat<sup>52</sup>. Dass Johannes Hiltalingen dem Doctor Solemnis in der Ansicht folgt, Gott selbst sei das Licht, das jede wahre Erkenntnis ermöglicht, wurde schon erwähnt. Er folgt diesem auch in der Feststellung, in diesem Leben sei eine sichere Erkenntnis auch über geschöpfliche Dinge nicht ohne das ewige Urbild möglich.<sup>53</sup> Ohne Bezug auf Heinrich von Gent, jedoch in Anlehnung an Augustinus stehen die Ausführungen Hiltalingens zur Aktivierung der Vernunftpotenz durch die sichtbaren Impressionen, mit denen der Heilige Geist den Verstand und die Sinne des Menschen objektiv und vital verändert.<sup>54</sup> Diese sinnhaften Eindrücke unterstützen von außen und existieren innerlich im Gedächtnis, sie intendieren objektiv ursächlich und aktuieren die lebendige Potenz der geschaffenen Intelligenz.<sup>55</sup> Gleichwohl ist dieses Einwirkende, welches das lebendige Vernunftvermögen verändert, nicht dessen lebendige Formkraft noch dessen konstituierender Akt.<sup>56</sup> Diese Formulierung [468] enthält eine Verknüpfung mit der Aktuierung der Liebespotenz (*habitus infusus*; vgl. oben [e]) und damit zugleich mit der Interpretation des *esse formale* bzw. des *esse est deus* Eckharts (oben [f] und unten [p]). Die Lehre, dass Gott selbst die Erkenntnis und die Liebe sei, mit der wir ihn und die Geschöpfe eigentlich, d. h. im wahrsten Sinne 'theologisch' und *lobelich* (verdienstlich) erkennen und lieben, dient im 'Traktat von der Minne' als die Klammer, die das Konzept vom Heiligen Geist als der Minne und die Eckhartinterpretation verbindet. Sie ist auch ein Kern- und Quellgedanke des Johannes Hiltalingen von Basel. Das kann man schon daran erkennen, dass er dieses Theorem und die damit zusammenhängenden Probleme der Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit von Gott und Geschöpf sowohl zum Thema seiner 'Prinzipia', d. h. der Einleitungsdistinktionen des Sentenzenkommentars macht als auch sie zum Gegenstand seiner akademischen Disputationen, der 'Vesperiae' und 'Responsiones', wählt. Im Zusammenhang mit der Interpretation Eckharts (unten S. 22) wird darauf zurückzukommen sein.

Die Brücke zum Meister des Lehrgesprächs soll an dieser Stelle nicht aufgerichtet, sondern nur angedeutet werden. Neben den Bezügen auf Augustins Illuminationslehre im 'In-principio-Dialog' konzentriert er sich auch im 'Audi-filia-Dialog' auf die Erkenntnis als Wesen des lebendigen Geistes. Ich gebe ohne Erläuterung an dieser Stelle nur einige zutreffende Belege:

*Gott ist ein lebender geist, der sich selber bekennet vnd mynnet in ewigkeit. (AFD, Buch A, Kap 1; f. 6rb) - Leben des geistes ist sinselbes empfinden, vnd das empfinden geschieht in bekänntnisse vnd in mynnen (ebd. f. 7vb) - Gott ist in allen dingen. Darumb ist gott in diner gehúgnisse. Wenn din sele daz bilde gottes, als es lit in der gehúgnisse, gebirt in ir vernunfft, do würt gott ein wort in diner sele. Vnd wenn dänn dasselbe wort flússet in den willen vnd doinne würt ein mynne, lu<oge, so ist gott vatter in der gehúgnisse vnd gott wort in der vernunfft vnd ein geist der mynne vnd ist ein gott (ebd. 10va).*

<sup>51</sup> Zit. bei LAARMANN [Anm. 44], S. 326f.

<sup>52</sup> Heinrich von Gent, Quodlibet IX, hg. v. R. MACKEN. In: Opera omnia, Bd. 13. Leuven: University Press, 1983., q. 15; S. 265, 4 – 10: *Propter quod dicit Augustinus iam supra, quod res per oculos nuntiata imaginarium facit conceptum, sed mente aliud conspicio, licet non sit aliud re, licet differat intellectus agens qui Deus est et qui est potentia animae rationalis: agens enim qui Deus est, agit sicut ars quae ponit formam in materia artificii; agens vero qui est potentia animae, agit sicut lumen circa phantasmata, secundum quod alias exposuimus*; ähnlich 264, 92 – 95. Instruktiver Überblicksartikel: K. HEDWICH, Illumination. In: LThK<sup>3</sup> V (1996) Sp. 423 – 425.

<sup>53</sup> Johannes von Basel, Sent 1, q. 2, concl. 2, cor. 1; M. f. 17va: *Stante lege non contingit aliquem purum viatorem sine exemplari aeterno de re aliqua creata certitudinem evidentiae incomplexam infallibilem et sinceram habere. Hoc in forma doctoris solemnis [Summae] p. 1, a. 2, q. 1.*

<sup>54</sup> Johannes von Basel, Sent 1, q. 16; M. f. 96va: *Utrum a speciebus quibus visibiliter mittitur spiritus sanctus obiective vitaliter causaliter immutari possit intellectus et sensus.*

<sup>55</sup> Johannes von Basel, Sent 1, q. 16, concl 1; M. f. 96rb: *Species sensibilis assistens extrinsece et inexistenti intrinsece memoriae obiective causaliter intendit et actuat vitalem potentiam creatae intelligentiae.*

<sup>56</sup> Johannes von Basel, ebd. cor. 1; 97ra: *Aliquid immutat vitaliter potentiam vitalem quod non est forma vitalis nec eius actus formalis.*

## Widerlegung der grundsätzlichen Einwände (Teil 2)

[k] 1. Einwand: Wäre die Liebe nicht ein geschaffener eingegossener Tugendhabitus, wären die Werke der Liebe nicht leicht und angenehm zu bewirken (133 – 135).

[l] 2. Einwand: Wäre die Liebe keine geschaffene Tugend, entsprängen die Akte der Liebe nicht dem freien Willen und wären darum nicht verdienstlich (145 – 154).

Beide Einwände sind die offizielle Lehrmeinung (*solutio*) des Thomas von Aquin<sup>57</sup> zur Diskussion der These des Lombardus, die Liebe sei der Heilige [469] Geist selbst. Insofern zeigen sie wieder an, dass der 'Traktat von der Minne' eine von der gemeinen Lehre abweichende Meinung vertritt; denn die Thesen des Thomas hatten einen solchen Rang gewonnen, dass in beinahe jedem nachfolgenden Sentenzenkommentar dazu Stellung genommen wurde. Johannes Hiltalingen zitiert diese Gegenargumente des Thomas von Aquin ebenfalls als Einwände gegen die eigene These und verweist sogleich auf deren Relativierung durch Aegidius Romanus (s. auch oben S. 2).<sup>58</sup> Die Entgegnungen im 'Traktat von der Minne' bringen inhaltlich keine neuen Gesichtspunkte. Der Autor des Minnetraktats argumentiert im Wesentlichen, dass die Einwände gegen seine These nicht greifen; da die Disposition zur Liebe durch den *habitus infusus* auch von ihm anerkannt wird, und da andererseits die spezielle Intention der These auf die Aktuierung des *habitus* durch den Heiligen Geist den Argumenten des Thomas für die *forma creata* nicht widerspricht, sondern sie eher verstärkt.

## Interpretation der Lehre Eckharts unter dem Begriff *esse formale* (Teil 3)

Die Schaltstelle des 'Traktats von der Minne' ist, wie gezeigt, ein Spezifikum der Augustinertheologie des 14. Jahrhunderts, die Lehre von der besonderen Gnadenhilfe Gottes (*auxilium speciale*), die für jeden Akt wahrer Liebe erforderlich ist. Sie wird einerseits gleichgesetzt mit der These, der Heilige Geist sei die Liebe im Menschen selbst, und andererseits mit Eckharts Lehre von dem Ungeschaffenen in der Seele, in dem die transzendentalen Wesensbestimmungen (*perfectiones generales*) Gottes zugleich der schöpferische Grund jeder ontologischen geschöpflichen Vollkommenheit sind. Dies ist Eckharts Kerngedanke: "Wer den Unterschied versteht von Gerechtigkeit und dem Gerechten, der versteht alles, was ich lehre."<sup>59</sup>

Aber der Autor des 'Traktats von der Minne' sieht als diesen Einheitsgrund nicht wie Eckhart die Wesensvollkommenheiten, *ens, verum, bonum* usw., an, sondern die "elicitiven" (Hiltalingen) Akte des lebendigen Geistes, Erkennen und Lieben. Diese Verschiebung des Fokus der Argumentation ist in der Ankündigung des dritten Hauptteils ausgedrückt:

[m] *Zu dem dritten mall wil ich sagen, wie got muge vereint werden formlich mit vns als ein vernuft oder als mynne vnd nicht als ein wesen, vnd wie man es versten sulle nach des meisters synne, das got sey formlich wesen der creaturen (169 – 172).*

Eckhart soll nach diesen Worten gelehrt haben, Gott sei das *esse formale* der Kreaturen. Das hat er zwar dem Wortlaut nach nicht getan, aber seine Gegner hatten Eckharts Lehre so verstanden, wie aus einer Passage seiner Verteidigung [470] im Kölner Prozess hervorgeht. In der ersten Liste von Sätzen, die den Häresieverdacht gegen Eckhart belegen sollten, war auch ein Abschnitt aus seiner Vorrede zum 'Opus Tripartitum' enthalten, in dem die These *esse est deus* dargelegt wird: "Das Sein ist Gott. Diese These ist offenkundig; denn wenn das Sein etwas anderes als Gott selbst ist, ist Gott nicht oder er ist nicht Gott. Denn

