

KURT FLASCH

Studien zu
Meister Eckhart



VITTORIO KLOSTERMANN

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2022

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier ISO 9706

Satz: Marion Juhas, Frankfurt am Main

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-465-03340-0

INHALT

Vorrede	7
---------	---

Zwei Eckhartfunde und ihre Bedeutung

1. Die Intention Meister Eckharts	21
2. Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens?	53

Dietrich und Eckhart im Kontext

3. Einleitung zu Dietrich von Freiberg: Opera Omnia. Band 1.	85
4. Thomas von Aquino – Dietrich von Freiberg – Meister Eckhart	107
5. Berthold von Moosburg, Expositio super Elementationem theologicam Procli	191

Imago

6. Procedere ut imago	225
7. Converti ut imago	239

Eckhart ohne Mystik?

8. Meister Eckhart und die „Deutsche Mystik“. Zur Kritik eines historiographischen Schemas	261
--	-----

Interpretationen

9. Meister Eckhart: <i>Expositio sancti Evangelii secundum Ioannem</i>	287
10. Predigt 52: ‚Beati pauperes spiritu‘	305
11. Deutsche Predigt 6: ‚Iusti vivent in aeternum‘	333
12. Deutsche Predigt 39: ‚Iustus in perpetuum vivet‘	353
13. Predigt 9: ‚Quasi Stella matutina‘	369

Weiterarbeit

14. Von Averroes zu Meister Eckhart	395
15. Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart – Denker des christlichen Selbstbewußtseins	411
16. Vorstudie zu Eckharts Prozessen	425
Dank	535
Register	537
Bibliographische Nachweise	547

VORREDE

I. Drei Motive

Dieser Band dokumentiert Studien über Eckhart, die ich seit 1968 verfaßt und seit 1972 veröffentlicht habe. Hinzu kommen die drei unveröffentlichten Texte Nr. 14 bis Nr. 16. Ich verändere die früheren Aufsätze selbst dort nicht, wo ich durch fremde oder eigene Arbeiten meine Ansicht erweitert oder korrigiert habe. Es geht hier um Dokumentation. Der eine oder andere Text ist an abgelegener Stelle erschienen.

Drei theoretische Impulse haben meine Studien zu Eckhart bestimmt.

1. Ich wollte wissen, wie Eckhart selbst seine Arbeit verstand. Manche Eckhartfreunde, die ich vorfand, neigten zu Herzenergießungen. Untereinander waren sie selten einig. Mich beeindruckte der Dissens der Meinungen über Eckhart.

Als Student im Hauptfach Geschichte (Schwerpunkt Antike und Mittelalter) hatte ich von meinen positivistischen Lehrern – sehr soliden Leuten aus der alten Schule um 1900, hervorragenden Persönlichkeiten – gelernt, bei strittigen Deutungen zuerst einmal empirisch, philologisch nachzusehen, was vielleicht der Autor über Ziel und Methode seiner Arbeit gesagt hat. Das Ergebnis mußte kontrollierbar sein. Ich habe jahrelang in deutschen und lateinischen Texten Eckharts gesucht und fand, Eckhart habe sich mehrfach über seine Absicht geäußert, keiner dieser Texte sei entbehrlich, aber an weithin sichtbarer Stelle, am Beginn seines Johanneskommentars, n. 2 und n. 3, LW III p. 4–5, schreibe er besonders deutlich. Er erkläre dort, es sei seine Intention, in *allen seinen Werken* mit *philosophischen* Argumenten die Wahrheit des christlichen Glaubens zu zeigen. Ich entnahm dem, man solle ihn als Philosophen lesen. Von „Mystik“ sagte er nichts, obwohl das um 1320 ein gängiger und angesehener Titel war. Er erzählt keine privaten Erfahrungen. Er nennt sein Verfahren philosophische Argumentation. Er versichert, Moses, Christus und Aristoteles lehrten dasselbe. Bei

dem unentbehrlichen Herausgeber deutscher Texte Josef Quint hatte ich gelesen, es gehe Eckhart um die fast unmögliche Versprachlichung seiner „Inbrunst numinoser Hochgefühle“. Davon las ich bei Eckhart nichts. Quints sprachlich aufgedunsenes und oft nachgesprochenes Dictum steigerte meine Skepsis gegenüber dieser Sprache und meinen Untersuchungseifer. Eckhart sagt, in allen seinen Werken wolle er auf neue und seltene Weise mit philosophischen Argumenten die Wahrheit des christlichen Glaubens einsichtig machen. Dabei verwechselte er die Wahrheit der Offenbarung weder mit der faktischen Richtigkeit christlicher Geschichtsberichte noch mit dem damaligen Stand der Theologie.

Meine Artikel Nr. 2 und 3 führten eine Reihe bereits ausgewiesener, junger Gelehrter aus der Schweiz, aus Pisa und Paris nach Bochum, ich nenne dankbar Ruedi Imbach, Alain de Libera und Loris Sturlese. Sie stehen heute an der Spitze der internationalen Forschung zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Auch Emilie zum Brunn, François-Xavier Putallaz, Stefano Caroti kamen zu längeren Arbeitsaufenthalten. Wir nahmen Eckharts Methodenprogramm beim Wort, erarbeiteten seinen historischen Kontext, gingen zurück zu Avicenna, Averroes und Moses Maimonides, deren schwer aufzufindende Frühdrucke ich als der wissenschaftliche Leiter des Verlags Minerva (Frankfurt) in den sechziger Jahren nachgedruckt hatte – neben Aegidius Romanus, Johannes von Jandun, Raimundus Lullus, Thomas Bradwardine, *De causa Dei*, Cusanus (Paris 1514), selbst dem Capreolus und vielen anderen. Wir studierten Dietrichs und Eckharts Schüler. Wir haben die Isolierung Eckharts vermieden, in der wir ihn oft behandelt sahen. Wir suchten und analysierten lieber Eckharts Texte, als das unklare Wort „Mystik“ neu zu definieren.

