

Sitzungsberichte

der

philosophisch-philologischen und
historischen Classe

der

k. b. Akademie der Wissenschaften

zu München.

Band I. Jahrgang 1871.

München.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub.

1871.

~~~~~  
In Commission bei G. Franz.

Sitzung vom 7. Januar 1871.

---

Historische Classe.

---

Herr Preger trug vor:

„Der altdeutsche Tractat von der wirkenden  
und möglichen Vernunft.“

Unter den mancherlei werthvollen Beiträgen zur altdeutschen Literatur, welche wir den Nachforschungen Docens verdanken, ist einer der merkwürdigsten der Tractat von der wirkenden und möglichen Vernunft. Er führt uns in die ersten Zeiten des 14. Jahrhunderts zurück, in welchen der deutsche Geist eben angefangen hatte, sich selbständiger an der Lösung speculativer Probleme zu betheiligen. Wohl sind seit der Veröffentlichung des Tractats im Jahre 1807 <sup>1)</sup> manche werthvolle Denkmale aus der Jugendzeit unserer deutschen Philosophie wieder ans Licht gebracht worden; aber der Zugang neuen Stoffes hat das Interesse für jenen Erstlingsfund in keiner Weise abzuschwächen vermocht. Denn die Frage, mit welcher unser Tractat sich beschäftigt, ist eine der wichtigsten der Philosophie, und es

---

1) Docen, Miscellaneen zur Geschichte der deutschen Literatur. I, 138 ff.

ist bis jetzt keine deutsche Schrift aus jener Zeit und keine Schrift der speculativen Mystik überhaupt bekannt geworden, welche dieselbe gleich unserem Tractate zum Gegenstande besonderer Erörterung gemacht hätte. Aber der Tractat füllt nicht blos eine Lücke im Kreise der philosophischen Richtungen der Mystik aus; er ist auch die einzige Schrift, welche uns Näheres über die Anschauungen eines Meister Dietrich mittheilt, den jene Zeit zu ihren grössten Denkern rechnete, und von dem uns fast nichts bekannt war als der Name.

Doch nicht bloss für die Geschichte unserer Philosophie ist der Tractat von Bedeutung; er hat auch nicht geringen Werth für die Geschichte der deutschen Sprache und für die historische Kritik. Der Einfluss der deutschen Mystik auf die Entwicklung unserer Sprache ist noch nicht hinreichend gewürdigt. In ihr hat der deutsche Geist zum ersten Male in selbständiger Weise die Bahn philosophischen Denkens betreten, in ihr hat sich zugleich das deutsche Gemüth zu einer Fülle neuer Anschauungen und Empfindungen erschlossen — und für dieses reichere und tiefere Leben schuf sich die Mystik das Sprachgewand aus den Elementen der Muttersprache. Durch die Mystik ist für eine Reihe von Begriffen das entsprechende deutsche Wort für die folgenden Zeiten festgestellt worden, durch sie sind zugleich die Wechselbeziehungen im Organismus der Sprache in demselben Masse feiner und geistiger geworden, als der Geist selbst durch sein tieferes Eindringen in das Wesen der Erscheinungen in eine neue Welt geistiger Beziehungen eintrat. Da nun der Tractat zu dem Bedeutenderen gehört, was die deutsche Mystik in der Zeit ihrer ersten schöpferischen Kraft hervorgebracht hat, so vermag auch er Zeugniß zu geben für die vergeistigende Macht, welche ein erweitertes und vertieftes Leben auf die Sprache ausübt. Nicht minder werthvoll ist aber auch der Tractat für die historische Kritik. Das neue selbständige

Leben der Mystik trat vielfach in Opposition zu den in der Kirche herrschenden Anschauungen. Manche Schriften jener Richtung sind durch die Inquisition vernichtet worden, in andern ist manches von der Hand der um den Glauben besorgten Abschreiber abgeschwächt oder weggelassen, und für eine Reihe von Lehren, welche für häretisch erklärt wurden, ist uns keine andere Quelle geblieben als die Aufzeichnungen derer, welche zugleich ihre Richter waren. Aber wie vieles, was wir verurtheilen, würden wir gutheissen oder wenigstens milder beurtheilen, wenn wir es aus seinem Zusammenhang und aus seinem eigenen Grunde heraus verstehen könnten. Es sind darum Schriften wie die unsere von besonderem Werthe, weil wir in ihnen die einst verurtheilten Anschauungen als an ihrer Heimathstätte wieder finden, so dass wir nun im Geiste des Autors sie erfassen und das richtige Mass für ihre Beurtheilung gewinnen können.

So munterte vieles dazu auf, diesem Denkmal deutschen Geisteslebens ein eingehenderes Studium zuzuwenden. Aber jeder Versuch hiezu hatte bisher mit nicht zu besiegenden Schwierigkeiten zu kämpfen. Der Tractat lässt nur im allgemeinen auf seine Bedeutung schliessen, so wie man aus einzelnen Worten und Sätzen in den Sinn und Zusammenhang des Ganzen eindringen will, fehlt es überall an der sicheren Handhabe. Die Ausgabe Docens gleicht einer Tafel mit theilweise völlig verwischter Schrift. Diese Unsicherheit des Textes macht es erklärlich, warum man auf unsere Abhandlung als eine besonders merkwürdige wohl hinweisen, aber sie zur Darstellung der Lehren jener Zeit nur wenig verwenden konnte. Da stellte endlich Franz Pfeiffer einen besseren Text in Aussicht. Er hatte eine zweite Handschrift gefunden, welche im Besitze des Fürstbischofs Diepenbrock war, und wollte den Tractat im zweiten Theile seiner eckhartischen Schriften herausgeben. Aber Pfeiffer starb, ehe er sein Versprechen einlösen konnte.