<sup>57</sup> Thomas von Aquin, S. th. II-II q. 23, a. 2, c: [1.] *nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis [...] unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturalis, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter.* – [2.] *non enim motus caritatis ita procedit a spiritu sancto movente humanam mentem quod humana mens sit mota tantum et nullo modo principium huius motus [...] unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis.*

<sup>58</sup> Joannes von Basel, Sent. 1. q. 17, concl. 2, post cor. 3; M. f. 100vb: *Contra dicta potest argui [...], quod actus caritatis non erit meritorius, secundo, quod non voluntarius; tertio, quod non delectabilis. De hiis habetur a Domino Aegidio distinctione ista 17, parte 1. q. 2.*

<sup>59</sup> Eckhart, Pred. 6; DW 1, 105, 2f.

wie gibt es ein Ist oder ein Etwas-Ist, dem gegenüber das Sein ein Anderes, Fremdes, Unterschiedenes ist?"<sup>60</sup> Zu seiner Verteidigung notiert er nur kurz: "Das Sein ist Gott: Dazu ist zu sagen, dass dies in Bezug auf das absolute Sein wahr ist, nicht auf das Sein, das formgebend [jedem Seienden] innewohnt". Ferner bestätigt er seine eigene Argumentation, die von den Anklägern in jener Liste mit inkriminiert worden war<sup>61</sup>, und versichert, dass man dieser seiner Erläuterung nicht widersprechen könne, wenn es um die Wahrheit ginge.<sup>62</sup>

Auf diesem Hintergrund stellt sich dem Autor des 'Traktats von der Minne' eine doppelte Aufgabe: 1. eine Auslegung zu finden, in der die Rede von einem formgebenden Sein Gottes im vernunftbegabten Geschöpf orthodox verstanden werden kann, und 2. zur Interpretation dieses Theorems die eigene Lehre einzubringen: dieses die Vereinigung mit Gott begründende Prinzip seien Gottes Erkennen und Lieben bzw. der Heilige Geist selbst in der Seele des Menschen.

### **Vorverständnis des esse formale**

[n] 1. *Gott kann nicht in dem Sinne das esse formale der Geschöpfe sein, dass sie kein eigenes Sein hätten. Ihr Sein ist vielmehr je eigenes geschaffenes Sein, das ihnen von Gott verliehen wurde (172 – 177).*

[o] 2. *Aber indem das Sein der Geschöpfe prinzipiierend und seinverleihend in Gott als dem Sein enthalten ist, kann er als esse formale der Geschöpfe verstanden werden. In diesem Sinne ist Gott nicht wirklich inhärent, sondern formgebend das Da-Sein (istikeit) des Geschöpfes begründend (178 – 182).*

[p] *Aber ich will es beweren, das der meister nicht enmeint noch nicht enmag meynen, das got in diß weise sey formlich wesen der creaturen, als das die creatur von ir selber kein istigkeit enhave, mer das gotlich wesen sey ir formlich istikeit (182 – 186).*

Das erste Verständnis des Ausdrucks *formlich wesen* spielt auf die bekannte Ablehnung der Lehre der Amalrikaner an, der Thomas von Aquin in der ‚Summa contra gentiles‘ ablehnend ein ganzes Kapitel (I, c. 26) gewidmet hatte, die auch Eckhart in seiner Verteidigungsschrift zurückweist<sup>63</sup>. Natürlich distanziert [471] sich auch Hiltalinger an mehreren Stellen von dieser These.<sup>64</sup> Jedoch räumt er ein, dass Gott in einem noch zu bestimmenden Sinne die *forma informans creaturae* sein kann.<sup>65</sup>

### **Nicht akzeptable Deutungen des esse formale**

Wenn also nicht *formaliter inhaerente*, wie ist es dann zu verstehen, dass Gott die *formliche istikeit* des Geschöpfes sei? Es geht hier zunächst nicht um Eckharts Lehre, sondern um die des 'Traktats von der Minne':

[q] 1. *These (187 – 202): Im allgemeinen sagt man, die Menschheit Christi existiere einzigartig in göttlichem Sein.*

<sup>60</sup> Eckhart, Prol. gen., n. 12; LW 1, 156,15 - 17: *Esse est deus. Patet haec propositio primo, quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est?*

<sup>61</sup> Eckhart, Acta, n. 48, Proc. Col. I, 36 – 40; LW 5, 311, 28 – 312, 16.

<sup>62</sup> Eckhart, Acta, n. 48, Proc. Col. I, 117; LW 5, 289, 6- 10: *Ad quintum, cum dicitur: "esse est deus", dicendum quod hoc verum est de esse absoluto, non de esse formaliter inhaerente. Et probatur propositio 5 rationibus quibus responderi non potest secundum veritatem.*

<sup>63</sup> Siehe oben: Eckhart, Acta [Anm. 62].

<sup>64</sup> Zum Beispiel gerade in der Frage, wie der Hl. Geist als Liebe im begnadeten Menschen wohnt, Johannes von Basel, Sent. 1, q. 17, concl. 2, post cor. 3, ad rationes contra concl. 2; M. f. 101ra: *quia spiritus sanctus non inhaerit menti*; ebenso in seiner Widerlegung der These Eckharts, dem Gerechten werde alles gegeben, was dem eingeborenen Sohn gegeben sei. Resp, q. 1. concl 2, post cor 3; M. f. 216rb: *Patet hoc quia tunc deus sive verbum dei haberet rationem partis nec foret simplex nec summus simplex actus. In simili probat sanctus Thomas Contra gentiles cap.26.quod deus non est esse formale omnium et ibidem cap.25. dicit quod deus non est nec potest esse forma alicuius corporis.* Dazu unten S. 15).

<sup>65</sup> Johannes von Basel, Sent 1, q. 1, a. 2, ad princ. 5; Mm f. 12rb: *Essentia divina posset esse forma informans creaturae. Igitur quod non est deus, potest esse deus.*

*Wollte man diese Seinsweise auf alle Menschen übertragen, wären alle Menschen Gott wie Christus. Dagegen ist die These hier, dass die Geschöpfe zwar in göttlichem Wesen bestehen, aber nicht so, dass Gott ihr esse formale (im ersten o. g. Sinne) ist; denn zwar subsistiert auch die Menschheit Christi so in göttlichem Wesen, dass sie kein Aus-sich-Sein (istichheit von ir selber) hat; aber dennoch ist auch für die Menschheit Christi Gott nicht das esse formale. Da nämlich das Wesen Gottes in den drei Personen besteht, müssten in diesem Fall alle drei Personen Mensch geworden sein.*

Auch diese These hat noch einen abweisenden Charakter. Sie setzt voraus, man könnte die Weise, wie die Menschheit Christi in Gott existiert, auf alle Menschen übertragen. Doch stehen dagegen zwei Überlegungen: Einerseits wären, wenn das möglich wäre, alle gerechten Menschen Gott wie Christus; und andererseits hülfe auch der Rekurs auf die hypostatische Union nicht zu erklären, in welcher Weise Gott das *esse formale* in einem orthodoxen Sinne sein kann; denn in der Weise der gemeinsamen Seiendheit (*esse formale, commune, universale*) ist auch für Christi Menschheit Gott nicht das *esse formale*.<sup>66</sup> Auch für Johannes Hiltalingen ist das Sein Gottes nicht das *esse formale* der Menschheit Christi.<sup>67</sup> Dass aber alle gerechten Menschen Söhne Gottes wären wie [472] Christus, wird im 'Traktat von der Minne' zurückgewiesen (oben [p]). Dies ist allerdings eine These, mit der sich Meister Eckhart und in Folge davon die Gutachter im Prozess gegen ihn auseinandersetzten, und so wird diese These auch von Johannes Hiltalingen besprochen und abgelehnt<sup>68</sup>. Inwiefern aber gerade diese Ablehnung Hiltalingen das Tor zu einer individuellen Auffassung der Einigung von Gott und Mensch öffnet, soll weiter unten (s. S. 18) deutlich werden.

[r] 2. These (206 – 211): *Sofern Gott dem Geschöpf als die formgebende Istheit vereint ist, so sind auch alle Vernunftgeschöpfe, sofern sie erkennen, in einer Erkenntnis vereint.*

[s] Einwand (211 – 214): Die Seele Christi besteht in Einheit mit dem göttlichen Wort. Wenn die These gilt, könnte Christus Gott aus der Kraft der vereinigten Vernunft erkennen und wäre noch zusätzlich mit dem Licht der Herrlichkeit erleuchtet.

[t] Antwort (214 – 231): Die Seele Christi konnte ihrem Wesen nach Gott anschauen, weil sie im Wort Gottes dem göttlichen Licht als ihrer Istheit vereint war. Des sach sie got weslichen, wan got enmacht ir nicht mynner vereint werden, und darumb enwas das kein not, das dise einunge gescheche ubermicz ain geschaffen forme, die die meister heissent ein licht der eren, wan got macht sein anlutz offenbar, schewlichen<sup>69</sup> menschlich vernuft on (cj. aus oder) licht der eren. Also spricht der [getilgt: >heilig<] meister bruder Thomas in czwein steten, vnd ist dicz redlich, wan licht der eren ist ware ein zuuall vnd verstunt des menschen vernuft vnvernufftigklich auß ir selber, nicht aus got, der in ir ist vnsunderlich.

