

DIETRICH VON FREIBERG

OPERA OMNIA

TOMUS 1



DIETRICH VON FREIBERG OPERA OMNIA
I. SCHRIFTEN ZUR INTELLEKTTHEORIE

TRACTATUS
DE VISIONE BEATIFICA

TRACTATUS
DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI

DIETRICH VON FREIBERG

OPERA OMNIA

VERÖFFENTLICHT
UNTER LEITUNG VON
KURT FLASCH

TOMUS I



FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

DIETRICH VON FREIBERG

**SCHRIFTEN ZUR
INTELLEKTTHEORIE**

MIT EINER EINLEITUNG VON
KURT FLASCH

HERAUSGEGEBEN VON
BURKHARD MOJSISCH



FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0372-4

ISBN eBook: 978-3-7873-2518-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1977. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

MAGISTRI THEODORICI
ORDINIS FRATRUM PRAEDICATORUM

TRACTATUS
DE VISIONE BEATIFICA

TRACTATUS
DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI

AD FIDEM CODICUM MANUSCRIPTORUM
EDIDIT
NOTIS PROLEGOMENIS APPARATU CRITICO INDICIBUS
INSTRUXIT

BURKHARD MOJSISCH

VORWORT

Am Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum hat sich auf meine Anregung hin eine kleine Arbeitsgruppe gebildet, die sich die Edition der Werke *Dietrichs von Freiberg* zum Ziel gesetzt hat. Welche Gründe wir dafür hatten, entwickelt meine *Einleitung*; die Fragen der Textüberlieferung und Textgestaltung erörtert Burkhard Mojsisch in den *Prolegomena* zu den von ihm in diesem Band I edierten Traktaten *De visione beatifica* und *De intellectu et intelligibili*.

Wir wollen nicht nur edieren; wir wollen die edierten Texte geschichtlich und auch philosophisch verstehen. Daher entstehen im Zusammenhang mit dieser Edition in meinem Lehrstuhlbereich einige Untersuchungen, die sich um die ideengeschichtliche und systematische Interpretation der neu zugänglich gewordenen Texte bemühen. Sie erscheinen als *Beihefte* zu den Textbänden. Beiheft 1 enthält eine Abhandlung von Burkhard Mojsisch über die *Theorie des Intellekts* bei Dietrich von Freiberg.

Ohne vielfältige Hilfe wäre diese Edition nicht zustande gekommen. Da ist zuerst zu nennen die wechselseitige Kritik der Mitarbeiter. Vor allem war Herr Hartmut Steffan für Herrn Dr. Mojsisch bei der Abfassung der *Prolegomena* wie bei der Erstellung der hier edierten Traktate ständig kritischer Gesprächspartner. – Dankend ist die Verwaltung der Ruhr-Universität zu erwähnen; sie unterstützt unser Unternehmen mit Verständnis. – Dem Ministerium für Wissenschaft und Forschung in Düsseldorf habe ich für einen ansehnlichen Druckkostenzuschuß zu danken. Gedankt sei ferner den zahlreichen Bibliotheken im In- und Ausland, die stets bereitwillig erforderliches Handschriftenmaterial zur Verfügung stellten, ganz besonders aber der Benutzerabteilung der Universitätsbibliothek Bochum unter Leitung von Herrn Bibliotheksrat Dr. Wilfried Richter für die Beschaffung auswärtiger Literatur.

Bochum, im Oktober 1975

Kurt Flasch

INHALT

Einleitung von Kurt Flasch	IX
Prolegomena	XXVII
I. Sigla codicum	XXVII
II. Die Schriften Dietrichs von Freiberg	XXVII
A. Übersicht	XXVII
B. Chronologie	XXXVIII
III. Plan der Edition	XXXIX
IV. Technische Erläuterungen	XLIII
A. Zum Text	XLIII
B. Zum Quellenapparat	XLIV
C. Zum Variantenapparat	XLIV
D. Abkürzungen	XLIV
1. Im Text	XLIV
2. Im Quellenapparat	XLV
3. Im Variantenapparat	XLV
Literaturverzeichnis	XLVII
1. Quellen, Indices, Kommentare	XLVII
2. Sekundärliteratur	L
MAGISTRI THEODORICI O.P. TRACTATUS DE VISIONE BEATIFICA	1
Einleitung	3
I. Handschriftliche Überlieferung	3
II. Handschriftenverhältnis	3
III. Name und Abfassungszeit des Traktats	6
IV. Gliederung des Traktats	7
Tabula partium et capitulorum	9
Textus	13
MAGISTRI THEODORICI O.P. TRACTATUS DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI	125
Einleitung	127
I. Handschriftliche Überlieferung	127
II. Handschriftenverhältnis	127
III. Name und Abfassungszeit des Traktats	128

IV.	Gliederung des Traktats	128
	Tabula partium et capitulorum	131
	Textus	137
	Indices	211

EINLEITUNG

von
Kurt Flasch

I.

Wie eine Reihe neuerer Forschungen zeigt, hat *Dietrich von Freiberg*¹⁾ (ca. 1250 bis nach 1310) auf die Geschichte der spätmittelalterlichen Philosophie und Theologie entscheidend eingewirkt; sowohl bei der Entstehung des neuzeitlichen Wissenschaftsbegriffs wie der sog. deutschen Mystik spielte er eine wichtige Rolle²⁾. Dennoch sind wir weit davon entfernt, die reale Bedeutung dieses Denkers zu kennen.

Die Originalität seiner Problemlösungen und die Subtilität seiner Argumente haben — im Zusammentreffen mit bestimmten, ideenpolitisch bedingten Tendenzen der Mittelalterforschung — dazu geführt, daß Dietrich im gängigen Bild der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens höchstens als Randfigur vorkommt. Seine zahlreichen Traktate sind nur zum geringeren Teil und an sehr verstreuten Stellen gedruckt³⁾. In dieser Situation der Forschung ist eine Edition seiner Schriften das erste Desiderat. Unsere Edition will kritischen Ansprüchen genügen, aber die Ambition vermeiden, monumental zu werden. Sie ist auf vier

¹⁾ Zur Biographie vgl. W. Eckert, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 3 (Berlin 1957) 690; F. Stegmüller, *Meister Dietrich von Freiberg über den Ursprung der Kategorien*, in: *Archives d'histoire doctr. et litt. du Moyen Age* 24 (1957) 115.

²⁾ E. Krebs, *Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*. Baeumkers Beiträge V 5–6 (1906); A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Baeumkers Beiträge XX 5 (1922); F. Stegmüller, *Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein*, in: *Archives d'histoire doctr. et litt. du Moyen Age* 13 (1942) 153–221; W. A. Wallace, *The scientific methodology of Theodor of Freiberg. A case study of the relationship between science and philosophy* (Fribourg 1959); P. Mazzarella, *Metafisica e gnoseologia nel pensiero di Teodorico di Vriberg* (Napoli 1967); K. Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*. In: *Kant-Studien* 63 (1972) 182–206.

³⁾ Außer den in Anm. 1. und 2. genannten Editionen sind zu nennen: *Dietrich von Freiberg, De esse et essentia*, ed. E. Krebs, in: *Revue néoscholastique de philosophie* 18 (1911) 516–536; *De iride*, ed. J. Würschmidt, *Dietrich von Freiberg. Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke*. Baeumkers Beiträge XII 5–6 (1914) 33–204; *Dietrich of Freiberg, Tractatus de quidditatibus entium*, ed. A. Maurer, in: *Mediaeval Studies* 18 (1956) 189–203.

Bände angelegt; über die Anzahl und Chronologie der Schriften, den Editionsplan und die Prinzipien der Textgestaltung informieren die Prolegomena, unten S. XXVII–XLV.

Die Edition der Opera Dietrichs soll die anstehenden literarhistorischen, ideengeschichtlichen und systematisch-philosophischen Analysen erleichtern. Von ihnen ist zu erwarten, daß sie unsere Vorstellungen vom mittelalterlichen Denken und vom Ursprung der neuzeitlichen Philosophie korrigieren. Bereits durch die in diesem Band edierten Traktate zeichnet sich eine Richtung ab, in der diese Korrektur liegen dürfte; ich möchte versuchen, sie mit einigen Bemerkungen zu charakterisieren. Von anderen Schriften des vielseitigen Autors Dietrich sind noch andersgeartete Anstöße zu erwarten. Ich beschränke mich hier auf einen einzigen, allerdings im Gesamtwerk Dietrichs zentralen Aspekt. Dabei soll sich zeigen, warum wir keine Dietrich-Edition haben und warum wir eine haben sollten.

II.