Bei einer Reise, die ich vor zwei Jahren nach Wien und in die Rheinlande machte, um weiteres Material für eine Geschichte der deutschen Theosophie und Mystik im Mittelalter zu gewinnen, war Pfeiffers Nachlass, der sich in Wien befand, noch nicht zugänglich. Meine Hoffnung, allenfalls noch eine dritte Handschrift aufzufinden, war gering. Denn Pfeiffer hatte 18 Jahre lang auf diesem Felde geforscht und gesammelt, und kannte was die meisten Bibliotheken werthvolles an mystischen Abhandlungen boten; es lag nahe, anzunehmen, dass die Inquisition unter den Abschriften unseres Tractates ziemlich aufgeräumt habe, oder dass er aus Furcht vor ihr überhaupt nur in wenigen Exemplaren verbreitet gewesen sei. Meine Ueberraschung und Freude war daher gross, als ich auf der Stadtbibliothek zu Strassburg in einem Codex, der zum Theil noch ganz unbekannte eckhartische Sachen enthielt, und den Pfeiffer, wie sein Handschriftenverzeichniss ergibt, bei seinen Nachforschungen übersehen hatte, eine weitere Recension des Tractates auffand.<sup>2)</sup> Jetzt da jene so herrliche und auch für die Geschichte der Mystik, die in Strassburg ihre bedeutendsten Vertreter hatte, ganz unersetzliche Bibliothek einen so traurigen Untergang gefunden hat, ist es mir von doppeltem Werthe, dass ich eine Abschrift des Tractates habe nehmen können. Da mir nun auch ein Jahr später der Pfeiffer'sche Nachlass zu den deutschen Mystikern, den inzwischen die Bibliothek zu Wien erworben hatte, zugänglich wurde, und damit jene Abschrift, welche Pfeiffer aus dem Diepenbrockischen Codex genommen, so konnte ich hoffen, auf Grund der drei einander wesentlich ergänzenden und zurechtstellenden Handschriften den Tractat in seiner ursprünglichen Gestalt wenigstens annähernd wieder herzustellen.

---

2) Cod. C. F. 145 f. 241 ff. 2o. pap. 15 sc.

---

Der Tractat führt uns mit seinen Erörterungen vor eine Frage, welche von jeher den denkenden Geist beschäftigt hat und zu den schwierigsten Problemen der Philosophie gehört. Es ist die Frage nach der Gränze zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste. Gibt es überhaupt eine Gränze und trägt der Mensch einen Lebensgrund in sich, mit welchem er sich zusammenfasst und frei ist gegen das Leben, welches um ihn her und über ihm waltet, oder ist sein Leben und sein Thun nur ein Moment in der Entwicklung des allgemeinen Lebensgeistes? Diese und verwandte Fragen sind es, welche durch die Erörterung über die wirkende und mögliche Vernunft berührt werden. Die Begriffe von der wirkenden und möglichen Vernunft sind von Aristoteles aufgestellt worden und bilden ein wesentliches Moment seiner Philosophie. Aber es hat bis jetzt nicht gelingen wollen, eine völlig genügende Erklärung derselben aufzustellen, wenn gleich die Commentatoren sich bis auf die Gegenwart herab bemüht haben, das was der Meister daran dunkel gelassen hat aufzuhellen. Mit Bestimmtheit lässt sich wohl so viel sagen, dass Aristoteles unter der wirkenden Vernunft das die Erkenntniss bewirkende Prinzip im Menschen versteht. Wir mögen hier an die Vernunftideen denken, in deren Lichte wir das Wesen der Dinge zu erfassen bemüht sind. Die wirkende Vernunft ist ihm ein einfaches, unsterbliches, immerwirkendes Sein. Sie wirkt innerhalb einer geistigen Kraft, die von ihr befruchtet zur actualen Erkenntniss sich entfaltet. Diese letztgenannte geistige Kraft, die an sich nur Möglichkeit ist und zur wirklich erkennenden Kraft unter dem Einfluss der wirkenden Vernunft erst wird, nennt Aristoteles die leidende oder mögliche Vernunft.

Unter den Aristotelikern lehrten Alexander von Aphrodisias und Averroës, jene wirkende Vernunft sei eine und dieselbe in allen Menschen, nicht habe jedes Individuum eine besondere. Wie das Licht der Einen Sonne in den ver-

schiedenen Augen das Sehen bewirke, so bewirke die Eine wirkende Vernunft bei den verschiedenen Menschen in deren möglicher Vernunft das geistige Sehen. Da sie nun von der wirkenden Vernunft lehrten, dass sie allein das Unsterbliche im Menschen sei, so war damit die individuelle Fortdauer der menschlichen Seele geläugnet, und da ferner Alexander die wirkende Vernunft, die doch das wesentliche Merkmal des Menschen sein sollte, mit der Gottheit identificirte, so musste seine Lehre als Pantheismus bezeichnet werden.