Mich interessierte besonders Eckharts Verhältnis zu Thomas von Aquino, über den ich meine Doktorarbeit geschrieben hatte. Weitere Thomasstudien habe ich mit dem Thomisten Anton Krempel gemacht, dem Verfasser des großen Buches *La doctrine de la relation chez S. Thomas d'Aquin* (Paris 1952). Zwei Jahre lang habe ich jeden Mittwoch nachmittag, wenn in Frankfurt keine Vorlesungen stattfanden, in Königstein mit ihm privat die *Quaestiones disputatae* des Thomas studiert. Das Verhältnis Dietrich – Eckhart – Thomas blieb jahrzehntelang Gesprächsstoff zwischen Ruedi Imbach und mir – in Fribourg, in Straßburg, in Paris und an vielen anderen Orten.

2. Mich störte die eilige und bloß subjektive Verknüpfung Eckharts mit einem beliebig ausgewählten zweiten Autor. Manche Autoren verbanden Eckhart ohne neue Quellenstudien mit den unterschiedlichsten Größen oder Strömungen. Ich dachte, zwei einander fernstehende Autoren seien nicht leichter zu erklären als einer allein. Wohl in der ehrenhaften Bemühung, die Isolation Eckharts zu überwinden, erklärten ihn Lutheraner aus oder gegen Luther, die älteren Katholiken waren gespalten: Die weniger gut Vorbereiteten hielten Eckhart für einen guten Thomisten, die großen Forscher Denifle, Grabmann, Théry und Josef Koch, die Thomas wirklich kannten, nannten ihn mehr oder weniger offen einen Wirrkopf, einen höchst unvollkommenen Thomisten. Andere kombinierten ihn mit Nietzsche, mit Fichte oder dem Buddhismus. Um die grassierende Beliebtheit zu vermeiden, verbanden andere Eckhartdeuter*innen Eckhart am liebsten mit einer Autorin, die sie zur Großgruppe der „Mystiker“ zählten, z. B. mit Hildegard von Bingen oder Mechtild von Magdeburg. Das kam mir methodisch falsch vor. Ich wollte näher und mit nachweisbarem Ergebnis an Eckhart herankommen. Gab es vielleicht einen „scholastischen“ Zeitgenossen in seiner physischen und gesellschaftlichen Nähe, mit dem er nicht bloß vermuthungsweise zu assoziieren war? Thomas von Aquino war Eckharts verborgener Ursprung nicht. Wir revidierten unser Bild von Thomas, der in der Generation vor uns isoliert, kirchenpolitisch subventioniert, als Zentralsonne des Mittelalters strahlte; wir studierten Albert und seine Schüler. Wir fanden antithomistische Ansichten Eckharts. Thomas war als Ordenslehrer um 1300 zwar wichtig, besonders nach 1323 (Heiligsprechung), aber er blieb umstritten. Der gesuchte Gedankennachbar war Dietrich von Freiberg. Das habe ich in jahrelanger Textarbeit ermittelt. Im Dezember 1968 habe ich der Philosophischen Fakultät Frankfurt drei Habilitationsvorträge eingereicht. Sie hatten die Titel:

1. Die Intention Meister Eckharts.

2. Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg.

Die Fakultät wählte den dritten Titel, über Pico della Mirandola, und ich sagte lachend zu meiner Frau:

„Mir ist es gelungen, die Intention Meister Eckharts zu entdecken. Aber dem geballten Sachverstand der Philosophischen Fakultät ist es nicht gelungen, meine Entdeckung zu entdecken.“

Ich schrieb die Artikel Nr. 1 und 2 dieses Bandes.

3. Eckhart-Leser wird man wohl in der Regel mit seinen deutschen Texten. Sie erzeugen Sympathie und Anhänglichkeit. Natürlich kann jeder Leser die Texte Eckharts persönlich nutzen, wie sie oder er es gut findet. Aber für die wissenschaftlich-historische Erforschung des Denkens Eckharts schien mir das Studium seiner *lateinischen* Schriften und ihrer intellektuellen Umgebung der erste Schritt. Man werde ihnen wohl einen zeitlich begrenzten, methodischen Vorrang einräumen müssen. Lateinisch schreibt Eckhart terminologisch präziser, ohne eine andere, zweite Philosophie dabei zu entwickeln. Es steht ihm eine fein ausgearbeitete Fachsprache zur Verfügung. Er benennt die ihm entgegenstehenden theoretischen Positionen. Diese Texte zeigen seinen allgemeinen kulturellen Hintergrund, auf den er sich bezieht, auch wenn er sich von ihm wegbewegt. Damit, schien mir, müsse man den Anfang machen.

Daher bleibt das Studium des Thomas von Aquino fundamental für jede Eckhartarbeit. Ich habe viele, etwa zehn Jahre meines Lebens fast ausschließlich mit Thomas von Aquino verbracht und bin mit der Studie über Thomas: *Ordo dicitur multipliciter* von dem strengen, aber freundlichen Philosophiehistoriker Johannes Hirschberger und Max Horkheimer promoviert worden. Die gemeinsame Arbeit mit Anton Krempel an der Geschichte der Relationstheorie hatte mich vorbereitet für den Nachweis, daß Dietrichs Theorie der Relation nicht thomistisch ist. Man hat eingewendet, Eckhart sei Thomist. Die päpstliche Kommission, die ihn verurteilt hat, teilte jedenfalls nicht diese Meinung. Die Konstellation, in der Eckhart lebte und arbeitete, war anders und komplizierter. Auch Proklos, Avicenna, Averroes, der *Liber de causis* und das *Buch der 24 Philosophen* gehörten zu ihr, auch Augustin in sorgfältig ausgewählter Form, also nur ein bestimmter Augustin, ein Eckhart'scher Augustin, den es zu identifizieren gilt.