Die Philosophie Dietrichs entwickelt sich innerhalb der mittelalterlichen Tradition und bezieht sich bewußt auf diese; sie kann auch nur aus ihr begreiflich gemacht werden. Dennoch ist es möglich und nötig, die Denkweise Dietrichs zunächst von einem umfassenderen Horizont aus zu charakterisieren. Man könnte – zum Zwecke der ersten Annäherung: vereinfachend und retardierende Momente vernachlässigend – sagen, Dietrich sei es in den hier edierten Traktaten um einen neuen Begriff des *Bewußtseins* gegangen; er habe tradierte Denkweisen und Inhalte daraufhin analysiert, wie sie sich zu einem entwickelten Begriff des Bewußtseins verhalten; insbesondere habe er die Termini *ens* und *esse*, *substantia* und *ratio*, *deus* und *creatio* im Hinblick auf seinen neuen Begriff von Bewußtsein umgestaltet, und diese Reform der Metaphysik habe zu einer – im Ergebnis antiaristotelischen – Neufassung sowohl des Begriffs der Kategorie wie der Einzelprobleme der Kategorialanalyse geführt. Wie alle Umstürzler des Mittelalters und der frühen Neuzeit wollte er beweisen, seine Lehre sei die der großen Tradition; so sind die hier veröffentlichten Schriften zugleich der Versuch, mit schroffer Folgerichtigkeit Prämissen und Konsequenzen der anaxagoreisch-aristotelischen Sentenz zu zeigen, wonach der Nus unvermischt ist, damit er alle Inhalte sein kann.

Daß die hier edierten Traktate, insbesondere auch der erste mit seinem theologisch klingenden Titel, um Dietrichs Theorie des Intellekts kreisen, zeigt sich bereits dem flüchtigen Leser; doch könnte man im Namen des historischen Verfahrens bestreiten, daß der „moderne“ Begriff des „Bewußtseins“ geeignet sei, den mittelalterlichen Terminus „*intellectus*“ in unserer Sprache wiederzugeben. Allerdings fordert gerade das geschärfte Methodenbewußtsein, Dietrichs Theorie des Intellekts nicht von dem her zu charakterisieren, was man im allgemeinen vom Mittelalter zu wissen glaubt, sondern sie aus Dietrichs Texten selbst zu er-

mitteln⁴). Es fordert weiterhin, den sog. „modernen“ Begriff des „Bewußtseins“ weiter zu differenzieren; Dietrich kann mit dem „modernen Bewußtseinsbegriff“ wohl nur im Hinblick auf Kant und Fichte in Verbindung gebracht werden. Denn in Dietrichs Texten zeigt sich, wie er darum ringt, den Begriff des intellectus gegen andersgerichtete Tendenzen der Tradition so zu fassen, daß er in bewußter Überwindung eines an *Dingen* orientierten Denkens als Intellekt erkannt wird – das heißt in der für die transzendentallogische Bewußtseinslehre charakteristischen *Spontaneität, Autonomie, Produktivität* und *Reziprozität* aller Momente, von denen jedes einzelne das Ganze ist. Das Bewußtsein soll einzig als das erfaßt werden, wozu es sich selbst bestimmt, als ein „tätiges Zusichkommen“⁵). Wenn es traditionell durch seine Allgemeinheit charakterisiert wird, so will Dietrich diese Universalität als einen modus verstehen, den das Bewußtsein sich selbst auferlegt, De int. III 9, 2; Zeile 65–67⁶).

Dietrichs Bemühen darf nicht verwechselt werden mit dem verbreiteteren Motiv, die dignitas hominis über alles Dinghafte hinaus zu erheben; Dietrich ging es um die detaillierte philosophische Herausarbeitung des Eigentümlichen des Intellekts. Daß er gottähnlich oder göttlich, daß er einfach und unsterblich sei, hatte man seit Platon und Aristoteles oft wiederholt. Auch Thomas von Aquin (I–II 113, 9 ad 2) konnte sagen, das Heil einer einzigen Seele sei ein höheres Gut als das gesamte dinghafte Universum; es gab eine Tradition der rhetorischen Hochpreisung des Adels der Seele⁷). Was Dietrich suchte, war mehr, nämlich die Analyse der Phänomene des menschlichen Bewußtseins im Licht des in ihm wirksamen Moments reiner Aktualität und dessen bewußte Befreiung aus den Zugriffen naturorientierter Denkformen, die geistige Tätigkeiten als zusätzliche Eigenschaften an einem zugrunde liegenden Denkding ansehen. Der tätige Intellekt des Menschen soll erkannt werden als immerwährende Tätigkeit, als aktive Identität von Wissen und Gewußtem, als Urbild des Seienden als Seienden, dem das Seiende in seinem gesamten Umfang aktuell gegenwärtig ist, De vis. beat. 1.1.1.3.6., 2. Es ist hier nicht der Ort, auf die Probleme einzugehen, die Dietrichs Unterscheidung von Natursein einerseits, Bewußtsein, ens conceptionale, andererseits aufwirft. Diese Unterscheidung trägt einer epochalen Verschiebung des Seins- und Naturbegriffs Rechnung und ermöglicht es, geistige Tätigkeiten weder als bloße Natur noch als bloßes Gedankending, ens rationis, zu deuten, De vis. beat. 3.2.9., 6. Daß Dietrich die Implikationen dieser Unterscheidung systematisch entwickelt

⁴) Diesen Versuch macht B. Mojsisch, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Hamburg 1977, Beiheft 1 zu den Opera Dietrichs von Freiberg. – Über das dort Geschriebene hinaus verdanke ich Herrn Dr. Mojsisch eine Anzahl wertvoller Hinweise für diese Einleitung. – Auch Herr Dr. Ruedi Imbach und Herr Wilfried Kühn haben eine Reihe wertvoller Bemerkungen beigetragen.

⁵) D. Henrich, Hegel im Kontext (² Frankfurt 1975) 37.

⁶) Dietrichs Traktate De intellectu et intelligibili und De visione beatifica werden nach der Textenteilung der vorliegenden Edition zitiert. Die Zahl nach dem Komma gibt den Paragraphen innerhalb eines Textabschnitts an.

⁷) E. Garin, La „dignitas hominis“ e la letteratura patristica, in: La Rinascita 1 (1938) 102–146.

bis hin zu der – wie man meinen möchte: „unmittelalterlichen“ – Konsequenz, daß der menschliche Intellekt die Prinzipien der Naturdinge konstituiert, und zwar die Prinzipien, aus denen sie sowohl naturaliter wie conceptionaliter bestehen, De int. III 8, 7 – dies zeigen die hier publizierten Texte. Wichtig ist insbesondere Dietrichs Hinweis, daß bei der Analyse des Bewußtseins die Termini der allgemeinen Ontologie – z. B. universale, particulare, individuum, actus, potentia – nicht in einer bloß steigernden Übertragung angewendet werden dürfen; die Philosophie des Intellekts besteht vielmehr bei Dietrich aus ihrer methodisch konsequent vorgenommenen Ausdifferenzierung, die für das von den Dingen herkommende Denken auf eine *Umkehrung* hinausläuft, da sich die allgemeinsten Bestimmungen bei geistigen Vorgängen *modo converso* finden, De int. II 14, 2. Wenn wir den Intellekt „Substanz“ oder „Individuum“ oder „Ursache“ nennen, so besteht seine Substanzialität, Individualität und Kausalität weder in einer bruchlosen Ausweitung der empirischen Substanzialität, Individualität und Kausalität noch in deren vage bleibender Verneinung; Dietrich verpflichtet sich, den Sinn anzugeben, den diese Termini in einer Philosophie des Intellekts allein erhalten können. So bedeutet „Substanz“ beim Intellekt den Begriff, *conceptus*, den er von seinem Prinzip und damit von seinem eigenen Wesen hat, De vis. beat. 1.2.1.1.7., 2. Dietrich arbeitet an einem Problem, zu dem seit Plotin oder doch seit Johannes Eriugena nichts philosophisch Zusammenhängendes mehr gesagt worden war: an einer *Kategorienlehre der intelligiblen Welt*.

Er sieht und führt in breiten Einzeluntersuchungen aus, daß wir auch nicht *zwei* Arten von Substanzialität, Individualität und Kausalität *nebeneinander* bestehen lassen können; folglich müssen Substanzialität, Individualität und Kausalität ebenso wie alle anderen Kategorien bei ihrem empirischen Gebrauch dem nicht länger dinganalog konzipierten Intellekt entspringen⁸⁾. Um den Intellekt, seine Tätigkeit und seine Produkte von allem Naturhaften zu unterscheiden und zugleich als das Wesentliche in allen Naturdingen kenntlich zu machen, führt Dietrich den Terminus *ens conceptionale* ein. Der Intellekt als wesenhafte Energie, als andersgearteter Ursprung aller gedanklichen Bestimmungen der empirischen Welt, nicht als bloß jenseitiges Geistwesen, sondern als der Geist des Menschen – dieser Intellekt wird zu recht dem transzendentallogischen Begriff des „Bewußtseins“ angenähert.