Aristoteles ist, wie wir wissen, mit seiner Methode der Untersuchung, mit seinen Kategorien und Begriffsbestimmungen der Gesetzgeber für die scholastische Theologie des Mittelalters geworden, und so sind denn auch die beiden Begriffe von der wirkenden und möglichen Vernunft ein von der Scholastik viel behandeltes Thema. Aber wir finden sie z. B. bei Albertus Magnus oder Thomas von Aquino in einer Weise bestimmt, dass die Lehre von der Fortdauer der Seele gewahrt und der Pantheismus ausgeschlossen bleibt.

Dass nun aber auch die deutsche speculative Mystik zu diesen beiden Begriffen Stellung genommen, und wie sie es gethan, und wie innig sie dieselben mit ihren eigenen Grundanschauungen zu verflechten gewusst habe, das wird uns zuerst und bis jetzt allein aus unserem Tractate in rechter Weise klar.

Bis auf die Gegenwart herab ist Meister Eckharts Lehre als Pantheismus bezeichnet worden. Das älteste Actenstück, welches seine Lehre unter diese Kategorie stellt, ist die Verdammungsbulle, welche Papst Johann XXII. im Jahre 1329, zwei Jahre nach Eckharts Tode, ausgehen liess. Unter den als häretisch bezeichneten Sätzen findet sich hier einer, welcher also lautet: „Es ist etwas in der menschlichen Seele, das ungeschaffen und unschaffbar ist: wäre die ganze menschliche Seele der Art, so wäre sie ungeschaffen und unschaffbar — das ist die Vernunft.“ Da die Vernunft das wesentlichste

Merkmal des Begriffes vom Menschen ist, und Eckhart jenes Ungeschaffene, das er Vernunft nennt, mit der Gottheit identificirt, so scheint es in der That keinem Zweifel zu unterliegen, dass Eckhart Pantheist sei. Aber es scheint doch nur so, und hier bietet nun unser Tractat für die richtige Beurtheilung Eckharts eine sehr wesentliche Hülfe.

Der Tractat ist von einem der bedeutendsten Schüler Meister Eckharts, der sich, wie aus dem Tractate hervorgeht, die freie Prüfung gewahrt hat. Er ist von einem Verfasser, der zu Eckharts Zeiten lebte und über Eckharts Lehre vollständigere Quellen hatte, als wir sie besitzen. Der Tractat bringt Stellen aus Schriften Eckharts, die zur Zeit noch nicht wieder aufgefunden sind, und diese sowohl wie die Erörterung des Verfassers selbst führen uns tiefer in das Verständniss Eckharts ein.

Wir erhalten durch unsern Tractat den richtigen Gesichtspunkt für die Auffassung der Grundgedanken Eckharts. Nach Eckhart kann der Mensch an sich das Absolute nicht auf adäquate Weise erkennen, er kann dies nur unter der Form, der Idee, unter welcher sich Gott selbst denkt. Diese Form, unter der sich Gott selbst denkt, ist das Urbild aller anderen Formen. Sie ist die Form des einfältigen göttlichen Wesens und bildet mit diesem göttlichen Wesen den Lebensgrund, auf welchem alles geschöpfliche Dasein ruht. Und dieses Wesen und die Form oder das erste einfältige Bild oder die Idee dieses Wesens identificirt Eckhart mit den beiden aristotelischen Begriffen der möglichen und der wirkenden Vernunft. Somit unterliegt es keinem Zweifel, dass Eckhart die Vernunft mit der Gottheit identificire. Nun würde daraus allerdings mit Nothwendigkeit folgen, dass Eckhart Pantheist sei, wenn er lehrte, dass auch die Persönlichkeit des Menschen und diese Vernunft identisch seien. Aber davon ist Eckhart weit entfernt. Eckhart unterscheidet auf das Bestimmteste von jener wirkenden und möglichen



Vernunft der Gottheit die erkennenden und wollenden Kräfte, welche die Persönlichkeit des Menschen constituiren. Diese freie Persönlichkeit des Menschen steht über jenem göttlichen Lebensgrunde. Sie ist aus ihm hervorgegangen durch Gottes Schöpferwort, sie wird von ihm angezogen, aber sie ist nicht identisch mit ihm. Aber allerdings muss sich dann die Seele in diesen unerschaffenen Grund versenken, nicht um überhaupt erst denkfähig zu werden, sondern um Gott zu denken. Sie muss dem passiven göttlichen Wesen, der möglichen Vernunft Gottes gleich werden, um dann von der activen, der wirkenden göttlichen Vernunft überformt zu werden. Die Seele muss sich frei machen von allen irdischen Bildern und Formen, ja selbst von allen Bildern überirdischer Dinge, sie muss dem stillen Wesen der Gottheit gleich werden, dann geschieht der Einschlag der wirkenden Vernunft Gottes, der göttlichen Form, dann denken wir Gott mittelst Gottes und in dieser Erkenntniss besteht die Seligkeit des Menschen.