<sup>66</sup> Diese Lesart setzt eine Konjektur voraus: *Cristus menscheit also bestet in gotlichem wesen, also das sie kein ystichheit enhat von ir selber vnd ist auch got nit formlich [cj. aus: mit formlichem A, N] wesen der menscheit Cristi (192 – 195)*. Diese Konjektur begründet sich aus dem im Text folgenden Satz: *Wer es im vereint formlich der menscheit Cristi, so weren die drey personen all menschen worden, vnd das ist vngelaub (195 – 197)*.

<sup>67</sup> Johannes von Basel, Sent. 3, concl. 2, cor 3; M. f. 313: *Ex vi communicationis hypostaticae essentia divina non fit intrinseca naturae assumptae fomaliter nec communicatur ei realiter formative intrinsece nec subiective*; ebd. concl 3, cor 2; M. f. 313rb: *Quamvis essentia divina secundum esse essenziale in supposito verbi naturae assumptae sit intime unita, non tamen taliter quod ei formaliter secundum esse reale sit ei communicata*.

<sup>68</sup> Johannes von Basel, Resp. q. 1, concl. 2; M. f. 216ra.

<sup>69</sup> Das Wort *schewlichen*, das im 'TvdM' öfter vorkommt, wird am besten als *intuitive* verstanden.

Diese These enthält den Schlüssel zum Verständnis der Vereinigung Gottes mit der vernunftbegabten Seele. Sie liegt, wie die vorausgehende Argumentation zeigen sollte, nicht im Wesenssein, sondern in der Existenzform. Diese ist aber Erkennen und Lieben. Gottes Geist ist Erkennen, und als Erkennen wird Gott mit dem geschöpflichen Geist vereinigt, sofern dieser wahres Erkennen ist. So sagt es der 'Traktat von der Minne'. Der kritische Punkt für den Erweis dieser These ist die Frage nach dem *lumen gloriae*. Die Konsequenz der These ist, dass weder die Seele Christi noch jedweder Mensch *in via* und *in patria* eine solche geschaffene Erleuchtung braucht, sofern sie wahrhaft erkennen und lieben. Mein Verständnis setzt allerdings zwei wesentliche, jedoch zusammenhängende Eingriffe in die handschriftliche Überlieferung voraus. 1. lese ich, das Antlitz Gottes werde *ohne* Licht der Glorie offenbart und nicht entweder als Wesensschau *oder* mit dem *lumen gloriae*<sup>70</sup>, 2. tilge ich aus der Referenz auf [473] den *meister bruder Thomas* das Epitheton *heilig*. Dieser Thomas soll an zwei Stellen die vorgetragene Lehrmeinung vertreten haben, nämlich, dass kein *lumen gloriae* notwendig sei. Thomas von Aquin aber lehrt das Gegenteil.<sup>71</sup> Dass die Seele in der *visio beatifica* das Glorienlicht brauche, ist allgemeines Lehrgut und brauchte nicht mit einem Bezug auf den heiligen Thomas belegt zu werden. Dass jedoch die menschliche Vernunft das göttliche Antlitz ohne das geschaffene *licht der ernen* sehen können soll, ist außergewöhnlich und bedarf wohl einer ordentlichen Referenz. Diese stellt der Ordensbruder des Autors des 'Traktats von der Minne' (vgl. oben S. Seite 2) *in czwein steten* aus. Er ist einer der Vorgänger des Johannes Hiltalingen im Pariser Magisterium, der General des Augustinerordens Thomas von Straßbug (†1357). Dieser lehrt in der Tat, 1. jedweder Selige sehe das göttliche Wesen unmittelbar und nackt, also um so mehr die Seele Christi<sup>72</sup> und 2. die menschliche Vernunft könne Gottes Wesen ohne das *lumen gloriae* anschauen<sup>73</sup>.

Dass auch Johannes Hiltalingen glaubt, auf das *lumen gloriae* verzichten zu können, ergibt sich schon daraus, dass er, wie oben gezeigt, Gott selbst als das Subjekt und Objekt der Erleuchtung, das heißt jeder echten Wahrheitserkenntnis, versteht.<sup>74</sup> Er widmet aber darüber hinaus dem Problem eine eigene Erörterung.<sup>75</sup> Dort heißt es, dass Gott höchstselbst das *lumen gloriae* und der beseligende Inhalt der Erkenntnis und des geschaffenen seligen Gedächtnisses sein kann.<sup>76</sup> Ja, noch radikaler erklärt er, dass der Geist allein durch das göttliche Wesen als Veränderungsprinzip hinreichend zur seligen Wahrnehmung erhoben werden kann und nicht durch ein anderes Erkenntnisbild oder durch eine *ge[474]schaffene* Glorie. Allerdings grenzt er sich an derselben Stelle auch von dem Missverständnis ab, die *essentia divina* als das *lumen gloriae* sei die dem Geschöpfe inhärente Wesensform.<sup>77</sup> Und damit wird wiederum der Bogen zur Eckhartinterpretation geschlagen. Denn:

<sup>70</sup> So Ruh, [Anm. 2], S.227: "Es wird so die Wesensschau Christi von der kreatürlichen Schau im *lumen gloriae* abgehoben." - Allerdings sind in dieser Lesart der Handschriften (*oder*) sowohl der Satzbau als auch die Logik brüchig.

<sup>71</sup> Thomas von Aquin, S. th. 1, q. 12, a. 2, co: *Ad videndum Dei essentiam repuritur [...] lumen divinae gloriae confortans intellectum ad videndum Deum.* S. a. Quodl. 7, q. 1, a. 1.

<sup>72</sup> Thomas von Straßburg, Thomae de Argentina Commentaria in IV libros Sententiarum. Genua, 1585, Sent. 3, d. 14, a. 1: *Utrum anima Christi immediate et nude videat essentiam divinam .. dico quod sic. Quia quilibet beatus nude et immediate videt divinam essentiam sed anima Christi a principio suae creationis fuit perfecte beata.*

<sup>73</sup> Thomas von Straßburg, Sent. 4, d. 49, q. 2, a. 1: *Sed sine lumine gloriae deus qui est obiectum cognoscibile, potest esse immediate praesens in ratione obiecti humani intellectus et potest ipsum sufficienter movere ad sui cognitionem seu visionem: ergo per divinam potentiam fieri potest quod humanus intellectus nude videat divinam essentiam absque lumine gloriae.*

<sup>74</sup> Johannes von Basel, Sent. 1, q. 2, a. 3, declaratio 4 (*terminus 'illustratio'*); M. f. 16rb: Hier wird mit Belegen aus Augustin begründet, dass die Erleuchtung als das Ursprungsprinzip der Wahrheitserkenntnis, der Bewegungsanstöß und der Erkenntnisakt selbst verstanden werden kann. Dazu ebd. obj. 3 contra concl. 5, cor. 3; M. f. 39rb: *patet ex quarto termino et eius descriptione quod uno modo [illustratio] est deus et pro hoc sunt multae auctoritates [...]*

<sup>75</sup> Johannes von Basel, Sent. 4, q. 41; M. f. 382rb: *Utrum essentia divina et deifica essentialiter beata intellectui creato beati in patria possibile sit esse lumen gloriae, species et visio beatifica.*

<sup>76</sup> Johannes von Basel, Sent. 4, q. 41, concl. 2; M. f. 383ra: *Sicut ratio luminis gloriae et speciei beatificae proprius competit divinae essentiae vel alicui luci vel alteri entitati creatae, sic potest ipse ipse [sic!] esse lumen gloriae et species beatifica intellectus et memoriae creatae beatae.*

<sup>77</sup> Johannes von Basel, ebd. cor 2; M. f.383rb: *Per solam essentiam divinam ut rationem immutativam et nullam aliam luce speciem vel gloriam creatam sufficienter elevatur mens immutative ad perceptionem beatam.*

[u] 3. These (232 –234): *Wäre Gott das esse formale der Geschöpfe, so wäre er nicht nur deren Ursache, sondern auch ihre innere Formkraft. Dem haben aber alle Meister widersprochen.*

Diese Feststellung des 'Traktats von der Minne' findet sich auch im Kommentar Hiltalingens zu Meister Eckhart: Das Wort Gottes wird nicht *formaliter* dem gerechten Menschen mitgeteilt; denn dann würde Gott oder das Wort Gottes als Teil verstanden, und er wäre nicht mehr einfach und nicht der höchste *actus purus*. Zum Beleg führt er den heiligen Thomas an, der in der 'Summa contra gentiles' c. 26 erklärt, dass Gott nicht das *esse formale* aller Dinge ist, und ebenda in c. 27, dass Gott nicht das Formprinzip (*forma*) eines Körpers ist noch sein kann.<sup>78</sup> Die Diskussion bezieht sich auf Eckharts Kernthese *esse est deus*. Wie bereits ausgeführt (s. o. S. 15), war sie im Kölner Prozess in der ersten Liste der inkriminierten Artikel enthalten gewesen. In den Avignoner Dokumenten taucht sie direkt nicht mehr auf. In der Kölner 'Rechtfertigungsschrift' hatte Eckhart kurz darauf hingewiesen, dass die These *esse est deus* nur in Bezug auf das absolute Sein wahr ist, nicht auf das Sein, das formgebend innewohnt.<sup>79</sup>

Wenn also nicht mit dieser allseits abgelehnten Konsequenz, wie kann dann die Rede *das got sey formlich wesen aller creaturen* (234f) verstanden werden? Diese Frage wird vom 'Traktat von der Minne' in den folgenden Abschnitten beantwortet:

### **Das gemeinsam akzeptierte Verständnis**

[v] *Zu dem ersten mall mag man verstan, das got sey formlich wesen aller creaturen also, daz die creatur hab ir eygen wesen, nicht allein wesen der weßlicheit, mer auch wesen der isticheit, also doch das ditz wesen das die creature ist, enist nicht ein anders wesen von dem wesen das sie in got hat, mer es ist dasselb wesen in einer andern weise, als das selb haus, das da ist in des zyermannes vernuft gegenwurflich, ist in dem stein vnd in dem holcz materlich, vnd darumb macht man werlich sprechen, das haus ist in des zyermannes bekentnuße vnd formlich wesen des außwendigen Hauses in der materien. Darumb ensint hie nicht zwey heuser, mer eines, vnd das in einer anderen weise in dem bekentnisse vnd in einer anderen weise in der materien, vnd darumb ist ein formlich wesen (234 – 245). [475]*

Zuerst bringt der Autor des Minnetraktats eine Auslegung der allgemein akzeptierten Lehre vom Verhältnis des göttlichen zum geschöpflichen Sein: Das Geschöpf hat sein je eigenes Sein. Das ist die Lehre der Metaphysiker, die der aristotelischen Linie folgen.<sup>80</sup> Die folgende Präzisierung gibt uns sogleich eine Bedeutungsfestlegung des Begriffs *isticheit*: sowohl das *wesen der weßlicheit* (*esse essentiae*) als auch das *wesen der isticheit* (*esse existentiae*) ist jeder Kreatur eigen. Aber dennoch ist das Sein des Geschöpfes kein anderes als das Sein, das es in Gottes Erkenntnis hat; es ist vielmehr dasselbe Sein in einer anderen Weise. In der Idee des Zimmermanns ist das Haus virtuell, seine materielle Existenz hat es hingegen in Holz und Stein. Dieses und dieses allein wird in diesem Sinne das *formlich wesen* (*esse formale*) genannt. Das *esse formale* ist das Sein des real als Dies oder Das existierenden Dinges. Gott ist in dieser Betrachtungsweise für das Geschöpf nur als Ursache (vor allem als *causa exemplaris* und *efficiens*) seinsstiftend.

Auch der Meister des Lehrgesprächs nimmt in seinem 'In-principio-Dialog' zu demselben Problem Stellung, ohne freilich auf den Begriff *esse formale* direkt anzuspielen. Er versucht, die im Problem des In-Seins Gottes in den Geschöpfen verborgene Gefahr der Gottgleichheit durch sein Gleichnis von der Eins und der Zahl zu lösen: Wie die Eins in der Zahl, so ist das Sein Gottes im Geschöpf. Die klassische Position wird darin in der folgenden Formulierung berücksichtigt:

<sup>78</sup> Johannes von Basel, Resp., q. 1, concl. 2, cor. 3; M f. 216rb: *Patet hoc quia tunc deus sive verbum dei haberet rationem partis nec foret simplex nec summus simplex actus. In simili probat sanctus Thomas, Contra gentiles, cap. 26, quod deus non est esse formale omnium et ibidem cap. 25 dicit, quod deus non est nec potest esse forma alicuius corporis.*

<sup>79</sup> Eckhart, Acta n. 46 (Proc. Col. I, n. 36); LW 5; 212, 9 – 13 u. 311,28 – 312,3; Eckharts Antwort ebd. n. 48 (Proc. Col. I, n. 117); LW 5, 289, 6 – 10.

<sup>80</sup> A. ZIMMERMANN, Sein; Seiendes: Mittelalter, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. RITTER U. K. GRÜNDER. Bd. 9, Darmstadt 1995, 186 - 197, hier Sp. 188 –190.

*Wann man spricht: Zwai ist ein zal vnd dreu<e ein zal vnd viere ein zal, als daz ie die natur der zal hat ir einikait besundert von der andern. [...] Diese Seinsart (wesen) ist eigen sunderlich iglicher creatur. Als nu der mensche hat sein wesen vnd der stein sein wesen, nach dem svndern wesen haben die creatur vnterscheid ('IPD' 361 – 368).*

Natürlich wehrt auch Johannes Hiltalingen des öfteren das Missverständnis ab, seine Formulierungen implizierten ein formgebendes Innewohnen Gottes im Geschöpf. Im vorliegenden Problemzusammenhang ist besonders die Erläuterung seiner These, die Liebe sei der Heilige Geist selber (oben S. 5), zu beachten: Hier zählt er verschiedene nicht formgebende Weisen des assistierenden In-Seins auf und sagt ausdrücklich, dass das unmittelbare Wirken Gottes als die Liebe nicht so zu verstehen sei, als wohne der Heilige Geist formgebend im menschlichen Geiste.<sup>81</sup> [476]

Erneut stellt sich also die Frage, ob die Formulierung, Gott sei das *esse formale* der Dinge doch in einem gewissen Sinne aufrecht erhalten werden kann. Der 'Traktat von der Minne' erläutert hierzu ein zweites Verständnis dieser Formulierung.

### **Eckharts Verständnis**

[w] *Das ander. Nu sint alle creaturen in got bekentlichen als das haus in dem zimerman, also das das selb weslich ist in got vnd in seiner eygen naturen, und die anderheit, die zwischen got ist vnd der creaturen, machet allein anderheit der wesen, vnd darumb mag man werlich sprechen, Got ist formlich wesen der creaturen vnd got ist der creaturen istikeit. Vnd mag man auch wolsprechen, die creature ist formlich wesen gotes, der ist got. Vnd mag nach disem synne heissen ein iglich vernuftig creature sich selber geschaffen von nicht, vnd mag sich selber furwurflichen in dem ewigen leben bekennen. Also verstan ich den meister, das er sprichet, Got sey formlich wesen. (245 – 254)*

Hier wird auf die Identität des Wesensseins abgehoben. Das Sein des Hauses kann in Gottes Erkenntnis und in der geschöpflichen Realität als der Sache nach identisch betrachtet werden, wenn man von der Differenz (*anderheit*) absieht, welche durch die Geschöpflichkeit des Dinges hineingetragen wird. Das heißt: die Verschiedenheit des Seins ist nur aus dem Blickpunkt des Geschöpfes gegeben. Das Sein des Seienden, sofern es nur als Sein selbst betrachtet wird, ist identisch, ob es sich um das göttliche oder um das geschöpfliche Sein handelt. Eckhart: "Die Form des Feuers (als Zweitursache) gibt dem Feuer nicht das Sein, sondern das Dieses-Sein, und nicht das Eines-Sein, sondern das Dieses-Eine-Sein, nämlich ein F e u e r –Sein und das E i n – Feuer-Sein." Dieser Satz spricht im klassischen Sinne vom *esse formale* im Einzelseienden. "Aber das gerade Behauptete selbst, nämlich, d a s s die Form des Feuers Feuer-Sein, Ein-Feuer-Sein, Ein-gutes-Feuer-Sein, Ein-wahres-Feuer-Sein v e r l e i h t, das hat sie auf Grund des Anhaftens der Ersten Ursache."<sup>82</sup> Hier ist vom Seinsprinzip die Rede, das der 'Traktat von der Minne' im vorliegenden Abschnitt als Eckharts Verständnis des *formlich wesens* bzw. der *istikeit* auslegt. Dieses Zitat repräsentiert einen Gedanken aus Meister Eckharts eigentümlicher Transzendentalienlehre, auf die im vorliegenden Abschnitt des 'Traktats von der Minne' angespielt wird. Die Metaphysik der Scholastiker kennt Seinsbestimmungen, welche allen konkreten Bestimmungen des Seienden (den Kategorien) gemeinsam sind, die *communia* oder *transcendentia*. Sie werden durch Allgemeinbegriffe, *termini generales*, bezeichnet und sind allen Seienden gemeinsam. Thomas von Aquin führt die Analyse des Seienden zu einem ersten Erkenntnisgegenstand und findet: Das Ersterkannte jeder Erkenntnis ist, dass es ein Seiendes [477] ist.<sup>83</sup> Hinzu kommen als weitere prinzipielle

<sup>81</sup> Johannes von Basel, Sent. 1, q. 17, concl. 2, cor. 1; M f. 100va: *Non omnis aliter insistens vel assistens elicitive eidem inest constitutive, inhaesive vel propire informative.* ibid., ad arg. contra concl. 2, cor. 1; M. f. 101ra: [zum Einwand:] *verum est forte de forma constitutiva vel informativa; sed taliter non est spiritus sanctus menti forma intrinseca, ut patet, quia spiritus sanctus non inhaeret menti.*

<sup>82</sup> Eckhart, Prol op. prop. n. 12; LW 1, 171, 15 – 172,3: *Forma enim ignis non dat igni esse, sed hoc esse, nec esse unum, sed unum hoc, puta ignem et unum ignem. .. Sed hoc ipsum, puta, quod forma ignis dat esse ignem, unum, verum, bonum, habet per fixationem primae causae.*

<sup>83</sup> Thomas von Aquin, Sancti Thomae Aquinatis quaestiones disputatae de veritate. (Opera Omnia, LEONINA), Bd. 22. Rom, 1975 -, q. 1, a. 1, sol.: *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae.*