Im Intellekt *als ens conceptionale*, im menschlichen Bewußtsein als Bewußtsein, ist kein toter Stoff, kein bloßes Substrat, keine der Vorstellung linearer Kausalität verwandte Passivität. Die Unterscheidung von Substanz und Akzidens, wie sie in der Dingsphäre heimisch ist, findet bei ihm keine Anwendung: Seine *operatio* ist seine *essentia*. Wenn *Unterschiede* in ihn fallen, so ist auch bei ihrer Analyse nicht von dinghafter Verschiedenheit, sondern von der in sich bewegten, relationalen Lebendigkeit des Bewußtseins auszugehen. Quantitäten im Intellekt gehören, wie Dietrich, De vis. beat. 1.1.1.1., 4 ausdrücklich feststellt, zur Kategorie

⁸⁾ Besonders in seinem Traktat *De origine rerum praedicamentaliū*. Vgl. dazu meinen in Anm. 2 genannten Aufsatz.

der Qualität. In ihm kann nach Dietrich etwas zugleich Substanz *und* relativ sein, De vis. beat. 1.1.1.3.1., 1, was nach der bei Thomas von Aquin geltenden aristotelischen Kategorienlehre sinnlos ist, da nach ihr die Relation akzidenteller Natur sein muß. Nach Dietrich kann es im Intellekt keine akzidentellen Formen geben, De vis. beat. 3.2.4., 12. Der Intellekt steht außerhalb der aristotelischen Kategorien, De vis. beat. 4.3.4., 6. Um das an der Ontologie der Naturdinge entlangtastende Denken zu erschüttern, formuliert Dietrich *Paradoxien des Bewußtseins*: Wenn es überhaupt erkennt, muß es *immer* erkennen; mit derselben Liebe liebt es sich und anderes; mit derselben Einsicht erkennt es sich und anderes, De vis. beat. 1.1.1.3.2., 3, oder – um nur noch zwei Beispiele zu nennen: Seine Individualität besteht darin, von jedem Hier und Jetzt abzusehen; es konstituiert seine Substanz, indem es sich intellektuell intendiert, De vis. beat. 1.1.3., 2.

III.

Eine Revision des Begriffs, den die Menschen von sich selbst haben, verändert in aller Regel das gesamte Gefüge der Grundbegriffe, unter denen sich eine Epoche versteht. So verwandelte auch Dietrichs Intellektbegriff wichtige Motive der griechisch-christlichen Überlieferung. Die Begriffe des Seins und der Natur, der Substanz und der Beziehung, Gottes und der Seele erhielten einen neuen Gesamtzusammenhang. Insbesondere bemühte sich Dietrich, der göttlichen creatio allen Anschein zu nehmen, als taste sie die wesenhafte Tätigkeit des menschlichen Intellekts an; in keinem Augenblick des Erschaffenwerdens ist der menschliche Intellekt nur Objekt. Noch sein Erschaffenwerden *ist* seine Tätigkeit. Auch diese von Dietrich mehrfach hervorgehobene Paradoxie ergibt sich daraus, daß er im schlechthin einfachen Intellekt keine Substratschicht rein kreatürlich empfangenen Seins kennt, auf der die Tätigkeit des Menschen dann akzidentell verändernd aufbaute; daher ist das Begründetwerden des Intellekts dessen eigene Tätigkeit; sein Erkennen ist die Begründung seines Seins, nicht mehr dessen Abbildung, nicht mehr dessen akzidentelle Entfaltung.

Die Gesamtkonzeption des Verhältnisses von Gott und Mensch mußte sich dadurch im Sinne eines Abbaus von Heteronomie verändern, ohne dabei an Realität zu verlieren. Der Traktat De visione beatifica setzt an dieser Stelle ein, indem er die Konsequenzen bezeichnet, die sich aus der Intellekttheorie für die denkende Erfassung der Beseligung des Menschen ergeben. Alle Vorstellungen von einer mehr äußerlichen Vermittlung, die passiv aufzunehmen wäre, fallen dahin. Grundzüge einer Religionsphilosophie deuten sich an, die auf der wesenhaften Aktualität des Bewußtseins aufbaut und die daher das christliche Leben nicht mehr als die ergänzungsweise Zusatzausstattung der Menschennatur mit gnadenhaft-zufällig verteilten Privilegien versteht, obwohl Dietrich deren Möglichkeit nicht bestreitet, wie De int. II 22, 2 zeigt.

Die Bedeutung der Schriften Dietrichs liegt auch darin, daß sich in ihnen auf hohem argumentativem Niveau eine Selbstrevision der europäischen Philoso-

phie vollzieht: Der „moderne“ Begriff einer nicht bloß empirischen Subjektivität setzt sich an die Rangstelle ein, die in der schularistotelischen Tradition der Substanz zukam. Daß die Substantialität der Naturdinge weder verdrängt noch abgewertet, sondern in ihrer Erkennbarkeit begründet wird, liegt im Sinne dieses Unterfangens. Bei ihm konnte Dietrich an die aristotelischen Nustheoreme und an die intellectus-agens-Lehre anknüpfen, aber dazu mußte auch der Begriff der *essentia* gegen seine Depotenzierung durch die Realdistinktion des Thomas von Aquin wiedergewonnen und mit der Tätigkeit des Intellekts verbunden gedacht werden: Der tätige Intellekt des Menschen ist das Exemplar des Seienden als Seienden; aber die Philosophie seiner Zeit blickt nach Dietrichs Urteil entweder gar nicht oder nicht mit adäquaten Verständnisweisen auf dieses Urbild und kann auch dessen sich nicht denkend vergewissern, was in der philosophischen Tradition an Theorie des Bewußtseins bereits erreicht war. Wollte man dies geltend machen, so mußte die neue Intellekttheorie nicht nur die philosophische Theologie verändern; sie mußte auch die Ontologie transformieren – im Sinne einer Philosophie des Geistes, die zugleich die Grundlagen legt zu einer methodisch-zusammenhängenden Erforschung der sichtbaren Natur. Die künftige Forschung wird den inneren Zusammenhang aufzusuchen haben zwischen Dietrichs spekulativer Intellekttheorie und seinem aktiven Interesse an den Erfahrungswissenschaften, insbesondere an der Optik, in der er nach dem Urteil der Historiker der Naturwissenschaft Bahnbrechendes geleistet hat ⁹⁾.

Vor allem ergab sich für Dietrich ein neuer Begriff der *Erkenntnis*. Daß die reale Welt nach *genera* und *species* geordnet sei und damit dem definitorischen Verfahren des Erkennens entspreche, war seit den Spätdialogen Platons eine allgemeine Voraussetzung der europäischen Philosophie. Dietrich fragt nach dem Grund dieser Entsprechung und findet ihn in der Tätigkeit des menschlichen Intellekts. Er kann intellektuelle Erkenntnis nicht länger als das Abbilden eines extramental Vorhandenen verstehen. In *De intellectu* fragt er sich, welchen Sinn es haben könne, von einer Sache zu sprechen, die „außerhalb“ des Erkennenden sein soll; in *De origine rerum praedicamentali* analysiert er eingehend die konstitutive Funktion des theoretischen Denkens des Menschen. Danach bewirkt der menschliche Intellekt erkennend die Seiendheit, *entitas*, der Dinge, sofern sie ein Was sind und ein *quiditatives* Sein haben, und Dietrich fügt hinzu, daß diese Konstitutionsleistung die Seienden als ganze konstituiere, denn die universale Wesenheit bestimmt das individuelle Naturding ganz: Das Ding, in seiner *quiditas* konstituiert, *ist* das Ding als dieses Ding im Relationsgeflecht seiner Bestimmungen. In dieser Theorie Dietrichs erhalten die im aristotelischen *Opus* eingesprengten Sätze über den Nus eine systematisch strenge Entfaltung. Dietrich drängt den Primat der sog. Außenwelt zurück, der das europäische Denken vor allem seit der Stoa weitgehend bestimmt hatte und den auch Thomas von Aquin mit seiner Lehre vom *intellectus agens* nicht durchgreifend korrigiert hatte. Dem Naturfor-