Als eine zweite gleich bedeutende Autorität wird im Tractat Meister Dietrich angeführt, von dessen Lehre uns sonst fast nichts bekannt ist. Hier füllt also der Tractat eine wesentliche Lücke aus. Es erhöht den Werth dieser Mittheilungen, dass hier eine zweite von Eckhart divergirende Richtung der speculativen Mystik offenbar wird, deren Hauptrepräsentant eben Meister Dietrich ist. Nach ihm ist die wirkende Vernunft, mit der wir überformt werden sollen, nicht die Vernunft Gottes, und das Wesen, in welchem wir diese Ueberformung erleiden, ist nicht ein Theil des göttlichen Wesens, wie Eckhart lehrt; sondern die wirkende Vernunft ist für jedes Individuum eine andere, sie ist ein geschaffenes, in sich vollendetes, dem sittlichen Verderben nicht unterworfenen, auch in den ewig Verworfenen seliges Sein. Und das soll nun des Menschen höchstes Verlangen und Streben sein, dass die uns anerschaffene mögliche Vernunft von jener wirkenden Vernunft überformt werde. Es ist

offenbar, dass Meister Dietrich unter der wirkenden Vernunft das versteht, was wir etwa die Idee des Menschen nennen würden, das Ziel seiner Entwicklung, das als ein Gesetz und als eine treibende Macht seinem Wesen zu Grunde liegt. Diese Idee des Menschen ist die Quelle der Befriedigung, wenn unser Leben ihr gemäss sich entfaltet und der vollendete Ausdruck derselben ist, der Grund aller Qual, wenn unser Leben im Widerspruche mit ihr steht. Sie kann uns das eigene Verderben enthüllen, aber sie ist nicht selbst dem Verderben unterworfen.

Unter den Handschriften zu Brüssel fand ich ein von Heimerich de Campo geschriebenes Werk, welches gegen zwei ketzerische Schriften gerichtet ist, die im Besitze eines Begarden am Rheine gefunden worden waren. Von den Sätzen, welche als häretisch daraus angeführt werden, lautet einer: Gott vermöchte keinen Menschen selig zu machen durch die Gnade, wenn er nicht schon selig wäre durch die Natur. Er steht als ein Satz Meister Dietrichs von Wort zu Wort in unserem Tractate. Aber dieser belehrt uns, dass unter dem Sein, welches von Natur selig, d. h. in sich vollendet ist, die wirkende Vernunft zu verstehen sei. Der andere als häretisch bezeichnete Satz lautet: Die in der Hölle sind eben so selig als die im Himmel. Es ist dies, wie wir aus unserem Tractate erkennen, eine Entstellung derselben Lehre Dietrichs, dass die wirkende Vernunft, also die unserem Leben zu Grunde liegende Idee dem sittlichen Verderben nicht unterworfen sei. So haben wir auch hier ein Beispiel, wie leicht Gedanken, die an sich ganz unverfänglich sind, wenn sie im Sinne des Autors aufgefasst werden, mit dem Brandmal der Häresie bezeichnet werden konnten.

Aber nicht bloss für die Herstellung des Textes, der über die mitgetheilten Philosopheme handelt, ist die Vergleichung der drei Handschriften von günstigem Erfolg; wir erhalten auch durch nähere prüfende Vergleichung einige nicht unwichtige Resultate

über die Zeit des Tractates, über seinen Verfasser und über den erwähnten Meister Dietrich. Wir nennen im Folgenden der Kürze wegen die Handschrift, welche Docen benützt hat, A, die Diepenbrock-Pfeiffersche B, die Strassburger C.

Wo Handschrift A sich jetzt befinde ist mir unbekannt. Docen hat ihren Fundort nicht bemerkt. Sie war auf Pergament in 12<sup>o</sup>, und, wie Docen meint, im 14. Jahrhundert geschrieben. Nach den Wortformen ist sie älter als Handschrift B, und da diese im Jahre 1406 entstanden ist, so hat Docen gewiss recht, wenn er sie ins 14. Jahrhundert setzt. Docen vermuthet, dass sie von einer Nonne geschrieben sei. Dass der Schreiber oder die Schreiberin von dem Inhalte des Tractates nichts verstanden und von den Personen, die darinnen genannt sind, nichts gewusst habe, geht aus der Art, wie der Text verstümmelt ist, hervor. Die Handschrift hat z. B. für Boëthius — Beastisimus, für Aristoteles — her steotiles, und dem entsprechend sind andere Worte entstellt. So bietet die Handschrift alle Nachtheile des mechanischen Abschreibens — aber auch alle Vortheile. Sie überliefert, wo sie richtig liest und keine Worte oder Sätze übersieht, den ihr vorliegenden Text ohne etwas zu ändern, und das ist von besonderer Wichtigkeit bei einer Schrift, deren Inhalt als von der Häresie inficirt angesehen wurde. Aber kann nicht bereits die Handschrift, aus welcher der Schreiber von A copirte, Aenderungen gehabt haben? Es scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein; es muss vielmehr die Vorlage von A, wenn sie nicht das Original selbst war, doch dem Originale sehr nahe gestanden haben. Ich schliesse dies aus folgenden Vergleichen. Wo Handschrift A das Wort Gracie hat, da setzt Handschrift B immer eine Erklärung bei und schreibt Gracie oder Gnade, die Handschrift C, welche die jüngste ist, hat nur das deutsche Wort Gnade. Nun setzt wohl ein Abschreiber das unverständlichere Wort nicht für das verständlichere, das fremde nicht für das

heimische. Das Original hatte offenbar Gracie, und die Aenderungen in B und C sind zu Gunsten des allgemeineren Verständnisses gemacht. Ein zweiter Fall. Handschrift A hat Meister Thomas: Handschrift B hat erst Meister Thomas, aber gleich darauf setzt sie der grösseren Deutlichkeit wegen den Namen noch einmal und schreibt da Sanct Thomas. Das Original muss Meister und nicht Sanct gehabt haben. Denn kaum würde eine Mönchshand in jenen Zeiten es gewagt haben, den vom Papste heilig gesprochenen Mann wieder zu einem blossen Meister zu machen. Diese Wahrnehmung ist nun aber zugleich fruchtbar nach einer anderen Seite hin. Darf man mit Sicherheit annehmen, dass das Original nur Meister Thomas schreibt, so führt uns das auf eine Vermuthung in Betreff der Zeit unseres Tractats. Der Tractat muss geschrieben sein zu einer Zeit, als Meister Thomas nur eben noch Meister Thomas und noch nicht der heilige Thomas war. Thomas von Aquin aber ist 1323 heilig gesprochen worden. Unser Tractat scheint demnach vor 1323 entstanden zu sein.