II. Diskussionen

Meine ersten gedruckten Eckhart-Arbeiten verstanden Eckhart, gestützt auf In Ioh. nn. 2–3, als Philosophen. Sie hatten seine Argumentation zum Hauptthema. Das wurde nicht überall sachlich-freundlich

aufgenommen; neben Zustimmung gab es Kritik. Freunde mystischer Schau und akademische Betschwestern beschwerten sich, es gehe bei mir so „rationalistisch“ zu; es fehle die Ergriffenheit. Ich machte Eckhart zum bloßen Philosophen, worunter man etwas Vermeidenswertes, etwas Unmittelalterliches und wohl auch Unchristliches verstand, während ich doch jeweils hinzugefügt hatte, der Inhalt seiner philosophischen Arbeit sei das Christentum in seinem unbeschnittenen Umfang. Ich benutze nun nicht die Gelegenheit des vorliegenden Buches, meine Kritiker zu kritisieren und verderbe mir nicht die heitere Abendstunde meines Lebens, indem ich mit Zänkern zanke. Ich weise zwar gelegentlich auf merkwürdige Exzesse dieser Kritiken hin, aber eine wirkliche Auseinandersetzung ist technisch unmöglich. Es gibt inzwischen zu viele Bezugnahmen; mittlerweile sind sie eher sachlich als abstoßend. Auf Bewertungen meiner Arbeiten könnte ich schon wegen ihrer Anzahl nicht eingehen. Ich müßte ja nicht nur mich, sondern auch meinen 2015 verstorbenen Schüler, Assistenten und Nachfolger Burkhard Mojsisch mit verteidigen oder vor mißverstehender Benutzung retten.

Autoren überschätzen oft Zahl und Gewicht der Bezugnahmen auf ihr Werk. Um jede Übertreibung zu vermeiden, gehe ich empirisch vor und entnehme die Fakten-Probe aus fünf neueren deutschsprachigen Eckhartbüchern, die zufällig auf meinem Arbeitstisch liegen. Ich nenne ihre Titel in chronologischer Reihenfolge und zähle dann ihre Bezugnahmen auf Flasch und Mojsisch:

Stephan Grote, *Negationen des Absoluten*, Hamburg 2009

Andrés Quero-Sánchez, *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*. Beiheft Nr. 3 zum Meister-Eckhart-Jahrbuch, Stuttgart 2013¹

Martina Roesner, *Logik des Ursprungs. Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart*, Freiburg 2017

¹ Diese Kampfschrift für den Idealismus fällt mit Genuß gleichzeitig aus mehreren Rahmen. Sie ist gerichtet gegen den Realisten Albert den Großen mit seinem Schüler Thomas von Aquino, dem der Autor die Idealisten Dietrich und Eckhart entgegensetzt. Auf S. 25 und später immer wieder erklärt er, er schreibe seine Arbeit insgesamt gegen Kurt Flasch und gegen das, was er fälschlich die „Bochumer Schule“ und noch falscher ihren „Historismus“ nennt. Zu ihr zählt er regelmäßig in alphabetisch falscher Reihenfolge Burkhard Mojsisch, Ruedi Imbach, Alain de Libera und Loris Sturlese. Ansonsten informativ.

Wolfgang Erb / Norbert Fischer, Meister Eckhart als Denker. Beiheft Nr. 4 zum Meister-Eckhart-Jahrbuch, Stuttgart 2018

Martina Roesner, Ich – Logos – Welt. Der egologische Ansatz der Ersten Philosophie bei Meister Eckhart und Edmund Husserl, Freiburg 2020

Zahl ihrer Bezugnahmen auf Flasch und Mojsisch:

2009: Flasch 27, Mojsisch 20

2013: hat kein Personenregister, richtet sich erklärtermaßen ganz gegen den angeblich gemeinsamen Irrtum der, wie ich finde, nicht-existenten „Bochumer Schule“.²

2017: Flasch, 7 Mojsisch 5

2018: Flasch 17, Mojsisch –

2020: Flasch 7, Mojsisch 7

Das sind Zufallszahlen, gewiß. Aber in keinem dieser beliebig gewählten Eckhartbücher der letzten Jahre fehlen Dietrich von Freiberg und die Auseinandersetzung mit Flasch und Mojsisch. Diese Stimmenvielfalt kritisch durchzugehen würde ein anderes Buch erfordern, jedenfalls rechtfertigt sie den unveränderten Neudruck meiner kleinen Studien.

Kurt Ruh (1914–2002), der wegen seiner Ausgewogenheit und Neutralität berühmte Gelehrte, verteidigte diese Arbeiten gegen die Kritik extrem-katholisch theologisierender Germanisten. In der ersten wie in der zweiten Auflage seines Buches über Eckhart (München 1989) schrieb er, Kurt Flasch habe Eckharts Methodenkapitel im Johanneskommentar „zum ersten Mal als für Meister Eckhart grundlegend erkannt und umsichtig erhellt“ (S. 76).

Dietrich von Freiberg war, wie gesagt, vor 1968 nicht unbekannt. Wilhelm Preger (1827–1896) und Heinrich Denifle (1844–1905) kannten ihn; Engelbert Krebs widmete ihm 1906 eine damals schon unbefriedigende Monographie. Naturwissenschaftshistoriker erforschten ihn we-

² Der Autor zählt einige Namen auf, ohne davon Notiz zu nehmen, daß Ruedi Imbach (Professor für mittelalterliche Philosophie an der Sorbonne), Alain de Libera (Collège de France) und Loris Sturlese (Pisa, Lecce) internationalen Erfolg und Ansehen als Eckhartforscher haben. Sie waren keine Flaschschüler, sondern ausgewiesene befreundete Forscher. Nur Mojsisch war mein Schüler. Ich habe ihm die Themen seiner Promotions- und Habilitationsschrift angeraten und für seine Habilitation und die Berufung zu meinem Nachfolger hart und erfolgreich gekämpft.

gen seiner Theorie des Regenbogens, Dominikanerfachleute erwähnten ihn wegen seiner Karriere, wenige Eckhartforscher, Philosophen und Theologen wiesen auf ihn hin. Niemand behauptet also, Dietrich sei unbekannt gewesen. Aber Kurt Ruh schrieb zur Arbeit Nr. 3, sie habe „nach jahrzehntelanger Stagnation“ (Meister Eckhart, ²1989, S. 92) die Dietrichstudien erneuert. Ich hatte die Zustimmung von Kurt Ruh und Raymond Klibansky. Das reichte mir. Aber A. Quero-Sánchez, der 2013 sein 812-Seiten-Buch gegen die „Flaschschule“ schrieb, tat ein Übriges und bemerkte:

„Die Rolle, die Dietrich von Freiberg innerhalb der mediävistischen Forschung spielt, ist in den letzten Dekaden immer wichtiger geworden. Dafür ist der Beitrag von Kurt Flasch“ – ich unterbreche das Zitat, denn es folgt nur eine korrekturbedürftige Namensliste, K.F. – „zweifelsohne entscheidend gewesen und er wird wohl entscheidend bleiben.“, S. 208. Na ja.