⁹⁾ Vgl. J. Würschmidt, Dietrich von Freiberg. Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke. *Baeumkers Beiträge* XII 5–6 (1914).

scher Dietrich ist die sichtbare Welt darüber gerade nicht belanglos geworden. Wenn die Intelligibilität der Welt nicht von den Dingen her begreiflich gemacht werden kann, dann müssen wir es, meint Dietrich, einmal vom Intellekt her versuchen. Bei allen Unterschieden im Detail und im historischen Kontext verbindet diese „kopernikanische Wende“ Dietrich mit Kant. In einer Zeit, in der die Erforschung des Mittelalters darauf angelegt war, im Mittelalter Argumente für einen erkenntnistheoretischen Realismus zu suchen, mit denen man den „modernen Idealismus“ besiegen wollte, lag es nahe, Dietrichs Philosophie – nicht ebenso seine Naturwissenschaft – zu ignorieren; heute ist das Vorkommen selbständig entwickelter transzendentalphilosophischer Motive bei einem Denker des Mittelalters nicht nur ein weiterer Beleg für die Kontinuität der Problemgeschichte von Platon bis Kant, sondern auch ein Hinweis darauf, daß die Tradition vor Dietrich die Konformität von Wirklichkeit und Intellekt zwar immer beansprucht und programmatisch ausgesprochen, aber nicht aus dem Wesen der Erkenntnis zusammenhängend gerechtfertigt hatte. In systematischer Hinsicht ist es bemerkenswert, daß Dietrich die in der Tradition vorausgesetzte und allenfalls theologisch begründete Erkennbarkeit der Welt nicht anders glaubte kritisch begründen zu können als durch den Rückgriff auf die Konstitutionsleistung des menschlichen Intellekts, dessen Produktivität aufgrund der neuen Konzeption von creatio nicht in Konkurrenz zur göttlichen Allverursachung steht. Eine Philosophie, welche die Konstitutionsleistung des menschlichen Intellekts unter Vermeidung der kantischen Distinktion von Ding an sich und Erscheinung thematisiert und mit einer eigentümlich gewendeten philosophischen Theologie verknüpft, verdient nicht nur im Hinblick auf Kant und den Deutschen Idealismus historisches und systematisches Interesse.

IV.

Die Edition der Werke Dietrichs verspricht eine Erweiterung unserer Kenntnisse der Ideengeschichte des späten 13. und frühen 14. Jahrhunderts. Mehrere Traditionsstränge treten in neues Licht:

1. Das Werk Dietrichs illustriert eine bedeutende Phase der *Proklos-Rezeption* in der durch den Aristotelismus geprägten Schulkultur des endenden 13. Jahrhunderts¹⁰⁾. Es bestimmt Dietrichs geschichtlichen Standort, daß er – immer als Aristoteliker unter Aristotelikern argumentierend – die Identität der Nustheorie des *Aristoteles*, der auf Plotin basierenden Intellectusspekulation des *Proklos* und der mens-Lehre *Augustins* erweisen will und den so gefaßten menschlichen Intellekt in das Emanationsverfahren einfügt, wie er es vom *Liber de causis* und aus Avicenna kennt. Das Emanationssystem braucht Dietrich, um die selbständige Produktivität des Intellekts mit der Erstursächlichkeit Gottes

¹⁰⁾ Dazu vgl. R. Klibansky, Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-historische Klasse 1928/29 (Heidelberg 1929); W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus (Frankfurt 1972).

vereinen, also die christliche Vorstellung von göttlicher Allmacht mit der Autonomie des Bewußtseins verbinden zu können. Dazu wiederum mußte er das Weltmodell des Liber de causis und Avicennas als eine legitime Interpretation des Gedankens der creatio gegen Thomas von Aquin verteidigen.

2. Die Nustheoreme des Aristoteles sind so knapp gehalten und stehen in einem so schwer zu durchschauenden Zusammenhang mit dem Gesamtwerk des Aristoteles, daß sie eines Kommentars bedürfen, um geschichtliche Bewegung zu erzeugen. Die Rolle des Kommentators hatte im 13. Jahrhundert *Averroes*. Dietrichs Position ist zu verstehen als der Versuch, soviel von der averroistischen Interpretation des menschlichen Intellekts beizubehalten, wie dies nach den Argumenten Alberts und Thomas' noch sinnvoll möglich war. Dietrich lehnt wie Albert und Thomas die averroistische These von der Einheit des Intellekts ab, aber seine Distanzierung von Averroes erfolgt differenzierter als bei Thomas. Der menschliche Intellekt ist nach Dietrich so ein Eines und so produktiv wie der *eine* Intellekt des Averroes, und er ist individuell wie der intellectus agens des Thomas von Aquin, aber der Terminus „individuell“ nimmt bei Dietrich eine andere Bedeutung an als bei Thomas. Dadurch kommt Dietrich näher an Albert zu stehen, mit dem er überdies das aktive Interesse an Naturforschung teilt. Das Studium der Werke Dietrichs wird daher die Ideenentwicklung der *deutschen Alberterschule*¹¹⁾ wesentlich erhellen und ein wichtiges Stadium der Auseinandersetzung mit der arabischen Philosophie und Naturwissenschaft illustrieren.

V.

3. Dieses Stadium ist auch durch die Auseinandersetzung mit *Thomas von Aquin* bestimmt. Dietrich will zeigen, daß die Lösungen des Thomas von Aquin nicht die einzige Form der Auseinandersetzung mit der arabischen Tradition sind, die argumentativ möglich und dem christlichen Denken angemessen ist. Dabei setzt Dietrich die Linie Albert – Thomas insofern fort, als er deren Standard an Aristoteleskenntnis und an präziser Argumentation weiterentwickelt. In Einzelfragen geht er in der von Thomas eingeschlagenen Richtung weiter. Daß der intellectus agens jedem Denkenden innerlich, nicht jenseitig sei, betont er wie Thomas. Innerlich jedoch ist bei Dietrich – anders als bei Thomas – das immer aktuell erkennende Denken in seiner Einheit, Einfachheit und Einzigkeit. In der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Wille und Intellekt steht er auf der Seite des Thomas; gegen Thomas radikalisiert er dessen Lehre, daß die göttliche Erschaffung die Eigentätigkeit der Geschöpfe ermöglichen, nicht beschränken solle, De int. II 1, 4; wie Thomas von Aquin geht er – abweichend von der Tradition des dionysischen Neuplatonismus und im Anschluß an Avicenna – davon

¹¹⁾ P. Mazzarella, a.a.O. S. XV, sieht die geschichtliche Bedeutung Dietrichs fast zu ausschließlich in diesem Zusammenhang. Nach ihm liegt das geschichtlich Eigentümliche Dietrichs darin, daß er die bei Albert verstreuten neuplatonischen Motive zu systematischer Kohärenz gebracht habe.

aus, daß „ens“ der erste Inhalt aller intentiones sei; gegen Thomas identifiziert er mit Berufung auf Augustin und Boethius das esse mit der essentia, z. B. *De vis. beat.* 3.2.9.4., 4. Wie Thomas knüpft er an das aristotelische Motiv an, daß alles Wirkliche um des Wirkens willen da sei; über Thomas hinausgehend und gegen Thomas gewendet, bestimmt er – Leibniz vorwegnehmend – den Begriff der Substanz und des Akzidens von der Tätigkeit her; man muß bei Dietrich von einer Dynamisierung der gesamten Weltansicht sprechen.