Lässt sich nun mit Grund vermuthen, dass unter den drei Handschriften A dem Originale am nächsten steht, so verdient die Schreibweise dieser Handschrift nähere Prüfung, weil sie uns vielleicht über die Heimath des Tractates Aufschluss zu geben vermag. Die Handschrift setzt vielfach für î—ei, für ei—ai, für ou—au, für û—ou und au, für uo—u. Grimm führt mehrere Handschriften dieser Art an,<sup>3)</sup> und glaubt aus dem Zusammentreffen dieser fünf Eigenheiten nebeneinander vermuthen zu dürfen, dass jene Handschriften eine besondere Mundart vertreten, als deren Heimath ihm Oesterreich wahrscheinlich ist. So mag auch A dort entstanden sein; aber das Original scheint aus Niederdeutschland eingewandert. Niederdeutschen Ursprung vermuthet schon Docen und führt hiefür boben und quid an. Auch

---

3) Deutsche Grammatik I, 3. Ausg. S. 201.

Grimm hält boben nicht für mittelhochdeutsch, sondern für niederdeutsch. Die Handschrift schreibt ferner seilich, selich, ewich, genuch, ledich, vernunftich, inwendich, mach (potest); dann anlautend wohl k vor e, ei, z. B. keren, ker, kein; aber c vor o, l r als: craft, crefte, comen, clarlich. Die Vermuthung niederdeutschen Ursprungs, zu welcher diese Bemerkungen Anlass geben, wird sich bei Besprechung der Handschrift B verwerthen lassen.

Diese Handschrift sowie die Handschrift C zeigen, dass ihre Schreiber so ziemlich verstanden haben was sie schrieben, und bieten für die Herstellung des Textes die erwünschte Hülfe. Aber B leistet noch einen weiteren Dienst. Sie ist die einzige, welche in der Aufschrift einen Verfasser nennt und im Verlaufe des Textes dem darin öfters angeführten Meister Dietrich die nähere Bezeichnung „von Freiburg“ gibt. Der Verfasser des Tractates ist ihr zufolge Eckhartus de Gründig.

Ausser dem älteren und berühmten Meister Eckhart, welcher in dem Tractate mehrmals citirt wird, lebte in jenen Zeiten noch ein jüngerer Eckhart, „Bruder Eckhart, den man heisset den Jungen,“ wie in einer Wiener Handschrift steht. Wenn in der nachfolgenden Zeit die bedeutenderen Männer der mystischen Schule angeführt werden, fehlt der junge Eckhart nicht. Einige Stücke von ihm sind unter Taulers Predigten mit herausgegeben worden, andere sehr werthvolle fand ich handschriftlich zu Wien. Das Generalcapitel der Dominikaner zu Clermont 1339 verkündet sämtlichen Brüdern des Ordens, dass Bruder Eckhart, Definitor der Provinz Sachsen für das Generalcapitel zu Valenciennes, auf der Rückkehr von diesem Capitel im Jahre 1337 gestorben sei. Sollte nun dieser jüngere Eckhart nicht der von Handschrift B als Eckhartus de Gründig bezeichnete Verfasser unseres Tractates sein? Wir sahen, der jüngere Eckhart war Definitor der Provinz Sachsen, — nun fadenn

wir, unser Tractat hat nach der ältesten und dem Originale am nächsten stehenden Handschrift Wortformen, welche auf Niederdeutschland als seine Heimath hindeuten. Das würde also mit der Annahme, dass Eckhartus de Gründig der jüngere Eckhart sei, stimmen. Auch die Zeit würde stimmen. Denn der jüngere Eckhart starb 1337, und unser Tractat kann kaum vor 1300 entstanden sein, da in ihm der ältere Eckhart als eine Autorität angeführt wird, und wahrscheinlich nicht nach 1323, da, wie wir sahen, Thomas von Aquin in ihm noch als Meister Thomas erscheint. Da nun der Verfasser unseres Tractates ganz der mystischen Schule angehört, und der jüngere Eckhart seinen sonst bekannten Schriften nach den Tractat gar wohl geschrieben haben könnte, da endlich von einem dritten Eckhart unter den bedeutenderen Mystikern jener Zeit sonst nirgends eine Spur sich findet, so liegt es nahe, in dem Eckhart de Gründig der Handschrift B den jüngeren Eckhart zu vermuthen.