Ich füge hier ein dankbares Wort über Raymond Klibansky ein. Wenn ich den Studien 2 und 3 gelegentlich zögernd den ambitionierten Zwischentitel „Eckhartfunde“ beilegte, geschah das in Erinnerung an viele freundschaftliche Gespräche mit Raymond Klibansky, auch über sein Buch von 1929: *Ein Proklosfund und seine Bedeutung*. Ich sah in dem großen Eckhart- und Cusanusforscher, diesem Frankfurter Mann von Welt, meinen eigentlichen Lehrer, neben meinen Gräzistikprofessoren Patzer und Langerbeck und den Historikern Gelzer und Kirn. Daher steht sein Name am Ende meines Vorworts zum letzten Band der Werke Dietrichs. Es gab seit 1964 bis zu seinem Tod (zwei Monate vor seinem hundertsten Geburtstag im Jahr 2005) keinen Europaaufenthalt, den er mir nicht signalisierte und zu dem wir uns nicht trafen, sei's in Oxford, Parma, Wolfenbüttel oder Bad Wimpfen. Zweimal hat er mich gebeten, als sein Laudator zu wirken: Anlässlich des Lessingpreises der Stadt Hamburg und später zur Feier seines hundertsten Geburtstags der Universität Heidelberg. Ich habe ihn mit dem Spruch gereizt: „Gadamer ist 103 geworden, dann müssen Sie es doch auf 104 schaffen“, aber der Impuls war nicht stark genug, und ich mußte meine Rede zum Festtag der Akademie umarbeiten zu einem neuen Vortrag zur Gedenkfeier der Heidelberger Universität. Die Reden wurden gedruckt. Übrigens Klibansky als Freund: Als die Alliierten 1944 Florenz befreiten, fuhr Klibansky als englischer Offizier mit dem Motorrad durch die Porta Romana ein. Er hatte im kleinen Kofferraum 1 Pfund Bohnenkaffee

dabei für seinen und meinen späteren Freund Eugenio Garin, der mir das erzählt hat.

Meine ersten Eckhart-Studien waren jahrzehntelang Gegenstand angenehmer Unterhaltungen mit Forschern wie Werner Beierwaltes und Kurt Ruh. Einige Kritiker rasten. Statt die von mir genannten Quellen zu studieren, verteidigten sie den Gebrauch einer Vokabel. Sie nahmen meine Arbeiten weltanschaulich. Theologen-Freunde der betont *christlichen* Mystik und Anhänger der früheren *deutschen* Mystik schriegen laut auf; ich antwortete, indem ich nachwies, wie die historiographische Kategorie „Deutsche Mystik“ historisiert werden könne. Ironisch nannte ich meine Arbeit den Versuch, Eckhart aus dem „mystischen Strom“ zu retten.

Es gab viele freundliche Diskussionen. Walter Schulz lud mich nach Tübingen ein, um mit ihm freundschaftlich über die Ursprünge der neuzeitlichen Philosophie im Spätmittelalter zu diskutieren. Ludger Oeing-Hanhoff, ohne schon wichtige Texte zu kennen, nutzte die Gelegenheit, um mir öffentlich klarzumachen, Dietrich verdiene nicht so viel Aufhebens, er vertrete als braver Thomist nur die intellectus agens-Lehre des Thomas von Aquin (bei ihm ohne o am Ende; er vertrat die Standardlehre). Das letzte Wort in dieser Streitfrage behielten die unwiderleglich genauen Studien von Ruedi Imbach zum Antithomismus Dietrichs.

Kurt Ruh hat diese Arbeiten bald nach ihrem Erscheinen zu einer neuen Stufe der Eckhartstudien erklärt. Da irgendein Mitstreber die falsche Nachricht verbreitet, Kurt Ruh habe sich *später* gegen meine ersten Aufsätze gewandt, verweise ich auf die zweite Auflage seines Eckhartbuches von 1989 auf S. 76. In Ruhs spätem dritten Band seiner *Geschichte der abendländischen Mystik* von 1996 zeigt er Verständnis für meine Polemik gegen Josef Quint, für dessen Herausgeberschaft jeder dankbar ist, aber dessen allgemeine Vorstellung Eckharts ich nicht teilen konnte. Ruh widerlegte 1996 markant die Polemik eines Germanisten gegen Flasch. Er selbst gebrauchte dabei zwar immer noch den Ausdruck „Flasch-Schule“, der mir immer mißfallen hat, weil er die Herkunft und selbständige Meisterschaft einiger jüngerer Gelehrter verdeckt, aber korrekt stellte er klar, daß es sich bei dieser Bochumer Gruppe um eine „Reihe hervorragender deutscher, italienischer und französischer Gelehrter“, also nicht um meine „Schüler“, sondern um selbständige Forscher handelt, S. 229. Er hob mit Recht die Namen Sturlese, de Libera, Mojsisch und Fernand Brunner hervor, nur vergaß er den Schweizer Ruedi Imbach. Aber das stellte er definitiv klar: Es handelte sich um

eine freiwillige, freundschaftlich verbundene Arbeitsgemeinschaft von anerkannten Spezialisten, sie hatte nichts zu tun mit der Vorstellung vom ortansässigen „Personal“ eines Ordinarius, die Kritiker mitbrachten. Vor allem korrigierte Ruh die Vorstellung eines Polemikers, eines Wortkünstlers, der seine Position verbal verbesserte, indem er bei Eckhart nicht nur „Mystik“, sondern „Fundamentalmystik“ vorfand, und dabei frommen Sinnes entdeckte, die „Flasch-Schule“ setze Eckharts Vernunftautonomie gegen die Autonomie Gottes. Ruh stellte klar, diesen Gegensatz habe nur der theologisierende Polemiker eingeführt. Dieser Laientheologe deutete Flaschs Auffassung verständnislos so, als *ersetzte* bei Dietrich und Eckhart „die Autonomie des Intellekts, dessen Tätigkeit sein Wesen ist, die göttliche Autonomie“ (S. 230). Das tut sie gewiß nicht. Ruh selbst wollte und konnte bei der Anlage *seines* Projekts auf das Konzept „Mystik“ nicht verzichten. Das hat uns nie getrennt. Er schloß die Debatte ab mit der Bemerkung, die Frage „Eckhart als Philosoph oder/und Mystiker“ könne man offen lassen (S. 231).