In allen wichtigen Fragen hat Dietrich die Argumente des Thomas ständig vor Augen. Aufs ganze gesehen enthalten Dietrichs Schriften aber eine ausgearbeitete antithomistische Metaphysik mit ständiger Berücksichtigung des Aquinaten, der nachweisbar spätestens seit 1309, also schon zu Lebzeiten Dietrichs als offizieller Lehrer des Dominikanerordens durchgesetzt werden sollte; das Generalkapitel der Dominikaner vom Mai 1309 beschloß, daß hartnäckige Abweichungen von der Lehre des Aquinaten exemplarisch bestraft werden sollten¹²⁾. Dietrich polemisiert ständig gegen die *communiter loquentes*, und darunter versteht er – wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorwiegend – die Anhänger des Thomas¹³⁾. Da manche Autoren die antithomistische Polemik bei Dietrich, die für seine ideengeschichtliche Stellung charakteristisch ist, eher abzuschwächen geneigt sind¹⁴⁾, seien einige wichtige Differenzen Dietrichs zu Thomas zusammengestellt:

a) Für Thomas war die Unterscheidung von *ens naturae* einerseits, *ens rationis* andererseits erschöpfend; die Einführung des *ens conceptionale*, das auf keine Seite dieser thomasischen Distinktion gehört – vgl. besonders *De vis. beat.* 3.2.9.1., 6 und 3.2.9.6. sowie *De int.* I 2, 3 und II 3, 2 – stellt einen Bruch mit Thomas dar; mit der ihm eigenen Deutlichkeit sagt Dietrich, daß er unter dem *ens conceptionale* nicht bloße Gedankendinge versteht, *De vis. beat.* 4.3.1., 1: *in quo volo includi etiam entia intellectualia, quorum entitas est per se in universitate entium.* Vgl. *ib.* 4.3.2., 2.

b) Thomas von Aquin hatte gelehrt, ein Intellekt, der alles durch seine eigene Wesenheit erkenne, müsse immateriell alle Inhalte in sich tragen; er hatte daraus geschlossen, der menschliche Intellekt erkenne nicht *per essentiam*, I 84, 2. Dietrichs Intellekttheorie basiert darauf, daß der Obersatz des Thomas richtig, seine Folgerung aber falsch sei. Nach ihm erkennt der tätige Intellekt sich selbst und alles andere durch die eigene Wesenheit, *De vis. beat.* 1.1.5. Er ist dazu imstande, denn er ist durch seine Wesenheit *exemplar totius entis in eo, quod ens*. Er ist denn auch bei Dietrich nicht mehr wie bei Thomas eine *potentia modum accidentis habens in subiecta anima*, *De vis. beat.* 1.1.8., 6. Das ideengeschichtlich Charakteristische an Dietrichs Theorie des Intellekts ist die methodisch reflektierte Herauslösung des Intellekts aus dem Gefüge der Potenzen als der Na-

¹²⁾ H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 2 (Paris 1891) n. 676 p. 138; vgl. n. 704 p. 166; n. 717 p. 173.

¹³⁾ Vgl. R. D. Tétréau, *The agent intellect in Meister Dietrich of Freiberg: Study and Text*, Diss. (masch.) Toronto 1966, S. 4–9.

¹⁴⁾ W. A. Wallace, a.a.O., bes. S. 19, Anm. 1.

turausstattung der „Seele“. Dies war nur möglich aufgrund der unter a) genannten Distinktion. Sie erlaubt und fordert es, die Phänomene des Bewußtseins zugleich auch als Naturvorgang zu analysieren.

c) Der tätige Intellekt ist bei Dietrich nicht wie bei Thomas ein *aliquid inhaerens animae*, I 79, 4; er ist *principium causale animae intrinsecum*, De int. II 2 und II 7–10. Diese These zusammen mit den zuvorgenannten bildet die Grundlage des Systems bei Dietrich; die Polemik gegen Thomas ist nicht peripher. Im Hinblick auf De vis. beat. 3.1., 7 kann man wohl sagen: Dietrich wirft Thomas vor, aus unnötigen theologischen Bedenklichkeiten die Intellektlehre aller bedeutenden bisherigen Philosophen bis zur Banalität, ja bis zur Lächerlichkeit heruntergebracht zu haben.

d) Nach Dietrich wird Gott als das Prinzip des Intellekts der Natur und dem Begriff nach „früher“ erkannt als andere Objekte, De vis. beat. 1.3.3., 11. Diese These hatte Thomas I 88, 3 mit dem Hinweis verworfen, die Wesenheiten der Körperdinge seien für uns das Ersterkannte. Für Dietrich konstituiert sich in der Erkenntnis seines Prinzips erst das Sein des Intellekts. In De int. II 38, 1, stellt er klar, daß die Erkenntnis Gottes dem Range, nicht der Zeit nach „früher“ sei, da das Wesen des Intellekts die Erkenntnis seines Prinzips sei, die Erkenntnis aber nichts anderes als die Gesamtheit der Seienden: Das Prinzip des Intellekts, sein Wesen und die Gesamtheit der Seienden sind das *eine* Objekt des Intellekts, *sind* der Intellekt.

e) Bei Thomas ist der *intellectus agens* ausdrücklich nicht das Objekt des *intellectus possibilis*, I 79, 4 ad 3; bei Dietrich muß er es der ganzen Anlage des Systems nach sein, De vis. beat. 1.2.2.4.2., 2 und De int. III 36. Denn Dietrich muß das Verhältnis von *intellectus agens* und *intellectus possibilis* auffassen als ein bewußtes, erkanntes Verhältnis. Nach Dietrich macht es den wesentlichen Unterschied von sinnlicher und intellektueller Erkenntnis aus, daß die Sinne auf ein anderes, die Einsicht dagegen wesentlich auf sich selbst tendiert, da sie *durch sich* erkennt, De vis. beat. 3.2.9.6. Vgl. De vis. beat. 1.1.3.1., 2 bis 1.1.3.1., 3. Höhnisch weist Dietrich die abschwächende Auslegung zurück, die Thomas, I 79, 4 ad 2, von dem Satz des Aristoteles gibt, der Nus denke „immer“, De vis. beat. 1.1.2.3., 1; sie verletzt die wesenhafte Aktivität des Intellekts, vgl. ib. 1.1.2.4., 1. Dies ist auch das Motiv, aus dem heraus Dietrich die These des Thomas in CG 3, 34 und 3, 53 ablehnt, die beseligende Verbindung des Menschen mit Gott geschehe durch den *intellectus possibilis*, De vis. beat. 3.

f) Dietrich kritisiert die thomasische Kritik am Emanationsschema des Proklos und des Avicenna; gerade in ihm werde die Allmacht Gottes, wie Thomas es fordere, als Begründung der Eigentätigkeit anerkannt, De int. II 1, 4; I 10 bis 11.

g) Gegen Thomas gewendet ist Dietrichs These von der Seinslosigkeit des Akzidens, De int. III 16, 4 u. ö. Von Dietrich her gesehen hat Thomas, indem er die Möglichkeit einer akzidenslosen Substanz einräumte, die aristotelisch-averroistische Ontologie des Akzidens aus theologischen Motiven abgeschwächt.

h) Auch Thomas von Aquin betont gelegentlich, die Welt der Geistwesen verhalte sich gewissermaßen gegensätzlich zu der der Körperdinge, CG 3, 58.

Dietrich forciert dieses Motiv. Es ist dem Geist nach antithomistisch, wenn er erklärt, die Grundbegriffe der allgemeinen Ontologie wie universale, particulare, actus, potentia bedürften einer Umkehrung, wenn wir von den Körperdingen herkommend vom Intellekt sprechen, De int. II 14, 2; vgl. De vis. beat. 3.2.9.1., 5–8 und 3.2.9.6., 6.

i) Dem Geist und dem Buchstaben nach antithomistisch ist die Erklärung, die Dietrich von dem aristotelischen Grundsatz gibt, das intelligere sei ein gewisses pati, De int. I 2, 3 und I 7, 3. Dietrich schränkt ihn ein auf den intellectus possibilis, sofern er ein ens naturae ist; sofern der intellectus possibilis zum ordo entium conceptionalium gehört, ist auch er ein aktives Prinzip, sein „Leiden“ oder – anders gefaßt – sein Hervorgehen aus seinem Grund ist nicht ein Bestimmwerden durch ein Naturding als Naturding, sondern ist seine erkennende Tätigkeit, De int. III 36.

j) Antithomistisch und ausdrücklich den communiter loquentes entgegengestellt ist die erneute Rechtfertigung der These Augustins von der selbständigen Tätigkeit der „Seele“ bereits in der Sinneserkenntnis, De int. II 3, 3.

k) Dietrich kritisiert die thomatische Konzeption des Individuationsprinzips, De int. II 26, 1 und sucht – über Thomas bewußt hinausgehend – einen Begriff von immaterieller Individualität, De int. II 14–18 und III 9.

VI.

Schon die Tatsache ist instruktiv, daß am Ende des 13. Jahrhunderts im Dominikanerorden eine ausgeführte Philosophie vorliegt, die zwar auf der durch Albert und Thomas durchgesetzten Aristotelesrezeption aufbaut, aber in wesentlichen Rücksichten sich gegen Thomas wendet. Die vielfach noch nachwirkende Ansicht von der Einheitlichkeit der Scholastik wird damit nochmals widerlegt. Wichtiger ist, daß wir mit den Schriften Dietrichs einen Schlüssel haben zum Werk *Meister Eckharts*. Daß es einen biographischen Zusammenhang Eckharts mit seinem etwas älteren Ordensgenossen Dietrich gab, hat Josef Koch in seinen Studien zum Leben Eckharts gezeigt, ohne auf das ideengeschichtliche Problem, das damit gestellt ist, näher einzugehen ¹⁵). Nun ist es aber möglich, eine Reihe wichtiger Thesen Eckharts, die in der Isolierung von ihrem geschichtlichen Kontext „mystisch“ erscheinen, durch den Rückgriff auf Dietrichs detaillierte theoretische Analyse dem Verständnis näherzubringen. Auch hier stehen wir durch die Edition der Opera Dietrichs vor einem neuen Anfang. Um dies ein wenig zu verdeutlichen, möchte ich einige Argumente nennen, die die bereits von Denifle ¹⁶)

¹⁵) J. Koch, Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts, I. Teil, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 29 (1959) 15.