Diese Prüfung der Verfasseraufschrift in der Handschrift B trägt nun dazu bei, auch für die andere Angabe dieser Handschrift, nach welcher Meister Dietrich — Dietrich von Freiburg ist, Vertrauen zu erwecken. Für mich war diese Nachricht nur die Bestätigung eines auf anderem Wege gewonnenen Resultats. Ich hatte schon früher<sup>4)</sup>, ehe mir Handschrift B aus dem Pfeifferschen Nachlass bekannt wurde, den Nachweis geführt, dass der in unserem Tractate genannte Meister Dietrich kein anderer als der bei Quéatif und Echard unter den Schriftstellern des Dominikanerordens angeführte Theodorich oder Dietrich von Freiburg sei. Die alten Angaben sprechen nur von einem Meister Dietrich. Nach unserem Tractat erscheint er als Autorität neben den

---

4) Zeitschrift für die historische Theologie von Niedner und Kahnis 1869. I.: Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutschen Mystik im 13. und 14. Jahrhundert. S. 35 ff.

grössten Meistern. Auch Tauler stellt in einer seiner Predigten einen Meister Dietrich mit Thomas Aquin und Eckhart zusammen. In einer Coblenzer Handschrift findet sich ein Spruch mit den Worten eingeleitet: Meister Dietrich, ein brediger (Dominikaner), der bî sînen zîten der groeste pfaffe und der heiligsten man einer war, sô dâ ûf ertrîch lebete. Das war es, was man von Meister Dietrich hatte und wusste. Carl Schmidt fragt in seiner Biographie Taulers, wer dieser Meister Dietrich wohl könne gewesen sein? Er meint, vielleicht sei es jener Dietrich von Colmar, der in einem Briefe Venturinis als dessen Freund und als der Zeitgenosse Taulers erscheint. Ich wies aus den Briefen Venturinis nach, dass unser Meister Dietrich älter als Dietrich von Colmar gewesen sein müsse. Eine Leipziger Handschrift des 14. Jahrhunderts führte mich auf die richtige Spur<sup>5)</sup>. Sie enthält die Schrift des Dominikaners Dietrich von Freiburg de beatifica visione Dei per essentiam. Und dieser Schrift ist das Citat, welches Tauler zu seinem Meister Dietrich bringt, und sind die Citate unseres Tractates entnommen. So unterlag also die Identität unseres Meisters Dietrich mit Dietrich von Freiburg keinem Zweifel mehr. Handschrift B bestätigt uns nun was wir dort gefunden haben. So ist zu den wenigen Citaten, aus denen man bisher auf die Lehre unsres Meister Dietrich schliessen konnte, das reiche Material gewonnen, welches die in Leipzig vorhandene Schrift dieses Meisters bietet. Aber auch für weitere Nachforschungen über das Leben Dietrichs war nun der Ausgangspunkt gefunden. Dass Dietrich von Freiburg ein Vertreter, ein Haupt der mystischen Schule gewesen sei, konnte man aus Quétif und Echard nicht erfahren. Sie führen eine Reihe seiner sehr selten gewordenen und wie es scheint nur handschriftlich vorkommenden Werke an, aus deren Titel sich mit der einzigen ge-

---

5) Un. Bibl. Cod. 512. 4. perg. 87 Bll. 14 sc.

nannten Ausnahme vielmehr auf eine ganz andere Richtung desselben schliessen lässt, und dies mag auch der Grund gewesen sein, warum man bisher unter jenem Dietrich von Freiburg den Meister Dietrich unseres Tractats nicht gesucht hat. Auch über die Lebensumstände Dietrichs von Freiburg bieten Quétif und Echard, die einzigen, welche näheres über ihn berichten, wenig genug. Sie sagen von ihm nur, dass er ein Dominikaner gewesen sei, dass er zwischen 1280—1290 als Magister der Theologie zu Paris gelesen habe, und dass er im Jahre 1310 zum Vicar für die Ordensprovinz Deutschland ernannt worden sei. Bei der hohen Bedeutung, welche Meister Dietrich für die Geschichte der deutschen Mystik hat, mögen weitere Nachrichten über sein Leben erwünscht sein. Ich will darum, was ich zumeist in handschriftlichen Quellen über seine Lebensumstände theils Sicheres theils Wahrscheinliches noch gefunden habe, in der Form kurzgefasster Resultate hier zusammenzustellen. Dietrich von Freiburg ist um die Mitte des 13. Jahrhunderts geboren.<sup>6)</sup> Er gehört möglicher Weise derselben Familie von St. Martin an, von der in den folgenden Zeiten einige Glieder in dem Dominikanerkloster zu Freiburg lebten.<sup>7)</sup> Er war sehr wahrscheinlich im Jahre 1280 Lector im Kloster zu Trier.<sup>8)</sup> Seine Magisterlaufbahn, die er zu Paris durchmachte, begann nicht vor 1283 und endigte nicht nach 1289.<sup>9)</sup> Er bekleidete das Amt eines Provinzialpriors der

---

6) Da er zwischen 1283—1289 als Magister der Theol. zu Paris las. cf. meine Vorarbeiten zur Geschichte der Mystik a. a. O. S. 8 ff. u. 64.