Ich habe nie das Recht der Germanisten bestritten, bestimmte Texte ihres Arbeitsfelds als „Mystik“ zusammenzufassen; ich habe mich zwar ausführlich mit Seuse befaßt und die Seuse-Ausgabe von K. Bihlmeyer auch aus persönlichem Interesse in mein Nachdruckprogramm aufgenommen, aber keinen Satz über ihn geschrieben, sondern immer ausschließlich von Eckhart und mit Berufung auf In Ioh. nn. 2–3 als Philosophiehistoriker vom Primat der philosophischen Forschung bei Eckhart gesprochen.

Dieser Band bietet Gelegenheit, die frühe Studie Nr. 1 mit der späten Nr. 15 zu vergleichen. Sie belegt den lebenslangen Versuch, *zugleich* Nähe und Differenz zwischen Dietrich und Eckhart immer genauer zu bezeichnen. Schon der Artikel von 1968/1974 erklärte, er belege „in zentralen Lehrpunkten zwischen Dietrich von Freiberg und Eckhart die Kontinuität“, aber „nicht völlige Identität beider Philosophien“. Diese Arbeit versuche die „Beziehungslosigkeit zu beenden“, in der man Eckhart zuweilen sah, und die „falsche Zurückführung auf Thomas von Aquin auszuschließen“, ohne die richtige zu bestreiten. Der Artikel warnte: In dieser Forschungslage sei uns noch zu vieles unbekannt, „als daß man eine vergleichende Charakteristik Dietrichs und Eckharts versuchen könnte“ (S. 49 in diesem Band).

III. Die Texte

Nun zu den einzelnen Schriften dieses Bandes:

Die hier als Nr. 1 abgedruckte Studie behandelte Eckharts Erklärung seiner philosophischen Intention im Johanneskommentar, In Ioh. nn. 2–3, die ich nicht hinreichend ausgewertet fand. Die Schriften Dietrichs waren vielfach ungedruckt und wurden wenig genutzt. Die Arbeit Nr. 3 erörterte Dietrichs Konzepte von Wahrheit und intellectus. Sie belegte ihre Nähe zu Eckhart, ohne die beiden Denker zu identifizieren. Meine Dietrich-Monographie von 2007 und die Studien Nr. 15 und 16 arbeiten daran, sowohl die Gemeinsamkeit wie die Differenz der beiden Philosophien näher zu beschreiben.

Mein Artikel über die Intention Meister Eckharts, der Eckharts Methodenprogramm erklärte, wurde in Fribourg von Ruedi Imbach, in Paris von Gandillac und in Florenz von Garin als neue Stufe der Eckhartstudien gesehen. Gandillac schickte sofort drei seiner Mitarbeiter nach Bochum, Alain de Libera, Emilie zum Brunn, Jean Maurice Le Gal. Mein Dietrich-Artikel von 1972 gab die erste Interpretation von Dietrichs Schrift *De origine rerum praedicamentalium* und beleuchtete den philosophischen Charakter der Schriften Eckharts. Meine ausgezeichnet vorbereiteten Freunde und ich veröffentlichten die vollständige, exakte und schnelle Ausgabe sämtlicher Werke Dietrichs in vier Bänden, Hamburg 1977–1985. Philosophische Studien begleiteten sie und machten Dietrich von Freiberg zugänglicher. Viele Einzelnachweise zum Verhältnis Dietrich – Thomas – Eckhart faßte erstmals meine Einleitung zu Band 3 der Werke Dietrichs, Hamburg 1983, S. XV–XCVI zusammen. Sie ist hier der Text Nr. 4.

Zu den Arbeiten Nr. 1 und 2 gab es kompetente Zustimmung von Klíbanký, Ruh, Garin und später vor allem durch Vasoli. Kurt Ruh anerkannte auch das hochdifferenzierende Buch von Mojsisch über Analogie und Univozität in seiner Bedeutung für die Eckhartforschung: Er stelle klar, daß die Theorie der Analogie bei Dietrich und Eckhart nicht thomistisch ist. Die thomistische Interpretation der Eckhartschen Theorie war Ruh zufolge ein Schleichweg, um Eckhart der korrekten thomistischen Orthodoxie zuzuführen (Ruh, K., Meister Eckhart, ²1989, S. 82–86).

Die Aufsätze Nr. 1 und 2, um deren Neudruck ich immer wieder gebeten wurde, waren Fallstudien zu kaum beachteten Texten Eckharts

und Dietrichs. Text 1 analysierte Eckharts Selbsterklärung in seinem Kommentar zu Johannes, nn. 2–3. Text Nr. 2 folgte Dietrichs kompliziertem Traktat *De origine rerum praedicamentalium*.

Diese Studien haben das bei Loris Sturlese bereits bestehende Interesse am Umfeld Eckharts gestärkt und in Zusammenarbeit mit ihm zum *CORPUS PHILOSOPHORUM TEUTONICORUM MEDII AEVI* geführt. Es publiziert inzwischen rund fünfzig Textbände weniger berühmter Philosophen der Umgebung Eckharts. Sie beweisen, daß die philosophiehistorische Eckhartforschung nichts verliert, wenn sie auf den Begriff „Mystik“ verzichtet.

Artikel Nr. 2 galt dem Traktat *De origine rerum praedicamentalium*. Dietrich trägt sein Thema als offenes Diskussionsproblem vor. Ich folge ihm auf seinen verschlungenen Wegen. Ich komme dabei zweimal auf Kants Erklärung des Ursprungs der Kategorien und beschreibe zweimal, inwiefern die Situation für Kant anders war. Dennoch schrieb noch 1999 jemand im Band 28 auf Seite 121 der von mir begründeten und herausgegebenen Reihe, Flasch nenne gar Dietrich den „Kant des Mittelalters“. Dafür gibt es keine Zitatstelle.