¹⁶) H. Denifle, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (Berlin 1886) 421.

geäußerte, aber von Tétreau, a.a.O. S. 133, zurückgewiesene Ansicht, Eckhart¹⁷⁾ sei der Schüler Dietrichs, mit neuen Gründen stützen:

a) Für die Theorie des Intellekts bei Thomas von Aquin ist es charakteristisch, daß der Intellekt zwar als immateriell, aber als das unterste Glied der Welt intelligibler Wesen angesehen wird. Die Theorie des menschlichen Erkennens geht bei Thomas davon aus, daß kein erschaffener Intellekt sich bezüglich des Seienden im ganzen als Akt verhalten kann, I 79, 2. Obwohl Thomas hervorhebt, daß das Intelligible bezüglich der sinnlichen Dinge nicht in *rerum natura* existiert und erst durch den *intellectus agens* dazu gemacht werden muß, sieht er den menschlichen Intellekt wesentlich als passive Potenz. Dietrich bricht mit dieser Konzeption und wahrt die Kreatürlichkeit auf einem anderen Wege. Er sucht den Nachweis zu erbringen, daß der immer aktuell erkennende Intellekt der Intellekt des Menschen in seiner Endlichkeit ist.

Nach Dietrich geht der tätige menschliche Intellekt nicht wie die übrigen Dinge aufgrund einer spezifisch bestimmten und damit begrenzten *ratio* aus dem Prinzip hervor; er ist *ad imaginem* geschaffen, und das heißt, er repräsentiert das uneingeschränkte Wesen des göttlichen Intellekts, nicht nur eine seiner determinierten Ideen, *De vis. beat.* 1.1.1., 1–3; *De vis. beat.* 1.2.; *De int.* II 32. Diese sehr charakteristische geistphilosophische Auslegung des biblischen Berichts von der Erschaffung des Menschen nach Gottes Bilde teilt auch Eckhart, *In Gen.* I n. 115 LW I 270–271; *In Joh.* 549; vgl. *Predigt 24 DW* I 415, 11ff. Der Art des Hervorgangs entspricht die Rückkehr des Intellekts zu seinem Prinzip; sie geschieht *absque medio*, *In Gen.* II n. 146 LW I 615, 4, „*sunder mittel*“, *DW* I 250, 18, d.h. ohne das Dazwischentreten von Mittelwesen aus der himmlischen oder kirchlichen Hierarchie des Dionysius und ohne die zusätzlichen, akzidentellen Ausstattungen der geistigen Potenzen des Menschen wie bei Thomas von Aquin, also so, wie in Dietrichs Traktat *De visione beatifica*, der gleich zu Beginn die an Hierarchien orientierte *ordo*-Vorstellung des Dionysius dahin uminterpretiert, daß das Höchste im Menschen sich *unmittelbar* zu seinem Prinzip zurückwendet. Die Einsicht in diese unmittelbare Umkehr ist die *visio beatifica*¹⁸⁾.

b) Mit der These von der abbildlichen Unendlichkeit des menschlichen Intellekts, welche die göttliche Wesenheit abbilde, ändert sich die gesamte traditionelle Konzeption des Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt. Wie bei Dietrich betrifft dies auch bei Eckhart insbesondere den Prozeß der göttlichen Erschaffung der Geistwesen: Sie gehen nach Eckhart dadurch aus Gott hervor, daß sie Gott anschauen, *Pr.* 10 *DW* I 173, 7. Innerhalb der thomistischen Ontologie ist diese These sinnlos, denn nach ihr kann die Tätigkeit eines Geschöpfes, die stets in die

¹⁷⁾ Ich möchte an dieser Stelle Herrn Professor Albert Zimmermann und seinen Mitarbeitern am Thomas-Institut der Universität Köln herzlich danken für die Überlassung des vollständigen, noch ungedruckten Lesetextes des Johanneskommentars von Meister Eckhart. Ich zitiere ihn nach den dort eingeführten Textabschnitten. – Die Abkürzung „Théry“ bezieht sich auf G. Théry, *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, in: *Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age* 1 (1926–1927) 129–268.

¹⁸⁾ Vgl. B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, 2.4.

Kategorie des Akzidens gehört, nicht das eigene substantielle Wesen begründen. Von diesem Denken her muß Eckharts Satz „mystisch“ klingen. In Dietrichs Traktaten hingegen finden wir ihn aus der aktualen Natur des Intellekts eingehend begründet, *De vis. beat.* 1.2.1.1.7., 2; *intellectualiter procedens ab ea (sc. essentia divina) et eo capiens suam essentiam, quod intelligit illam summam essentiam*. Der nähere Zusammenhang ist bei Dietrich dieser: Ihm geht es bei der Analyse des Intellekts darum, die Umkehrung der Naturkategorien systematisch durchzuführen, hier die der Kausalität. Dazu gehört, daß der Intellekt nicht wie ein Ding verursacht wird und danach akzidentell tätig wird. Was beim Intellekt „verursachen“ und „verursacht werden“ heißt, das darf nicht von einem allgemeinsten Begriff der Kausalität her deduziert, es muß aus der durchaus aktualen und aktiven Natur des Intellekts selbst gewonnen werden, vgl. bes. *De vis. beat.* 1.1.3., 4. Es ist diese bewußte Formulierung eines philosophischen Problems und seine relativ systematische Bearbeitung, die Eckharts Satz vorausgehen. Wird dieser ideengeschichtliche Zusammenhang verkannt, so liegt es nahe, ihn als „mystisch“ anzusehen, nur weil er unverständlich bleibt.

c) Man hat Eckharts Pariser These, daß in Gott das Erkennen das Fundament des Seins sei, eine entscheidende Rolle bei der Entstehung des modernen Begriffs der Subjektivität zuerkannt¹⁹⁾. Aber sie liegt schon bei Dietrich vor, wenn er das Sein des menschlichen Intellekts durch seine erkennende Tätigkeit begründet sein läßt. Wenn Dietrich am Intellekt *naturalitas* und *entitas* einerseits, die Zugehörigkeit zum *ordo entium conceptionalium* andererseits unterscheidet, *De vis. beat.* 3.2.9.6., 1–6 und 3.2.9.7., 1–7; *De int.* II 3 und I 2.3, um schließlich den *ordo rerum naturae* als vom *ordo entium conceptionalium* begründet zu denken, so dient diese Konstruktion dazu, die These vom Vorrang des Erkennens vor dem Sein mit der aristotelischen These von der Passivität des Erkennens verträglich zu machen. Dietrich insistiert darauf, die bei der Analyse beider ordines verwendeten gemeinsamen Termini – die allgemeinsten Grundbegriffe sowie die Kategorien – dürften nicht über die Eigentümlichkeit der geistigen Tätigkeiten hinwegtäuschen. Wird diese Täuschung aus Prinzipien vermieden, so kann man die allgemeinsten Termini und die Kategorien gefahrlos, d.h. mit dem Bewußtsein ihrer Äquivokationen, für die geistigen Prozesse wiederverwenden. Genau dies gestattet Eckhart in der Pariser *Quaestio: Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere*, n.8., LW V 43. Dietrich hat den bei Eckhart *de facto* vorliegenden gesamten Vorgang – von der Zurückweisung der unkorrigierten Kategorie über ihre geistphilosophische Korrektur zur Wiederverwendung in einem korrigierten Sinn – als methodisch bewußtes Programm der Emanzipation der Geistmetaphysik von der allgemeinen Dingontologie vorgetragen²⁰⁾; Dietrich

¹⁹⁾ W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957) 13.