Seinsbestimmungen das Gute, das Eine, das Wahre.<sup>84</sup> Das ist die allgemein anerkannte Grundlage der scholastischen Transzendentalienlehre. In deren interpretierender Weiterführung konkurrieren im 13. und 14. Jahrhundert die aristotelische und die platonische Grundrichtung des theologischen Denkens, die letzte ist stärker von Augustinus und Dionysius Pseudoareopagita beeinflusst.<sup>85</sup> Eine Sonderposition im Rahmen der zuletzt genannten Transzendentalienlehre nimmt Meister Eckhart ein.<sup>86</sup> Sie besteht vor allem darin, dass er die Transzendentalien radikal und ausschließlich mit Gott identifiziert: "Gott allein ist und heißt im eigentlichen Sinne seiend, eins, wahr und gut [...] Wenn man etwas *dieses* Sein oder Seiende nennt, dieses Eine, dieses Wahre, dieses Gute, so gibt oder fügt das 'Dies und Das' dem Seienden, Einen, Wahren, Guten weiter nichts an Seiendheit, Einheit, Wahrheit oder Güte hinzu".<sup>87</sup> Dies ist eine Ausformulierung der These *esse est deus*, welche die Kölner Ankläger als Behauptung, Gott sei das *esse formale* der Dinge, verstanden hatten. Auch wenn Eckhart in der Sprache des Thomas sagt, es sei nicht vom *esse formaliter inhaerente* die Rede (vgl. oben S. 15), so ist es doch verständlich, wenn der Autor des 'Traktats von der Minne' meint, hier sei das *esse formale*, Eckhart sagt *esse absolutum*, in Gott und dem Geschöpf gleichgesetzt. Und er deutet Eckharts Auslegung der These *esse est deus* richtig, wenn er sagt, dass im Sinne dieser These Gott die Istheit des Geschöpfes ist und sogar umgekehrt das Geschöpf das *esse formale* Gottes und dass sich jedes vernünftige Geschöpf in Gottes Erkenntnis selbst schafft und erkennt (oben 240 – 254). Der letzte Satzteil erinnert an den Artikel 13 der Verurteilungsbulle in 'Agro dominico'. Darin wird die Gleichsetzung Gottes und des guten, gottgefälligen Menschen – insofern dieser Mensch eben dem Wesen nach an der transzendentalen Güte und Gerechtigkeit Teil hat –, auf das für Eckhart ebenso transzendente *W i r k e n* ausgedehnt. Unter diesem Gesichtspunkt der Transzendentalität, also insofern (*inquantum*) das absolute Wirken selbst ohne dessen nichtige Motivationen gemeint ist (vgl. ebd. Art. 8 u. 9), wirkt ein solcher Mensch, was immer Gott wirkt, und er erschafft zusammen mit Gott Himmel und Erde.<sup>88</sup> Wenn man den transzendentalen Aspekt dieser Aussage über den Menschen nicht berücksichtigt, klingt sie wie eine ungeheuerliche Selbsterhöhung des Menschen. So wurde sie auch von den Theologen des Avignoner Gutachtens gelesen und entsprechend hart beurteilt: vielfach häretisch, offenkundig albern, überspannt und nicht diskutierenswert.<sup>89</sup> In seiner Entgegnung hat Eckhart deutlich gerade darauf hingewiesen, die Aussage gelte nur von dem Gerechten, *i n s o f e r n* er gerecht ist, d. h. transzendental, unter Ausschluss aller ontischen, geschöpflichen Konnotationen.<sup>90</sup> Das entspricht wörtlich seiner bekannten grundsätzlichen Stellungnahme zu den Listen der Kölner Anklage.<sup>91</sup> Doch

<sup>84</sup> J. A. AERTSEN, *Medieval philosophy and the transcendentals: The case of Thomas Aquinas* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 52), Leiden 1996, S. 71 – 112.

<sup>85</sup> J. KOCH, *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter.*, in: *Kleine Schriften*, (Storia e letteratura, 128, Rom 1973, 3-25.

<sup>86</sup> J. A. AERTSEN, *Ontology and henology in medieval philosophy* (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg), in: *On Proclus and his influence in medieval philosophy*, hg. von E. P. BOS u. P. A. MEIJER (*Philosophia antiqua* 53), Leiden 1992, 120 - 140. J. A. AERTSEN, *Meister Eckhart: Eine außerordentliche Metaphysik*, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66 (1999) 1 - 20. W. GORIS, *Einheit als Prinzip und Ziel: Versuch über die Einheitsmetaphysik des 'Opus tripartitum' Meister Eckharts* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 59), Leiden 1997.

<sup>87</sup> M. Eckhart, *Tabula prologorum in opus tripartitum*. hg. v. K. WEIß, *Magistri Echardi Prologi. Expositio libris genesis. Liber parabolorum genesis*, n. 4; LW 1, 132,4f. 8-10: *Quartum est quod, dum aliquid dicitur esse vel ens hoc, unum hoc, verum hoc, bonum hoc, li 'hoc et hoc' nihil prorsus adiciunt vel afferunt entitatis, unitatis, vertitatis aut bonitatis super ens, unum, verum et bonum.*

<sup>88</sup> Bulle 'In agro dominico', in: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. von H. DENZINGER U. P. HÜNERMANN. 37. Aufl., Freiburg 1991, 399 - 404, Nr. 13; F. PELSTER, *Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, hg. von A. LANG, et al. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 2,2), Münster 1935, 1099 - 1124., Nr. 23, S. 1120: *Quidquid proprium est divine nature, hoc totum proprium est homini iusto et divino: proper hoc iste homo operatur, quidquid Deus operatur, et creavit una cum Deo caelum et terram, et est generator verbi aeterni, et Deus sine tali homine nesciret quidquam facere.*

<sup>89</sup> PELSTER [Amn. 88], S. 1120: *Hunc articulum multipliciter hereticum reputamus [...], que omnia sic sunt patenter fatua et vesana quod non egen discussione.*

<sup>90</sup> Ebd.: *li inquantum reduplicatio excludit omne alienum a termino.*

<sup>91</sup> Eckhart, *Acta n. 46* (Proc. Col. I, n. 36); LW 5; 212, 9 – 13 u. 311,28 – 312,3; Eckharts Antwort ebd. n. 48 (Proc. Col. I. n. 117); LW 5, 289, 6 – 10.

die Theologen bleiben beim gewohnten Sprachgebrauch und gehen auf Eckharts Begriff der *perfectiones generales* nicht ein.<sup>92</sup>

Diese Parallele eines Eckhart-Artikels aus dem Avignoner Gutachten zu der Formulierung aus dem 'Traktat von der Minne' zitiere ich deshalb so ausführlich, weil sie auch in der Stellungnahme Johannes Hiltalingens zu Eckhart aus dem Gutachten des Kardinals Fournier angeführt wird. Es handelt sich um den Abschluss eines Kommentars zu den Artikeln 17 – 23 des Avignoner Theologengutachtens<sup>93</sup>, in denen es um die Gleichsetzung des Sohnes Gottes und der Adoptivsöhne bzw. des guten und gerechten Menschen geht. Der Wortlaut der Stellungnahmen Hiltalingens scheint sich jeweils eng an Kardinal Fournier anzulehnen. Den oben zitierten Artikel (Votum Nr. 23, Bulle Nr. 13) charakterisiert er ähnlich wie die Gutachter: lächerlich<sup>94</sup>. Aber gleich anschließend gibt Hiltalingen eine eigene Einschätzung der Eckhartschen Thesen über die Selbigkeit der göttlichen Natur und der des Gerechten (in Art. 21 – 23): Wie der Autor des 'Traktats von der Minne' sucht er nach dem rechten Verständnis der problematischen Formulierungen, "was Christus gegeben worden ist" oder "was der göttlichen Natur eigen ist" gebe "Gott [auch] dem gerechten Menschen". Diese Ausdrücke könnten "vielfältig verstanden oder akzeptiert werden: 1. als Formprinzip, 2. als aus dem innersten Wesen heraus habituell, 3. als eine einwohnende Vollkommenheit, 4. als unveränderliche Teilhabe, 5. als objektiv, beseligend, ungeschuldet und endgültig." In den drei erstgenannten Bedeutungen scheine es Meister Eckhart verstanden zu haben, wenn er sage: "Ich nehme nichts aus." In der vierten und fünften Bedeutung könnten die Worte in einem guten Sinne aufrecht erhalten werden; freilich nicht schlechthin, sondern allein, wenn sie "für uns", d. h. wohl in Übereinstimmung mit "unserer", d. h. der speziell augustinischen Position Hiltalingens, umgeformt würden.<sup>95</sup>

Wie diese Neuinterpretation aussieht, wird später aus dem Werk Hiltalingens zu belegen sein. Entsprechend der hier vertretenen Identitätsthese lässt sie sich aber auch im 'Traktat von der Minne' wiederfinden, und zwar im folgenden Abschnitt. Dort setzt sich der Autor des Minnetraktats deutlich von der skizzierten ontologischen Interpretation Eckharts ab. Wie gezeigt, hatte er in der Überleitung zur Eckhart-Interpretation dessen Ungeschaffenes in der Seele mit dem Wirken des Heiligen Geistes als Liebe identifiziert und festgelegt, dass er die Einheit des Menschen mit Gott nicht im Wesen, sondern in der Erkenntnis und in der Liebe verankert sehen will (s. o. [f] und [m]). Diese Position wird zum Abschluss des Traktats noch eigens erläutert.

### **Die Eigenlehre des 'Traktats von der Minne'**

[x] *Herczu [d. h. zu Eckharts Lehre] sprich ich, das chein<sup>96</sup> dinck enmag enpfachen das es an ime hat oder das es ist. Warumb nu kein dinck sein enmag, es ensey ein wesen, darumb [480] enmag kein dinck enpfachen ein anders dan sein wesen. Mer ein dinck mag dem anderen wol vereint werden als ein istikeit, als das ewig wort ist vereint der menscheit Cristi als ir istikeit, mer doch enist das wort nicht ir formlich wesen eygentlich zu sprechen, mer es ist ir formlich istikeit. Aber das vns got vereint wirt formlich als ein bekentnisse oder ein mynne, darumb ist gnug das wir dem bekantnisse oder der minne uolgen. Darumb allein daz in got sey formlich*

<sup>92</sup> T. SUÁREZ-NANI, Philosophie- und theologiegeschichtliche Interpretation der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze, in: Eckardus Theutonicus [Amn. 4], hier bes. S. 69 – 71, gibt eine eindrucksvolle Zusammenstellung der Missverständnisse der Gutachter.