7) Nekrolog der Freib. Dominikaner. Briefl. Mittheilung des Hrn. Dr. Frideg. Mone in Karlsruhe.

8) Petrus de Prussia, Vita Alberti Magni cap. 46 cf. Vorarbeiten etc. a. a. O. S. 41.

9) Magistri in Theologia Parisius aus einer Frankf. Handschrift des 14 sc. abgedr. in m. Vorarbeiten etc. a. a. O. S. 17 und Erläuterungen hiezu ebendasselbst.



Ordensprovinz Deutschland in den Jahren 1293—1297.<sup>10)</sup> Im Jahre 1303 ist er Definitor für dieselbe Ordensprovinz und vertritt sie in dieser Eigenschaft auf dem Generalcapitel zu Toulouse im Jahre 1304.<sup>10a)</sup> Hier traf er mit Meister Eckhart zusammen, welcher auf diesem Capitel als erster Provinzialprior für die neue Ordensprovinz Sachsen bestätigt wurde. Auf Anregung des Aimerich von Placentia, den das genannte Generalcapitel zum Ordensmeister erhoben hatte, verfasste Dietrich in den folgenden Jahren seine Schrift *de iride*. Er ist, als er diese schreibt, Professor des Ordens oder Lesemeister zu Cöln, der Hauptschule des Ordens in Deutschland.<sup>11)</sup> Jene Schrift ist dieselbe, welche von Quétif und Echard irrthümlich einem andern Dietrich, Theodoricus de Saxonia, zugeschrieben wird. Ein weiterer Irrthum Quétifs in dem Verzeichniss der Schriften Dietrichs lässt sich aus dessen Schrift *de beatifica visione* verbessern.<sup>12)</sup> Aus dieser letztgenannten Schrift geht zugleich hervor, dass Dietrich wegen seiner Lehre angefochten worden ist. Zwei seiner Sätze werden später von Heymerich de Campo als beghardische Häresie angegriffen. Der Ordensmeister Hervéus ordnete im Jahre 1320 eine Untersuchung gegen einen Bruder Dietrich von St. Martin und Eckhart wegen schlimmer Verbindungen an. Ist unser Dietrich von Freiburg identisch mit Dietrich von St. Martin, wie ich es oben als möglich bezeichnete, so kam er 1320, ein etwa 70jähriger Mann, zugleich mit dem nicht viel jüngeren Meister Eckhart, der damals Prior in Frankfurt a. M. war, in Untersuchung wegen schlimmer Verbindungen, d. i. nach

---

10) Handschriftl. Verzeichnisse zu Wien, Strassburg u. St. Gallen.

10a) Cf. Urkunde des Kloster Retz v. J. 1303 in Lamatsch, Beiträge zur Geschichte des Dominikanerordens S. 171.

11) Th. Vriburgensis *de iride*. Cod. Lips. 512.

12) Quétif führt die Schrift *de tribus difficilibus* als eine besondere Schrift neben jener *de beatifica visione Dei per essentiam* an, während letztere nur ein Theil der ersteren ist.

dem Sprachgebrauch des Ordens wegen Verbindungen mit Häretikern.<sup>13)</sup> Er galt als einer der grössten Meister seiner Zeit.<sup>14)</sup> Auch das Verzeichniss der Provinzialprioren seines Ordens in Deutschland nennt ihn einen grossen Meister.

Handschrift B, welche uns zu den vorgelegten Bemerkungen über den Verfasser unseres Tractats und über Meister Dietrich Anlass gab, ist unvollständig. Es fehlt ihr der Eingang und ein sehr grosses Stück am Schlusse. Auch lässt sie den Namen Eckhart auf ihrer ersten Seite mehrmals weg. Hier setzt sie zuerst „die Meister“, dann „der Meister“, dann ein „man“, wo A und C Meister Eckhart haben. Dies fällt auf bei einer Handschrift, deren Schreiber sich sonst, wo es sich um die Namen der Autoren handelt, besser als die beiden andern Schreiber unterrichtet zeigt. Folgender Umstand lässt den wahren Grund vermuthen. Im weiteren Verlaufe der Handschrift ist eine häretisch lautende Stelle in ihr Gegentheil umgesetzt, und der Satz, den die beiden andern Handschriften haben, wieder durchgestrichen. Der durchstrichene Satz enthält einen Ausfall gegen die herkömmliche Auffassung von den Höllenstrafen und der dafür gesetzte bringt die herrschende Ansicht. Auch sonst ist an verschiedenen Stellen eine gefährlich scheinende Aeusserung mit unschädlicherer Redeweise vertauscht.<sup>15)</sup> Unser Abschreiber also, von dem wir wissen, dass er die Persönlichkeiten kennt, mit denen der Tractat zu thun hat, ist ein um die Rechtgläubigkeit besorgter, oder ein auf seine rechtgläubigen Obern Rücksicht nehmender Mann. Und dies ist nun sehr wahrscheinlich der Grund, warum auf den ersten Blättern Eckharts Name, der auf den Listen der Inquisition

---

13) Jacquin, Chronicon Praedicatorum. Handschrift zu Frankfurt.