²⁰⁾ Diese Formulierung gibt den bei Dietrich vorliegenden Befund einseitig wieder. Sie unterbelichtet die Tatsache, daß die Befreiung des Intellekts von den Schemata der Dingontologie die Erkennbarkeit von Dingen begrifflich machen soll. Es soll keine erneute Trennung zwischen Intellekt und Welt ausgesprochen, sondern die Möglichkeit der Gegenstandsregion begründet werden.

thematisiert die Voraussetzungen, die Eckhart ständig macht. Auch Eckhart unterscheidet das *ens naturae* vom *ens conceptionis*, In Joh. n. 515, zit. LW V 51 not. 1; vgl. In Joh. n. 540. Er will das *ens conceptionis* nicht identifiziert sehen mit dem bloßen *ens rationis*; er versteht darunter die *rationes rerum* und deren Erkenntnis, also ein *reales esse intellectuale, spirituale, intellectivum*, Théry 230. Er vermerkt, daß man häufig in Irrtum verfallen sei, weil man von dieser Art Wirklichkeit so gesprochen habe, als handle es sich um Naturdinge. Das *ens cognitivum* begründet das *ens naturale*, wie Eckhart, In Joh. n. 518 ausführt: *ubi primo procedit ens cognitivum, et ab ipso descendit ens extra in rebus naturalibus utpote sub illo et posterius illo. Sic enim, ut dictum est, verum descendit immediate ab uno, bonum autem ab uno mediante vero. Patet hoc manifeste ex libro Procli et De causis, scilicet naturam sive ens naturale esse sub ente cognitivo et illo mediante produci in esse.* Eckhart nennt selbst den ideengeschichtlichen Hintergrund, von dem her die Unterscheidung von *ens naturale* und *ens conceptionale* zu deuten ist; es ist derselbe wie bei Dietrich: Proklos und der Liber de causis. Eckhart unterscheidet in der Quaestio, *Utrum intelligere angeli sit suum esse* n. 7 LW V 52, 16–53, 8 am Intellekt ein Sein als Naturwesen und ein Sein *als* Intellekt, das weder räumlich noch zeitlich noch individuell ist. Bei Dietrich hieß es: Der *intellectus possibilis* ist *als* Natursein partikulär und zählbar, *als* Erkenntnissein ist er es nicht, besser: Er weiß um seine Allgemeinheit, da seine *conceptio*, die er selbst ist, der Grund dieses Gedankens ist, De int. III 9, 1; *als* Naturseiendes ist der Intellekt ein Akzidens, in der Ordnung des *ens conceptionale* ist er *substantia*, De int. III 8, wobei der Begriff der *substantia* in einer der Intellektualwelt eigentümlichen Bedeutung zu fassen ist.

d) Dietrichs Theorie des Intellekts ist darauf konzentriert, die Unvermischtheit und Getrenntheit des Intellekts, von der die Tradition seit Anaxagoras gesprochen hatte, philosophisch zusammenhängend zu entfalten. Was im Intellekt ist, muß in ihm auf intellektuelle, d.h. auf wesenhaft dynamische Weise sein. Dietrich, der jeder rhetorischen Manier abhold ist, entfaltet ein gewisses Pathos der geistigen Unabhängigkeit, wenn er nachweisen will, in welchem Sinne der Intellekt „wahrhaft getrennt“ (*vere separatum*, De vis. beat. 1.1.2.1., 4) ist und daß er sich auf nichts in der äußerlichen Natur stützt, De vis. beat. 1.1.3.1., 2: *Intellectus enim secundum naturam et propriam rationem intellectus in quantum intellectus absolutae quiditatis est, id est in sua quiditate non recipit aliquid alterius naturae ratione suae separationis et impermixtionis.* Eckharts häufige Wendung, der Intellekt habe „mit nichts etwas gemein“, ist nur eine andere Formel für Dietrichs Theorie.

e) Der Intellekt als Intellekt wirkt auch dort, wo naturhaft nichts ist. Die allgemeinen Definitionselemente einer Sache kommen als solche nicht in der Natur vor. Der Intellekt bewirkt sie, wie Dietrich eingehend untersucht; er schafft dabei primäre Realität, nicht nur *entia rationis*. Daß er nicht bloße Gedankendinge konstituiert, drückt Dietrich so aus: Der Intellekt bewirkt *res primae intentionis in aliquo genere praedicamentali*. Dietrich denkt dabei u.a. an die Zeit und

die Relation, De int. I 2, 3; De orig. V 4; Stegmüller 195; De tempore III; Stegmüller 161–166. Dieses Motiv kehrt bei Eckhart mehrfach wieder:

Von der Relation heißt es: *Relatio autem totum suum esse habet ab anima et ut sic est praedicamentum reale*, LW 5, 40. Dieses „ut sic“ ergäbe in der thomistischen Relationstheorie keinen Sinn; Eckhart resümiert knapp Dietrichs Konstitutionstheorie.

In seinem Unterscheiden wirkt der Intellekt dort, wo naturhaft nichts ist. Diese Lehre Dietrichs wiederholt Eckhart in der *Quaestio Parisiensis*, *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* n.7 LW 5, 44 und in der deutschen *Predigt* 9, DW I 151, 11–12: Mit der Kraft des Denkens wirkt die Seele im Nichtsein und folgt darin Gott, der im Nichtsein wirkt.

f) Der Intellekt hat nach Dietrich sein Wesen und seine Individualität darin, daß er sich über das Hier und Jetzt zum schlechthin Seienden erhebt. Er ist definiert durch die aktive Beziehung zum schlechthin Seienden, Einen, Guten, das er als Voraussetzung in sich hat, indem er es auf tätig-hervorbringende Weise in sich voraussetzt. In ihm ist alles auf seine Weise; auch sein Prinzip ist als seine Aktivität die Voraussetzung seiner Tätigkeit. „Schlechthin seiend“, „schlechthin gut“, „schlechthin *eines*“ sind Namen dieses Prinzips.

Das Verhältnis dieses Prinzips zum menschlichen Intellekt wird bei Eckhart in einem ähnlichen Sinne bestimmt; es bildet bei beiden ein zentrales Lehrstück: Dietrich hebt hervor: *entitas* und *bonitas* verhalten sich zum Einzelseienden und Einzelguten nicht so, als füge das Einzelseiende zur *entitas* etwas hinzu oder als falle der allgemeinere Inhalt durch seine Anwesenheit im Definierten von sich ab: *nec ipsum determinabile existens in determinato recedit et cadit a sua propria ratione*, De int. III 21; Zeile 113–114. Die Teilhabe am Seienden, Einen und Guten unterscheidet sich von den typischen Kausalverhältnissen, speziell vom Verhältnis der *causa efficiens* zu ihrem Produkt, dadurch, daß es sich bei ihr um verschiedene *modi essendi* derselben Bestimmung handelt. Identität und Differenz stehen hier grundsätzlich in einem anderen Verhältnis als bei den mehr äußerlichen Kausalbeziehungen, zumal das Empfangen des Seienden, Einen und Guten im Intellekt dessen eigene Tätigkeit ist. Sucht man eine Metapher für die Intimität dieses Partizipierens, so drängt sich das Verhältnis von Bild und Urbild auf. Man könnte aber auch sagen: Das intellektuell Partizipierende wird von der Erstinstanz nicht „gemacht“, sondern es „gebiert“ sie in sich aktiv und setzt sie dabei zugleich als das Grundlegende voraus, indem diese es aus sich „erzeugt“. Der Sinn dieser Metaphern läßt sich weder von ihrer biologischen Bedeutung noch allein von ihrer trinitätstheologischen Verwendung her bestimmen; entscheidend für ihr Verständnis ist der philosophische Zusammenhang der Partizipationstheoreme mit der Adaption der Kategorien an geistige Prozesse. Dietrich kommt in seinen Traktaten ohne die Metapher der „Geburt“ aus; Eckhart betont die grundlegende Bedeutung der Partizipationstheoreme, die er in seinem *Prologus generalis in opus tripartitum* und in seiner Einleitung zum Thesenwerk zusammenfassend behandelt; er erläutert mit dem Bild der „Geburt“ seine nur aus Dietrichs Theorie des Intellekts verständliche Lehre, daß das Licht des Wis-

sens, das unauslöschlich ist, in der vernünftigen Seele aufgenommen wird – nicht ut natura sive ens est in natura, sondern im Intellekt, sofern er Intellekt ist, In Sap. n. 94 LW II 428, 5. Die „Sohnschaft“ ist die tätig-substanzielle Beziehung des Intellekts auf die in ihm selbst dynamisch anwesende entitas, unitas, bonitas; die Metapher von der göttlichen „Vaterschaft“ dient dazu, die philosophische Einsicht zu illustrieren, Gott als Intellekt sei nicht die causa efficiens, forma und finis der Dinge, sondern die negativ bestimmte ratio dieser Kausalitätsarten, In Sap. n. 20 LW II 341, 1–6; Sermo XXV n. 252 LW IV 231; Sermo XXXV n. 359 LW IV 310, 11–12.