<sup>93</sup> Das sind die Artikel 20 – 22 und 10 – 13 der Bulle.

<sup>94</sup> Johannes von Basel, Resp 1, concl. 2, post cor. 3; M. f. 216vb: *Hunc articulum apud omnes intelligentes dignum risu estimo.*

<sup>95</sup> Johannes von Basel, Responsiones seu quaestiones theologicae decem, in). München: Bayerische Staatsbibl., Clm 26711, f. 21ra - 301ra, q. 1, concl. 2, post cor. 3; M. f. 217ra: *Notandum tamen est pro intellectu istorum in 21 et 23 articulis, quod totum hoc "quod est Christo datum" vel "quod est proprium naturae divine", "deus homini iusto" vel "esse proprium sibi" multipliciter posset accipi, uno modo formaliter, alio modo intrinsece habitualiter, tertio modo perfectione inherenter, quarto modo participatiue immutabiliter quinto modo obiective beatifice gratuite et finaliter. In tribus primis sensibus videtur sensisse cum dicebat: »Nihil excipio.« Et sic quarto et quinto modo possent dicta ad bonum intellectum teneri, non tamen simpliciter, sed secunum congruentiam nobis convertentem.*

<sup>96</sup> In der Übersetzung folge ich RUH [Amn. 2], S. 220, FN 53, der hier *chein* hier als 'irgendein, jedes' liest.

*bekentnusse, minne vnd wesen*<sup>97</sup>; doch wirt vns got vereint als bekentnusse vnd als myn vnd nicht als wesen. Aber diß aynung ist in disem leben vnuolkumen, wan sie geschicht ubermicz geschaffen bild biß in dem ewigen leben, da ist es volkumen, wan da wirt er vns vereint als bekentnusse vnd als myn und also das wir in bekennen vnd mynnen mit dem bekentnuß vnd myn, mit dem er sich selber bekennet vnd mynnet vnd alle creaturen. Amen (254 – 269).

Der Schlüssel zum Verständnis dieses Abschnitts ist die terminologische Unterscheidung von *wesen* und *istikeit*: Jedwedes Ding kann in sich aufnehmen, was es an sich hat oder was es ist. Darum kann es, sofern es *ein wesen* ist, nur sein eigenes *wesen* erhalten (256). Diese Sätze sind nur verständlich, wenn hier von *wesen* im Sinne des neuhochdeutschen 'Wesen' (*essentia, quiditas, quod est*) gesprochen wird. Empfinge der Mensch Gott als sein *formlich wesen* würde er dem Wesen nach Gott. Aber nicht einmal für die Menschheit Christi ist das göttliche Wort sein *formlich wesen* im eigentlichen Sinne; denn dann wäre er der Natur nach Gott und nicht sowohl Gott als auch Mensch (zwei Naturen in einer Person). Aber der Verfasser sagt: Ein Ding kann dem anderen wohl vereinigt werden in der *istikeit*, und insofern ist das Wort Gottes auch die *formlich istikeit* der Menschheit Christi.

Was bedeutet hier *istikeit*? Ruh übersetzt "Daseinsform" und "förmliches Dasein". Das würde dem Begriff *wesen der isticheit*/Da-Sein (233) entsprechen, der im Gegensatz zu *wesen der weßlichkeit*/Was-Sein steht. Da eine Vereinigung unter dem Begriff *formlich wesen* verneint, aber als *formlich istikeit* bejaht wird, müssen *wesen* und *istikeit* hier einen terminologisch verschiedenen Sinn haben. Der Wortklang legt nahe, an *esse essentiae* und *esse existentiae* zu denken. Damit würde aber die Bedeutung des Wortes *istikeit* von Eckharts Gebrauch abweichen. Dafür sprechen zwei Gründe: 1. benützt Eckhart *istikeit* nicht terminologisch, sondern, wie eine Untersuchung aller einschlägigen Stellen zeigt, pleonastisch neben, und das heißt prinzipiell gleichbedeutend mit *wesen*.<sup>98</sup> 2. liegt in der Wahl des Terminus *istikeit* im 'Traktat von der [481] Minne' ja gerade eine explizite Abkehr von Eckharts These der Vereinigung im Sein (*wesen; esse*). Die Vereinigung wird nicht im Wesen (*essentia*), sondern in der Daseinsform (*existentia*) gedacht. Nun ist man gewohnt, den Begriff *existentia* schlicht als 'Dasein', 'Vorhandensein' zu verstehen. Im 'Traktat von der Minne' aber ist *istikeit* bemerkenswert reicher: es ist Erkennen und Lieben, also d e r zweifaltig-eine Wesens a k t Gottes.

Im 'In-principio-Dialog' kommt das Wort *istikeit* im Abschnitt über den Unterschied von Sein und Wesen in den Geschöpfen und deren Gleichheit in Gott zehnmal vor, und immer entspricht es hier eindeutig der *existentia* im gewohnten Sinn von Dasein, z. B.:

*Wann wer der himel oder kain ander creatur wesenlich daz, daz sie ist, so moht die creatur als wenig sein on ir istikeit, als wenig si werden mag bekant on die eigenschaft irr nature ('IPD' 178-180). - Do von hat er allain besloszen, daz do sein natur ist wesenlich sein istikeit o<en allen vnterscheit ('IPD' 188f).*

Zwei weitere Male kommt *istikeit* im Zusammenhang des Ausflusses der Geschöpfe aus dem Brunnen der ewigen Urbilder vor. Hier ist das Verhältnis von *istikeit/existentia* zu den Urbildern dynamischer gefasst. Von den Ideen der Dinge in der Erkenntnis Gottes heißt es:

*Si seint auch pilder, nach den die creatur geformet ist, vnd seint die maz dez wesens, in die die i s t k e i t der creatur gesetzet ist, vnd seint die spiegel, die in dem gotlich aug sehent aller creatur wesen. ('IPD' 1022 – 1024). - Erst begint mein hertze mercken, wie in dem abgrunde deiner almehtikeit aufdringent die lieht creaturlicher geschaffenheit, vnd wie die lieht in dem spigel deiner weisheit erscheinent mit vnderscheit in ewiger clarheit, vnd daz die selben lieht werden enphangen in der minne gotlicher*

<sup>97</sup> Vermutlich sollte es heißen, dass in Gott *formlich bekentnusse, minne vnd wesen* e i n s sind: Textverderbnis?

<sup>98</sup> Eckhart, Pred 1, DW 1, 019,1; Pred. 6, DW 1, 106,3; Pred. 12, DW 1, 197,4; Pred. 13, DW 1, 222,1; Pred 64; DW 3, 89,1 u. 7; Pred. 66, DW 3, 124,2; Pred. 67, DW 3, 133,6; Pred. 77, DW 3,339, 1 u. 6; Pred. 83. DW 3, 443,7. - Die Differenzierungen der Bedeutung von *isticheit* und *wesen*, die B. MOJSISCH, Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983. zwischen dem 'Wesen', der Natur, der Washeit des transzendentalen Seins und dem transzendentalen Sein anbringt, sind philologisch nicht plausibel nachgewiesen, wengleich sie philosophisch berechtigt sein mögen. Für den 'TvdM' sind sie nicht relevant.

*gutikeit, vnd wie die selben lieht überfliezzent von der gut in creaturlichen vnterscheit, vnd wie die creaturlich geschaffenheit in zal vnd in maze beweiset ein gleicheit zwischen der form vnd der i s t k e i t , als der schadd sich formet vnd pildet nach dem lieht ('IPD' 1191 – 1194).*

Entscheidend ist, dass hier die *istkeit/existentia* nicht als Status, sondern vielmehr als Prozess oder besser *actus* gekennzeichnet ist, mit den Konnotationen der Liebe, des Überfließens und der Formung nach der Bildanalogie. Hierin liegt, neben der Wortparallele zu *existentia*, die inhaltliche Brücke vom 'In-principio-Dialog' zum 'Traktat von der Minne' und auch zu Hiltalingens Texten. Der 'In-principio-Dialog' benützt aber auch das Wort *wesen* in demselben Sinne wie der 'Traktat von der Minne' *istikeit*. Allerdings wird dabei klar der Doppelsinn des Wortes *wesen* hervorgehoben: Im Gleichnis des Meisters von der Eins und der Zahl für das Verhältnis von göttlichem und kreatürlichem Sein wird *wesen*, wie oben zitiert (S. 15), als Zahl, das heißt als Geschöpf in seiner je eigenen Natur (*essentia*) verstanden. Aber davon abgehoben wird die Eins als Prinzip der Zahl gesehen, und als solche ist sie konstitutiv für jede Zahl, ohne mit der Zahl in ihrer jeweiligen Größe identisch zu sein:

*Vnd als eins ist in dem gru<ende der zale nach gantzer innerkeit, also ist daz gotlich wesen in dem grunde der creatur. Wann wo creatur ist, do ist wesen; do wesen ist, do ist got. ('IPD' 350 – 352) [382] – Also ist in aller creatur ein wesen, in dem allez wesen stat vnd ist. Daz ist gemein aller creatur ('IPD' 364f).*

Diese Sichtweise und Wortwahl vertragen sich ohne weiteres mit der dynamischeren Sicht im 'Traktat von der Minne', wie der zitierte Kontext von *istkeit* in der Ideenlehre zeigt. Jedoch erscheint die Lehre von der Vereinigung als Erkenntnis und Liebe im Minne-Traktat weiter ausdifferenziert. Das entspricht auch dessen mehr scholastischem Duktus.