Mein Text von 1974 warnte mit Hinweis auf die Forschungslage vor breitflächigen Charakterisierungen; man vergleiche damit, was die *Zeitschrift für deutsche Philologie* 114 (1995) S. 44 neben chronologisch konfusen Literaturangaben zu Flasch und Imbach mitteilt, nämlich daß wir „versuchten, das Eckhartsche Werk aus Dietrichs Konzepten abzuleiten“ (Sperrung von K.F.). Der Verfasser verweist auf meinen Text Nr. 1, ohne Seiten- und Zeitangabe. Aber dafür gibt es keinen Beleg.

Die Texte 1 und 2 wurden zum Ausgangspunkt weiterer Studien. Das Thema der Arbeit Nr. 1 kam auf den neuesten Stand in dem Buch:

Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2010, inzwischen in dritter Auflage.

Die Monographie: *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie und Naturforschung um 1300*, Frankfurt am Main 2007, führt das Thema von Text 2 weiter. Sie rekonstruiert erstmals auf der Grundlage unserer vollständigen Ausgabe das Gesamtwerk des Philosophen Dietrich von Freiberg.

Aus unserem freundschaftlichen internationalen Austausch erwachsen mehrere der nachfolgenden Studien. Sie gliedern sich ab Text Nr. 3 in folgende Gruppen:

Erste Gruppe:

Text 3 beschrieb die Motive der Edition. Er erläuterte die Erwartungen an sie und warnte im Blick auf den anfänglichen Forschungsstand vor zu allgemeinen Charakterisierungen. Er erklärt auf S. 105 f. ausdrücklich, man rechne mit Rückwirkungen Eckharts auf Dietrich. Loris Sturlese hat sie später bewiesen.

Text 4 bringt den ersten zusammenfassenden Bericht über den neuen Stand der Forschung, Er formuliert textnah für Fachleute Ergebnisse der Forschergruppe (in alphabetischer Reihenfolge): Flasch, Imbach, de Libera, Mojsisch, Pagnoni-Sturlese, Steffan, Loris Sturlese.

Text 5 zeigt die Ausweitung unserer Interessen auf die Philosophie der Jahrzehnte nach Dietrich in Deutschland. Er gehört zum CORPUS PHILOSOPHORUM TEUTONICORUM MEDII Aevi.

Zweite Gruppe:

Die Texte 6 und 7 bringen Klärungen Eckhartscher Grundbegriffe auf neuer methodischer und textlicher Basis. Dabei geht es um Eckharts Konzept von Gott, intellectus und Bild (imago).

Text Nr. 8 klärt methodologische Abgrenzungen. Er antwortet mit heiterer Polemik auf die zuweilen rabiaten Angriffe, deren Urheber fürchteten, Eckhart verliere etwas, wenn sein Name einmal für die kleine Weile von fünfzig Jahren nicht mit dem Substantiv „Mystiker“ verklebt würde. Angeregt war ich von Goethe, der nichts gegen das Gemüt hatte, aber den Deutschen empfahl, sie möchten doch dreißig Jahre lang das Wort „Gemüt“ nicht verwenden. Sie haben nicht auf ihn gehört. Ich historisierte „Mystik“ als in der philosophiehistorischen Eckhartforschung hinderliches historiographisches Konzept. Ich blickte auf die Geschichte der Eckhartforschung, die mich seit langem interessiert hat; ich habe teilgenommen an der Entstehung der Dissertation von Ingeborg Degenhardt. Sie schrieb dieses Buch in dem Frankfurter Seminar, in dem ich ab 1962 der einzige Assistent war.

Die vierte Gruppe, Texte Nr. 9–13, bringt Interpretationen. Meist sind es Übersetzungen von deutschen Predigten Eckharts und ihre Erklärung. Der gemeinsame Forschungsansatz von Flasch, Imbach, de Libera, Mojsisch und Sturlese umfaßte gleichermaßen Eckharts deutschsprachige Texte.

Fünfte Gruppe: Die Texte Nr. 14–16 zeigen den Weitergang der Arbeit, unterbrochen von etwa einem Dutzend Jahren für Studien zu Dante und Boccaccio.

Text Nr. 14 war mein Vorstellungsvortrag im Berliner Wissenschaftskolleg.

Text Nr. 15 faßt meinen Erkenntnisstand zu Dietrich – Eckhart in Form einer Rede zusammen, die ich 2009 vor der Meister-Eckhart-Gesellschaft gehalten habe. Beide Texte, 14 wie 15, zeigen das Verhältnis Dietrich – Eckhart in neuer Form.

Text Nr. 16 bringt eine neue Arbeit des Jahres 2022: Ideengeschichtliche Vorstudien zu Eckharts Prozessen.

Mainz, den 12. März 2022

Kurt Flasch.

1. DIE INTENTION MEISTER ECKHARTS

I.

Bei dem Versuch, die Genesis der gegenwärtigen Problemstellung von „Sprache und Begriff“ aufzuhellen, ist Karl Otto Apel (Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn 1963) darauf gestoßen, daß sich die für die Neuzeit bestimmenden Alternativen zu Beginn des 14. Jahrhunderts gebildet haben. In dieser „Achsenzeit der Entstehung neuzeitlichen Sprachdenkens“ (Apel, 98) traten nebeneinander auf: 1. Die humanistische Besinnung auf den Bildungswert der Sprache (Dante), 2. die nominalistische These einer sprachfreien Intuition des Einzeldings, dem generalisierende sprachliche Zeichen nachträglich zugeordnet werden (Wilhelm von Ockham), 3. die Reduktion der sprachlichen Zeichen auf mathematische, die – unter Umgehung der Konstitutionsproblematik – einer „kombinatorischen Kunst“ zugrundegelegt werden (R. Lull, von dem der Weg über Leibniz und Frege in die Logistik des 20. Jahrhunderts führt), 4. die philosophische Umwandlung der auf den Begriff des Seins konzentrierten Metaphysik der aristotelisierenden Tradition in die Erörterung der Konstitutionsleistung des göttlichmenschlichen Logos (Meister Eckhart).