Eckhart hat ausdrücklich die effiziente und die finale Kausalität aus der metaphysischen Analyse prinzipiell ausgeschlossen, In Gen. I n. 4 LW I 187, 14ff.; In Gen. II n. 121 LW I 586, 9–11; In Joh. n. 443; auch bei diesem Affront gegen den aristotelischen und thomistischen Metaphysikbegriff konnte er sich auf Dietrich, De origine V 4; Stegmüller 198 stützen.

g) Die Unterscheidung von Vorstellen (imaginatio) und geistiger Einsicht (intellectus) gehört seit Parmenides, Platon und Aristoteles zu den Grundlagen der europäischen Philosophie; sie gilt auch für Thomas von Aquin. Doch erfährt sie bei Eckhart eine Zuspitzung. Eckhart kritisiert in bestimmten philosophischen Theorien eine Anlehnung des Denkens an die Vorstellung. Deren Übergewicht bewirke, daß wir uns selbständige Einzeldinge „denken“, denen allgemeine Bestimmungen sekundär zukommen. Insbesondere wehrt Eckhart es ab, allgemeine geistige Qualitäten als einer Einzelsubstanz inhärierend vorzustellen. Um das vorstellungsgebundene Denken zur Selbstkorrektur zu bewegen, hebt Eckhart hervor: Die Gerechtigkeit ist *nicht* im Gerechten, sondern der Gerechte ist in der Gerechtigkeit, Prol. In op. trip. n. 8 LW I 152; In Sap. n. 41 LW II 362; Théry 169; geistige Qualitäten verhalten sich prinzipiell anders als die vorstellbaren körperlichen Eigenschaften, opposito modo, LW II 363, 5, Sermo VII, 3 n. 62 LW IV 60, 14–61, 5; vgl. Théry 215 art. 9. Auch in diesem entscheidenden Punkt täuscht uns die imaginatio, Prol. in op. trip. n. LW I 152. Die Bemühung, das Schema von Ding und Eigenschaften bei der Analyse des Intellekts denkend zu durchbrechen, ist ein Leitmotiv Dietrichs. Er will den Aristotelikern beweisen, daß Aristoteles diese Denkweise verlassen hat, wenn er vom intellectus agens sprach. Den Zeitgenossen, die sich an Augustin halten möchten, will er zeigen, daß dessen Unsterblichkeitsargumente Scheinbeweise gewesen wären, wenn er jene Denkart geteilt hätte, De vis. beat. 1.1.8., 6. Er will die einsinnig-steigernde Verwendung der Termini der allgemeinen Ontologie ersetzen durch die Entwicklung einer Kategorienlehre der intelligiblen Welt. Er sieht: Eine solche Kategorienlehre und die Aufdeckung der konstitutiven Leistung des menschlichen Denkens wird verhindert durch die Verwechslung von Vorstellen und Denken. Er bemüht sich um eindeutige Unterscheidungskriterien zwischen beiden und nennt folgende:

Die Vorstellungskraft kann zwar von einem Ding alle Eigenschaften entfernen und sich die Substanz als letzten, leeren Träger dieser Eigenschaften vorstel-

len; doch das eigentliche Allgemeine in seinem synthetisch-relationalen Charakter erfasse nur das Denken, De int. III 27+28.

Weiterhin: Die *Vorstellung* erfährt das Objekt als *gegeben*; das *Denken* macht sein Objekt erst zum Objekt und kann daher von ihm keine affizierende Kausalität erfahren, De orig. V 2; Stegmüller 181 und V 4; 197. Das heißt: Die Vorstellung von der Substanz hat punktuellen Charakter; das Denken des allgemeinen Wesens hat satzhaft-ganzheitlichen Sinn, nullum incomplexum in quantum huiusmodi potest esse obiectum intellectus, De int. III 17, 1; Zeile 73–74. Geistige Einsicht erfolgt durch ein Synthetisieren, nicht durch bloßes Repetieren von Definitionselementen, De int. III 28; De orig. V 2; Stegmüller 182.

h) Eckhart betont schärfer als Thomas von Aquin die ontologische Abhängigkeit des Akzidens von der Substanz. Von Thomas abweichend, deutet er sie als *Seinslosigkeit des Akzidens*, Quaestio: Utrum in deo sit idem esse et intelligere n. 11 LW V 47, 1–13. Diese Abweichung ist umso bedeutungsvoller, als das Verhältnis des Akzidens zur Substanz als Modell der Analogie zwischen Geschöpfen und Gott dient. Sie wurde, wie das Soester Dokument beweist, als anstößig empfunden, Théry 168 und 192.

Auch mit ihr folgt Eckhart den ausgearbeiteteren Überlegungen Dietrichs. Dessen Traktat De accidentibus ist fast ganz diesem Problem gewidmet, Wallace, 306–324. Auch in den Schriften De quidditatibus entium c. 9–13; Maurer 198ff., De tempore; Stegmüller 180ff. und De int. III 16 will Dietrich in eingehender Argumentation die averroistische Lehre von der Wesenslosigkeit des Akzidens gegen Thomas von Aquin wiederherstellen.

VII.

Die bislang genannten Konvergenzen sollen erläutern, was wir von einer Ausgabe der Werke Dietrichs erwarten können; sie sollen die zu einem Gemeinplatz gewordene Unterscheidung von „Scholastik“ und „Mystik“ als ungeschichtlich aufdecken; sie sollen aber nicht völlige Übereinstimmung zwischen Dietrich und Eckhart suggerieren. Deren intellektuelle Physiognomie zeigt deutliche Unterschiede: Dietrichs penetrante Subtilität spitzt die tradierten Probleme auf wenige, lösbare Punkte zu: Eckhart arbeitet an unausführbar großen Projekten. Summen schreiben beide nicht mehr; doch vermeidet Dietrich jede überblickartige Darstellung wie Eckharts Prolog zum Opus tripartitum, wie ihm auch Eckharts Lust an rhetorischer Radikalität fremd ist. Bei Dietrich scheint das Interesse an Problemen der Lebensführung wesentlich geringer zu sein als bei Eckhart. Dietrich schreibt keine Bibelkommentare wie Eckhart; Eckhart verfaßt keine naturwissenschaftlichen Traktate wie Dietrich, auch wenn er mit Moses Maimonides die Genesis als naturwissenschaftliches Buch versteht. Sie verhalten sich verschieden zu den von ihnen zitierten Autoritäten: Dietrich vernimmt sie sorgfältiger zur Sache, diskutiert eingehender ihren Textzusammenhang; er zeigt philologischen Ehrgeiz, wenn es darum geht, Augugstins Theorie der mens von schularistotelischen Ab-

schwächungen zu befreien und ihren Zusammenklang mit Aristoteles' Lehre vom Nus zu erweisen. In Eckharts erhaltenen Texten wird Dietrichs ständige Auseinandersetzung mit Thomas nicht fortgesetzt; er nutzt aber Dietrichs Resultate. Auch das Verhältnis von Glauben und Wissen scheinen beide Denker verschieden zu bestimmen: Dietrich dürfte es mehr um ihre methodische Trennung, Eckhart mehr um ihre konsequente Vereinheitlichung gehen. Doch bedürfen alle diese Probleme noch näherer Untersuchung. Meine Liste von Konvergenzpunkten sollte nur beweisen: Die Werke Dietrichs gehören zum historischen Kontext Eckharts, sei's in Übereinstimmung, sei's in Abweichung. Es ist auch möglich, daß Eckhart auf Dietrich zurückgewirkt hat, und gewiß haben beide aus dem gemeinsamen Fundus der Albertschule geschöpft. Die Edition der Opera Dietrichs verspricht jedenfalls neue Erkenntnisse zur Ideengeschichte des ausgehenden 13. und des beginnenden 14. Jahrhunderts.

Für den Außenstehenden scheint dies eine bloße Komplettierung unseres Wissens von einer abgelegenen Epoche zu sein. Aber vieles deutet darauf hin, daß gerade in jenen Jahrzehnten Konzeptionen des Menschen, der Welt, der Wissenschaften und der Religion entwickelt worden sind, die zwar in Zwischenzeiten verdrängt, aber nicht mehr im ganzen zurückgenommen werden konnten. Die Texte Dietrichs beweisen, daß diese Konzeptionen nicht zuerst in „mystischer“ Verhüllung oder „theologischer“ Einkleidung vorlagen, um dann – wie es bestimmte geschichtsphilosophische Konstruktionen fordern – allmählich „säkularisiert“ zu werden; sie sind bei Dietrich streng immanent philosophisch entwickelt; sie haben allerdings konkrete Konsequenzen, die dazu drängen, sie auch vereinfacht in der Volkssprache vorzutragen.