Unter dem Gesichtspunkt der Neuinterpretation der Eckhartschen Wesens- in eine Aktualvereinigung (durch Erkenntnis und Liebe) bekommt auch die Erläuterung des Meisters des Lehrgesprächs im 'Audi-filia-Dialog', dass die Vereinigung mit Gott nicht in der Natur, sondern in der Liebe erfolge, einen vertieften Sinn:

*Eynunge der mynne machet glich an gedenken vnd in willen. [...] Vnd dauon das wort, daz sprichet: Der mōnsch wurt ein geist mit gotte (I Cor 6,17), daz sol man verstān nach eynunge der mynne, also das der mōnsch wūrt gebildet nāch der worheit, die gott ist, an gedencken vnd an willen, nūt das er an der nature werde das, das gott ist. Vnd alle die wort, die werdent gesprochen von der einigkeit gottes mit der sele, die sol man alle in die wise verstān; wān als wenig ein steyn ein mōnsch werden mag vnd doch blibet ein steyn, als wenig mag keyn geist gott werden in einigkeit der nature ('AFD' f. 99vbf).*

Für diesen Passus, der auf den ersten Blick allgemein-theologisch klingen mag, könnte der 'Traktat von der Minne', erst recht in Verbindung mit der *caritas*-Lehre des Johannes von Basel, einen fachtheologischen Kommentar bieten.

Zurück zur Argumentation des 'Traktats von der Minne' und deren Spiegelung im Werk Hiltalingens: Dass die Vereinigung mit Gott in Erkenntnis und Liebe, nicht aber im *esse formaliter inhaerente* geschieht, und zwar weder für den Sohn Gottes und der Jungfrau Maria noch für Gottes Adoptivöhne, dafür könnten aus dem Sentenzenkommentar des Augustinermagisters zahlreiche Belegstellen angeführt und interpretiert werden. Ich beschränke mich hier im Wesentlichen auf jenen Text der akademischen Disputation, die Hiltalingen ausdrücklich der Auseinandersetzung mit Meister Eckhart gewidmet hat, Quästio 1 der 'Responiones decem'<sup>99</sup>.

<sup>99</sup> Eine vorläufige Edition wesentlicher Teile dieser Quästio findet man unter [www.hiltalingen.de](http://www.hiltalingen.de). Diese Disputation ist allgemein für den Vergleich der Position Hiltalingens mit dem Meister des Lehrgesprächs wichtig: Johannes von Basel, Resp. q. 1; M. f. 214,1: *Utrum dei et purissimae Mariae virginis filius qualibet dignitate simpliciter perfectionis formaliter sit immensus*. In der 1. Concl., *Quamvis virgo purissima concepta fuerit et sit sine originali culpa, hoc tamen non est probabile negantis ex sacra sriptura* (M. f. 215,1) bringt Hiltalingen exakt die gleichen Argumente zur Unbefleckten Empfängnis wie der 'AFD' 113rb – 114va. Als seine eigene 2. Concl. wählt er wörtlich einen Satz aus Eckharts Rechtfertigung; M. f. 216ra: *Unicus tantum est filius dei consubstantialis quem virgo genuit in tempore, pater in aeternitate naturaliter*;

Daraus wurde bereits angeführt (o. S. 18), [483] dass Hiltalingen Eckharts Vereinigungsthese verwirft, wenn Gottes In-Sein als Formprinzip oder als aus dem innersten Wesen heraus habituell oder als eine einwohnende Vollkommenheit verstanden werde; wenn jedoch als unveränderliche Teilhabe oder als objektiv, beseligend, ungeschuldet und endgültig, könnte sie in einem guten Sinne aufrecht erhalten werden. Auch hier ist zu bemerken, dass diese Deutung von einem ontologischen Verständnis Eckharts wegführt zu einer eher affektiven, personalistischen, dynamischen Sicht. Das passt zu dem Augustiner und zu Augustinus, wie Hiltalingen selbst auch abschließend zeigt: Augustinus interpretiere die Worte "*Omnia mea tua sunt*" (Luc 15,31), also parallel zu Eckhart, der sich auf "*Omnia cum illo nobis donavit*" (Röm 8,32) berufen hatte;<sup>100</sup> dabei schließe Augustinus, wie an dem entsprechenden Zitat gezeigt wird, eine Teilhabe als Besitz in Form der Herrschaft aus; "wenn aber 'Besitz' so verstanden wird, wie wir zu Recht sagen, die Seele besäße die Wahrheit", so kann Augustinus solche Formulierungen ohne Einschränkung akzeptieren<sup>101</sup> - und, so dürfen wir schließen, auch Johannes Hiltalingen die Formulierungen Eckharts. Wie diese Identität der Teilhabe bzw. endgültigen ungeschuldeten Beseligung zu verstehen ist, wird von Hiltalingen in seiner Lehre von der Liebe als unmittelbarer Aktuierung des Liebeshabitus durch den Heiligen Geist dargelegt, auf die er sich mit immer wiederholten Querverweisen an verschiedenen Stellen seiner Schriften bezieht. Mit ausdrücklicher Unterscheidung der inhaltlichen Seinsweise (*habitus*) von dem Bewegungsanstoß (*motus*) kann Hiltalingen das Wirken des Heiligen Geistes, gegen Thomas von Aquin und Heinrich von Gent, sogar *esse formale* nennen.<sup>102</sup>

Im 'In-principio-Dialog' ist die reale Unterschiedenheit von *essentia* und *esse (existentia)* in den Geschöpfen vorauszusetzen.<sup>103</sup> Begrifflich wird die Differenz im 'In-principio-Dialog' meistens als *natur* und *wesen* gefasst. An einigen Stellen tritt aber, wie gezeigt, für *existentia* das deutsche *istkeit* statt [484] *wesen* ein. Bekannt ist, dass bis zum Ende des 13. Jahrhunderts allgemein der Terminus *esse* als Abgrenzungsbegriff zur *essentia* benutzt wurde, und noch nicht *existentia*. Erst im Anschluss an die Thomas von Aquin nachfolgende Diskussion über die Realdistinktion von *essentia* und *esse*, die vor allem von Aegidius Romanus, Heinrich von Gent und Johannes Duns Scotus geführt wurde, setzt sich für *esse* in diesem Sinne der Name *existentia* durch.<sup>104</sup> Der 'In-principio-Dialog' hält die Position der Realdistinktion, die von dem Augustinermagister Aegidius Romanus in Weiterführung der Ausführungen des Thomas von Aquin formuliert worden war.<sup>105</sup> Diese Position wurde aber von Heinrich von Gent, Johannes Duns Scotus, Gottfried von Fontaines abgelehnt. In der Tat kann man bei Aegidius Romanus auch die Unterscheidung der zwei Seinsformen des Meisters des Lehrgesprächs nach dem Vorbild von Zahl und Eins vorgebildet sehen. Er bedient sich des Gleichnisses von Punkt und Linie (*quantitas*), um ebenfalls zu der Aussage zu kommen, dass die Geschöpfe, insofern sie sind, am Sein Gottes partizipieren, d. h. das Sein sei gewissermaßen eine *A k t u i e r u n g* des Wesens, das allen Seienden von Gott selbst eingepägt ist.<sup>106</sup> Nebenbei sei bemerkt, dass beide Gleichnisse von Dionysius Areopagita stammen und auch von Hiltalingen zitiert werden.<sup>107</sup>

---

*sed plures autem filii per adoptionem non sicut primus sed aliter et aliter.* Wie der 'TvdM' lehrt er in der 3. Concl., dass das In-Sein Gottes auch in der Hypostatischen Union Christi nicht als formale Wesenseinheit, sondern als *actus* verstanden werden muss: concl. 2, corr. 3; M. f. 217va: *Quamvis dei et purissimae virginis filius formaliter immense sit perceptivus, est tamen immense formaliter actus.*

<sup>100</sup> PELSTER [Anm. 88], art. 21; S. 1119, Z. 14.

<sup>101</sup> A. Augustinus, *Quaestiones cvangelorum cum appendice questionem XVI in Matthaeum*. Hg. v. A. MUTZENBECHER, in: *Aurelii Augustini Opera* (Corpus Christianorum. Series Latina), Bd. 44B. Turnhout: Brepols, 1980., 2, c. 33; S. 82; Z. 189 – 198; hier Johannes von Basel, Resp., q. 1, concl. 2, post cor. 3: *Si possessionem accipias sic ut eius possessor sit dominus non vtique omnia, non enim erunt domini, sed consortes potius angelorum. Si vero possessio sic intelligitur, quomodo recte dicimus animas possideri veritatem, non inuenio, cur non vero a proprie possimus accipere omnia quae dicta sunt.*

<sup>102</sup> Johannes von Basel, Sent. 3, q. 15, concl. 1; M. f. 323rb: *contra doctorem sanctum* [S. th.] I-II, q. 68 *et doctorem solemnem* 4. *Quodl.*, q. 23: *Quamvis dona secundum eorum esse materiale sint habitus, secundum eorum esse formale non sunt aliud quam singularis et specialis motio spiritus sancti.*

<sup>103</sup> WITTE [Anm. 5], S. 78 – 83.

<sup>104</sup> R. SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses: Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (Quellen und Studien zur Philosophie 21), Berlin 1986, hier S. 304f.

<sup>105</sup> WITTE [Anm. 103], ebd.