Apels Hinweis auf die sachliche Bedeutung der philosophischen Neuerungen der Zeit um 1300 ist ebenso berechtigt wie korrekturbedürftig. Ich beschränke mich hier auf den vierten der soeben genannten Traditionsstränge. Apel charakterisiert ihn als „den primär religiös orientierten Sprachbegriff der deutschen ‚Logosmystik‘“, ohne den Herder und Humboldt nicht denkbar seien, deren „radikale Übersteigerung“ die Philosophie Hegels darstelle (a.a.O., 50). In der Konzeption der Logosmystik sei die „tiefste und umfassendste Würdigung der Sprache angelegt: die Logosgeburt in der Seele des Menschen als weltoffenbarende Wertung in mystischer Einheit mit der schöpferischen Selbstdarstellung Gottes im ‚Buch der Natur‘, das sich dem Erleuchteten in der ‚Natursprache‘ aufschließt“ (Apel, a.a.O., 97).

Eine solche Beschreibung der „Logosmystik“ Eckharts wirft eine Reihe von Fragen auf: Wie kann sie die behauptete außerordentliche

Wirkung auf die philosophische Problemgeschichte gehabt haben, wenn sie die in ihr angelegte Theorie der Sprache mehr in der Form mystischer Ahnung oder erbaulicher Predigt ausgesprochen hat? Sollen wir sie nur als die entfernte Vorläuferin einer transzendentallogischen Erörterung der Konstitution von Sinn ansehen? Dann stellt die neuzeitliche Problemgeschichte eine Säkularisierung ihrer primär religiösen Überzeugungen dar. Die Formulierungen Apels legen dies nahe, aber dann fragt es sich, ob wir die von ihm zunächst so an die Gegenwart herangerückte „Logosmystik“ nicht doch primär als Ausdruck eines fremden, eines „religiösen“ Zeitalters zu nehmen haben. Wendet man sich mit dieser Frage an die Texte Eckharts selbst, so stellt sich das Problem, wie sich Eckharts mystische Vorwegnahmen zu den offensichtlich philosophisch argumentierenden Passagen seiner lateinischen Werke verhalten. Sollte sich in deren strengeren Argumentationen die „metaphysisch-transzendente“ Theorie der Sprache, die Eckhart nachgerühmt wird, finden, so erhielte seine Denkweise als eine ausgearbeitete philosophische Doktrin eo ipso auch sachlich neues Gewicht; sie wäre dann nicht nur „mystische“ Intuition oder Ahnung. Dann wäre zu fragen, wie sie geschichtlich möglich war, womit die schroffe Abgrenzung der Epochen (nach bzw. vor 1300) ins Wanken geriete; die Genesis der heutigen Problemstellung erschiene in ihrem konkreten geschichtlichen Kontext, der beim späten Platon beginnt.

Vor allem ist zu untersuchen, ob die Kennzeichnung der Position Eckharts als „Logosmystik“ mehr ist als eine der zahlreichen Adaptionen an die Mode des Tages, deren die Eckhart-Deutung so reich ist. Zwar lassen sich ohne größere Mühe Erklärungen Eckharts finden, die den Bezug auf die Sprachproblematik als seiner Intention immanent ausweisen, z. B. wenn er sagt, darauf habe er es in allen seinen Predigten abgesehen, daß der Mensch sich als Ad-Verb zum göttlichen Verbum verstehe (Predigt 9 DW I 154, 8–9), oder wenn er gegen die seinsphilosophische Fassung des Gottesbegriffs protestiert: Der Evangelist sagt nicht: Am Anfang war das Seiende, und Gott war das Seiende, sondern er sagt: Am Anfang war das Wort, und Gott war das Wort (LW V 40, 8). Aber ob es sich dabei um obiter dicta handelt oder ob sie in philosophisch nachvollziehbarer Weise mit seiner Intention in Verbindung stehen und ob seine Intention überhaupt eine philosophische war – dies bleibt offen, dies soll hier geklärt werden, soweit es in der gebotenen Kürze möglich ist. Dabei ist im Hinblick auf die Situation der Forschung eine relativ pedantische Art der Argumentation nicht zu

vermeiden. Denn keine Gestalt der mittelalterlichen Ideengeschichte ist so gegensätzlich interpretiert worden wie Meister Eckhart. Überblickt man die Wirrungen der Eckhartforschung,¹ so erscheint die Ankündigung vermessen, aus „diesem Meer des Irrtums aufzutauchen“ und mit historischem Beweisanspruch von der Intention Eckharts sprechen zu wollen.

Vielleicht läßt sich Einigkeit darüber erzielen, daß die Geburt Gottes im Menschen Eckharts bevorzugtes Thema war. Aber die Frage bleibt, wie er sie verstand und wie sich die Lehre von der Gottesgeburt zu den explizit philosophischen Partien seiner lateinischen Werke verhält. Machte Eckhart den paradoxen Versuch, das unbeschreibliche Erleben des mystischen Visionärs dennoch in Worte zu fassen? Setzte er als Theologe die thomistische Gnadenlehre fort und glaubte er dabei von Inhalten zu sprechen, die allein im Glauben zugänglich sind? Oder wollte er als Philosoph für jedes Denken verbindlich argumentieren, ohne mystische Erlebnisse bzw. Glaubenssätze voraussetzen?

Und von welchem ideengeschichtlichen Hintergrund her sollen wir Eckhart lesen: War er christlicher Neuplatoniker oder – wie Bernhard Welte beweisen wollte² – Aristoteliker? Folgt er – wie Otto Karrer meinte³ – im wesentlichen Thomas von Aquin?

Es wäre angesichts der Widersprüche der neueren Forschung wenig ratsam, die vielen Vermutungen und Rekonstruktionen um eine weitere, ebenso beliebige vermehren zu wollen. Um zu einer Entscheidung zu kommen, müßte man einen programmatischen Text Eckharts finden, in dem er selbst erklärt, in welcher Intention sein Gesamtwerk zu verstehen ist. Man müßte untersuchen, wie Eckhart sein Programm tatsächlich durchgeführt hat und in welchem geschichtlichen Kontext dies möglich war.

Dieser zweigliedrige Beweis soll hier geführt werden; der zweite Teil

¹ Inge Degenhardt hat sie beschrieben: Studien zum Wandel des Eckhartbildes. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, hg. v. J. Hirschberger. Bd. 3. Leiden 1967.