<sup>106</sup> Aegidius Romanus, *Quodlibeta*, hg. v. DE CONINCK. Löwen: Hieronimus Nempaeus, 1646, 1, q. 7; S. 16: *Huiusmodi autem ens per essentiam quod est ipsum esse purum, est ipse Deus: creata autem entia in tantum sunt in quantum participant eius esse. [...] Esse ergo nihil est aliud, quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus ab ipso Deo, vel a primo ente; nulla enim essentia creaturae est tantae actualitatis, quod*

Diese Angaben zeigen, dass im Orden der Augustiner-Eremiten die Grundlagen für die Lehre des Meisters des Lehrgesprächs sowie des 'Traktats von der Minne' gelegt waren. Für Johannes Hiltalingen von Basel ist Deutung des In-Seins Gottes im Menschen nach dem Modus der Erkenntnis und der Liebe die kennzeichnende Eigenlehre. Für den Modus der Liebe als Wirken des Heiligen Geistes selber sind die Belege am Anfang dieser Arbeit bereits entfaltet worden. Die Identifizierung des Seins (*esse; existentia*) mit den Akten der Erkenntnis und Liebe kann man aus einer der Grundthesen Hiltalingens entnehmen: für die wesensgemäße Existenz und das lebendige Erkennen enthalte der Uranblick oder die göttliche Kunst nur ein einziges [gemeinsames] Prinzip<sup>108</sup>. Aus diesem [485] und ähnlichen Sätzen leitet sich Hiltalingens Transzendentalienlehre ab. Das gesamte Prinzipium des Sentenzenkommentars (Sent 1, qq. 1-3) und mehrere Quastionen der 'Responsiones decem' (vor allem q. 1 u. q. 4) lassen sich im Vergleich mit der Transzendentalienlehre des Meisters des Lehrgesprächs und vor allem Meister Eckharts auslegen. Ein Schlüsselsatz lautet hier: "Gott produziert in keiner anderen Weise nach innen oder nach außen, in der er nicht irgendwie in sich selbst existiert."<sup>109</sup> Und daraus leitet sich ab: "Der Vater spricht das Wort im Personsein nicht früher als das Geschöpf im möglichen (virtuellen) oder intellektualen Sein. Daraus geht hervor, dass diese [zeitliche] Ordnung nur bei einem extrinsischen Vergleich entsteht."<sup>110</sup> Aus diesen Andeutungen lässt sich erahnen, dass Hiltalingen tatsächlich in zahlreichen Auslegungen des Ungeschaffenen in der Seele zu ähnlichen Thesen steht wie Meister Eckhart, auch wenn er sich ostentativ im Sinne des Theologengutachtens gegen Eckhart ausspricht.

Wenn es dieser Studie gelungen sein sollte, stichhaltige Gründe für die Identität der Autorschaft des 'Traktats von der Minne', der Texte des Meisters des Lehrgesprächs und der Schriften des Johannes Hiltalingen von Basel zusammenzustellen, so wäre damit über die Nominierung eines wichtigen deutschsprachigen Autors der spekulativen Scholastik des 14. Jahrhunderts hinaus eine weitreichende Perspektive eröffnet. Die beiden mittelhochdeutschen Texte erweisen sich als Meisterwerke, das heißt als Werke eines tatsächlichen Magisters. Zusammen mit den lateinischen Schriften des Johannes Hiltalingen von Basel geben sie Zeugnis für eine qualifizierte theologisch-philosophische Auseinandersetzung mit Meister Eckhart 40 bis 50 Jahre nach dessen Tod. 'Meister Eckharts Weiterwirken' geht damit weit über eine erbauliche Rezeption Eckharts hinaus, die dessen metaphysisch-theologisches System ausklammerte, aber auch über eine theologische Abwehrfront im Interesse der *communis doctrina*.<sup>111</sup> Die theologischen Bezugnahmen Marquards von Lindau auf Meister Eckhart<sup>112</sup> ebenso wie das Rezeptionsbeispiel des Jordanus von Quedlinburg, das STURLESE bekannt gemacht hat<sup>113</sup>, weisen in dieselbe Richtung. Jordanus hat [486] Hiltalingen gut gekannt, sonst hätte er sein historiographisches Werk über die Augustiner-Eremiten nicht dem damals noch jungen Lektor Johannes von Basel gewidmet<sup>114</sup>. Und Marquard wird von Johannes Hiltalingen 1379 im Auftrag des Papstes Clemens VII. der Magistertitel verliehen.<sup>115</sup> Richtig ist, dass Marquard und Jordan, indem sie "von seinen metaphysischen und anthropologischen Lehren ausdrücklich Abstand nahmen, [...] implizit Eckhart als einen vollberechtigten

*possit actu existere, nisi ei imprimatur actualitas quaedam: et illa actualitas impressa vocatur esse.* Zum Ganzen siehe J. F. WIPPEL, The relationship between essence and existence in late-thirteenth-century thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo, in: *Philosophies of existence: Ancient and medieval*, hg. von P. MOREWEDGE, New York 1982, bes. S. 134 – 141, 147f.

<sup>107</sup> Dionysius Areopagita, *De div nom.* 1, cap 5; 820D; Johannes von Basel, *Resp.* q. 4, ad princ. 1, arg. 2; M. f. 245ra.

<sup>108</sup> Johannes von Basel, *Sent.* 1, q. 1, a. 2, ad princ. 2, ad arg. 1, prop. 4; M. f. 8ra: *primus vultus sive ars divina unicam habet rationem essentialiter existendi et vitaliter intelligendi.*

<sup>109</sup> Johannes von Basel, *Sent.* 1, q. 1, a. 2, ad princ. 3, ad arg. 1, prop. 4; M. f. 8vb: *Nulla modo est deus ad extra vel ad intra productivus, quali modo non est aliquo modo intrinsece existens.*

<sup>110</sup> Johannes von Basel, *Sent.* 1, q. 1, a. 2, prae ad princ. 3, ad arg. 1, prop. 4; M. f. 8vb: *Non prius pater dicit verbum in esse personali quam creaturam in esse possibili vel intellectuali. Ex his patet quod iste ordo solum consurgit per comparationem ad extra.*

<sup>111</sup> STURLESE [Anm. 4], S. bes. 176f mit Bezugnahme auf Josef Koch.

<sup>112</sup> STURLESE, ebd., S. 172f; F. LÖSER, Rezeption als Revision: Marquard von Lindau und Meister Eckhart, *ZfdA* 119 (1997) 425 - 458.

<sup>113</sup> STURLESE, ebd., S. 173 – 175.

<sup>114</sup> Jordanus von Quedlinburg, *Vitasfratrum*, hg. von ARBESMANN, New York 1943, S. XX, LIII, LVI, LXVIII.

<sup>115</sup> O. BONMANN, Marquard von Lindau und sein literarischer Nachlass, *Franziskanische Studien* 21 (1934) 315 - 343, S. 320

Kontrahenten" anerkannten.<sup>116</sup> Aber für den Zusammenhang meiner These ist besonders wichtig, dass Marquard von Lindau genau an den Stellen, an denen er sich auf Meister Eckhart bezieht, unzweifelhaft aus Texten des Meister des Lehrgesprächs zitiert.<sup>117</sup> An die Seite von Marquard, Jordanus und Berthold von Moosburg<sup>118</sup> gestellt, zeigen vor allem Hiltalingen wie auch der 'Traktat von der Minne' und die Werke des Meisters des Lehrgesprächs an, dass es noch in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine Gruppe interessierter Theologen gab, die Eckharts Thesen in die akademische Fachdiskussion einbezogen, freilich nicht unberührt von der amtlichen Verurteilung. Sie zitieren die verurteilten Lehrthemen und stimmen der Ablehnung zu. Hiltalingen aber greift in seinen lateinischen und, wenn meine These standhält, auch in seinen deutschen Texten Eckharts Doktrin auf und formt sie für sein eigenes Verständnis um (s. o. S. 18). Dies geschieht aber keineswegs *ad usum Delphini*, sondern mit allen Registern der phisopophischen und theologischen Argumentation. Darüber hinaus öffnen seine Quästionen den Kreis der Rezeption Eckharts für die internationale Fachdisputation. Er diskutiert nämlich seine eigenen Thesen, die sich mit manchen Formulierungen Eckharts überschneiden, im historischen und literarischen Bezugsrahmen seiner akademischen Tätigkeit. Er setzt sich dabei namentlich und inhaltlich unter anderen mit Heinrich von Gent, Johannes von Ripa OFM, Richard Brinkley OFM und mehreren identifizierbaren Bakkalaurei seiner Studienzeit auseinander. Dabei ist zu vermerken, dass diese Liste nur [487] Namen von Autoren enthält, mit denen Hiltalingen ausführlich Themen diskutiert, die für die Eckhart-Interpretation relevant sind.

Diese Ausblicke mögen auch zeigen, dass es nach mehr als 600 Jahren an der Zeit ist, Johannes Hiltalingen von Basel aus der Kammer des Vergessens zu befreien.

Dr. phil. Karl Heinz Witte, St.-Anna-Platz 1, 80538 München

E-Mail: witte@khwitte.de

---

<sup>116</sup> STURLESE [Anm. 4], S. 177.

<sup>117</sup> Vor allem im Kommentar zum Prolog des Johannesevangeliums, cap 15; K. RUH, Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter., Bd. 2: Texte (MTU 86), München 1985; außerdem besonders beachtenswert in der deutschen Predigt Nr. 32, der Dreifaltigkeitspredigt; s. R. BLUMRICH, Marquard von Lindau: Deutsche Predigten: Untersuchungen und Edition (Texte und Textgeschichte 34), Tübingen 1994, S. 221 – 230; ferner des öfteren in 'De reparatione hominis'. Hg. v. H.-J. MAY, in: Marquard von Lindau OFM: De reparatione hominis: Einführung und Textedition (Regensburger Studien zur Theologie), Bd. 5. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1977.

<sup>118</sup> STURLESE [Anm. 4], 175 – 178.