² B. Welte, M. Eckhart als Aristoteliker. In: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie. Freiburg/Br. 1965, 197–210.

³ O. Karrer, Meister Eckhart. Der Mensch und der Wissenschaftler. In: Hochland 23 (1925/26), 537, 542, 544 u. ö.; O. Karrer, Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. München 1926. Dagegen: M. Grabmann: Neue Eckhartforschungen im Lichte neuer Eckhartfunde. In: Divus Thomas. 1927, 77 f.

nur in Andeutung. Denn es gibt einen bisher nicht hinreichend beachteten Text, in dem Eckhart erklärt, wie er seine sämtlichen Schriften verstanden wissen will. Wenn es auch unmöglich ist, unsere Interpretation einer vergangenen Theorie allein auf das Selbstverständnis ihres Urhebers zu stützen und von dem Auffinden eines entsprechenden Textes die Lösung der eigentlichen Interpretationsprobleme zu erwarten, so muß sich doch jede Auslegung zentral auf ihn beziehen, was bisher nicht der Fall war.

Der entscheidende Text steht gleich zu Beginn von Eckharts Johanneskommentar (nn. 2–3 LW III 4–5). Ich referiere zunächst seinen Inhalt, analysiere dann seine Bedeutung.

Bevor Eckhart den ersten Vers des Johannesevangeliums kommentiert, erklärt er, er habe bei der Auslegung dieser Stelle *wie in allen seinen Werken* die Absicht, den Inhalt des christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente auszulegen aufgrund der natürlichen Beweise der Philosophen, *intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea, quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura exponere per rationes naturales philosophorum* (In Ioh. n.2 LW III 4). Eckhart beruft sich dafür auf Römer 1,20. Dieser Text ist in der Scholastik wie in der Patristik (vgl. Augustin, *De civ. dei* XI 21 PL 41/335; Abaelard, *Introductio ad theologiam* I 15 PL 178/1005) als die autoritative Verbürgung der Möglichkeit einer natürlichen, d.h. philosophischen Gotteslehre verstanden worden. Eckhart erweitert aber die Aussage des Textes, indem er sich auf die Glosse beruft: Nicht nur die Existenz und Einheit Gottes, sondern auch seine Dreieinheit soll auf natürlichem Wege erkannt, also Gegenstand des philosophischen Wissens sein. Um diese Möglichkeit vorläufig durch einen Autoritätsbeweis abzusichern, zitiert Eckhart die bekannten Stellen aus dem 7. Buch der *Confessiones* und dem 10. Buch des *Gottesstaates*, in denen Augustin seine Beschäftigung mit den Neuplatonikern dahin zusammenfaßt, sie hätten den Anfang des Johannesevangeliums – *in principio erat verbum* – philosophisch erkannt.⁴

Ein zweites Ziel seines Kommentars, bemerkt Eckhart, sei der Nach-

⁴ In Ioh. n. 2 LW III 4: *In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea, quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum. „Invisibilia enim dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius“ „id est filius“, „et divinitas“ „id est spiritus sanctus“, ut ait Glossa, Rom 1. Et Augustinus 1. VII Confessionum dicit se in libris Platonis legisse in principio erat verbum et magnam partem huius primi capituli Johannis. Et de civitate dei 1. X.*

weis, daß in der philosophisch ausgelegten Schrift die Wahrheiten der Prinzipien, der Schlußfolgerungen und der Eigentümlichkeiten der Dinge enthalten seien. Nebenbei füge er auch einige moralische Auslegungen bei.⁵

Soweit Eckharts Text, der nach Wortlaut und Stellung beansprucht, der Schlüssel zu seinem Gesamtwerk zu sein. Was bedeutet er?

Inhalt seines Denkens soll der christliche Glaube sein, *fides christiana et utriusque testamenti scriptura*, also von der Erschaffung bis zu Inkarnation und Geistsendung. Dieser Inhalt soll ausgelegt werden durch Vernunftgründe, und dabei soll er sich als der Inbegriff allen philosophischen Wissens erweisen. Es kommt darauf an zu wissen, was heißt hier: auslegen, *exponere*? Sollen die *rationes naturales* bloße Angemessenheitsgründe für die philosophisch prinzipiell unerreichbaren christlichen Mysterien abgeben? Das wäre in Bezug auf Trinität und Inkarnation die Position des Thomas von Aquin.⁶ Oder heißt „*exponere per rationes naturales philosophorum*“, daß Eckhart mit streng philosophischem Beweisanspruch die Wahrheit dessen beweisen will, was *de facto* zunächst geschichtlich offenbart worden ist? Es ist die Frage, ob Eckhart in der Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben, von Theologie und Philosophie Thomas gefolgt ist oder nicht.

Er hat es nicht getan. Unser Text beweist es. Er bezieht die Trinität in den Bereich philosophischer Gotteslehre mit ein, was Thomas abgelehnt hatte. Die Interlinearglosse, auf die sich Eckhart dafür vorläufig stützt, hatte Thomas auch gekannt; aber er hatte sie durch eine abschwächende Deutung zur Seite geschoben.⁷

Wie sich Eckhart die philosophische Auslegung des Christentums denkt, deutet er an, indem er auf Augustins Urteil über die Neuplatoniker verweist. Er denkt sie als Fortsetzung der neuplatonischen Logos-

narrat de quodam Platónico, qui dicebat principium huius capituli usque ibi: ‚fuit homo missus a deo‘, ‚aureis litteris conscribendum‘ et ‚in locis eminentissimis proponendum‘.

⁵ In Ioh. n. 3 LW III 4: *Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter – ‚qui habet aures audiendi!‘ – in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur. Interdum etiam ponuntur expositiones aliquae morales.*

⁶ Nach I 44,1 ist die creatio beweisbar. Die Trinität ist es nach I 32,1 und CG 1,3 nicht. Für sie gilt wie für die Inkarnation CG 4,1: *Probanda sunt huiusmodi auctoritate sacrae scripturae, non autem ratione naturali; sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita.*

⁷ *De ver. 10,13 ad 1: dicendum quod expositio illa Glossae sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria.* Nach dem c. a. ist allein die Erkenntnis der propria eine wirkliche Erkenntnis der Trinität.