14) Papierhandschr. der Gymn. Bibl. zu Coblenz N. 43, Blatt 98.

15) Ich habe solche Aenderungen in den Noten zum Tractat mitgetheilt.

stand, so viel als möglich verwischt wird. Und sehr wahrscheinlich ist auch aus diesem Grunde der Text unvollständig. Denn der Eingang sowie der letzte Theil des Tractats, welche Handschrift B weglässt, bringen Sätze, welche im hohen Grade geeignet waren, Anstoss zu erregen. Für die Herstellung dieser von B weggelassenen Abschnitte bietet nun Handschrift C die erwünschte Hülfe. Wir würden bei einer Reihe von Stellen im Eingang und in der zweiten Hälfte des Tractats rathlos sein, wenn wir nur auf Handschrift A angewiesen wären und nicht die zwar jüngere aber correctere Strassburger Recension vergleichen könnten. Zwar glaube ich auch bei ihr hie und da Versuche wahrzunehmen, die Gedanken im Sinne der Orthodoxie umzubiegen; doch hindert das ihre Brauchbarkeit für die Herstellung des Textes in Handschrift A nicht in wesentlicher Weise.

---

### **Von der wirkenden und möglichen Vernunft.**

Eckhartus de Gründig <sup>16)</sup>).

Jêsus sprach zuo sînen jungeren: saelec sint diu ougen, diu dâ sehent daꝯ ir dâ sehet.

Under den meistern ist ein vrâge, wie der mensch saelec sî? Etelich antwürtent dar zuo und sprechent, daꝯ saelicheit sî ein alsô grôꝯ guot, daꝯ got des niht vermüge, daꝯ er einige créatûr sô edel müge geschaffen, der er saelicheit geben müge von nâtûr, eꝯ sî denne daꝯ eꝯ ir werde gegeben in einer übernâtûrlicher kraft, und daꝯ, sagent sie, daꝯ sî daꝯ liht der glôrien. Nû sprechent sie noch vort und nement daꝯ wort, daꝯ unser herre sprach: daꝯ ist êwic leben, vater, daꝯ man dich bekenne. Waꝯ bekantnisse mac bekennen, daꝯ muoꝯ eꝯ bekennen nâch sîner wîse. Dar umb hât bekantnisse noch in zît noch in

---

16) Handschr. B.

êwicheit niht genuoc, daꝛ eꝛ bekent mit bilde nâch der wîse sînes eigen werkes, dar umbe sagent sie, daꝛ eꝛ müeze sîn über diu bilde sîner eigen wîse. Dar umbe muoꝛ eꝛ ûꝛ und ab gân sînes eigen werkes und muoꝛ sich halten ledec in ein lûters lîden ze enpfâhen den îndruc gotelicher forme. Wan eꝛ dan verstêt nâch der wîse gotelicher forme<sup>17)</sup>, dar umbe verstêt eꝛ unmeꝛliche, dar umb ist sîn wûrken unmeꝛlich, wan eꝛ wûrket in der wîse einer unmeꝛlicher forme. Dar umbe hân ich gesprochen und sprich eꝛ noch, daꝛ der minneste engel oder der minneste heilige alsô bekennet, daꝛ daꝛ minner gotes enist; denne daꝛ er bekennet, daꝛ wîzet er nâch der wîse gotes, der überformet hât sîn verstentnisse.<sup>18)</sup>

Waꝛ ist nû diu wîse gotes in sînem bekantnisse? daꝛ ist, daꝛ er sich bekennet nâch aller der wîse als er bekentlich ist. Wan ich nû bekenne nâch der wîse, dar umbe sô muoꝛ ich got bekennen alzemâl. Die nû daꝛ sprechent, daꝛ dâ mêre sî, daꝛ in belîbe, denne daꝛ sie bekennent, die verstânt niht, waꝛ sie sagent. Hie mit wil ich niht sprechen, daꝛ sie dar umbe gelîch<sup>19)</sup> sîn in dem êwigen leben, wan daꝛ enwaere niht wâr geseit. Wan daꝛ verstentnisse alsus muoꝛ lîden die überformunge gotes, dar umbe spricht meister

---

17) Der folgende Satz: dar umbe — unmeꝛliche forme, fehlt bei C.

18) B hat diese Stelle wie überhaupt den ganzen Eingang nicht. Bei A und C ist die Stelle verdorben und sinnlos. A: daz der minste engel oder der minste heilige gotz also bekennet, daz minner gotz enist, den er bekennet, daz wiset er nach der wise gotz, der überformet hat sin verstentnisse. — B: daz der minneste heilige also bekennet, daz nut gottes ist, denne er bekennet, daz bewise ich also daz der nut bekennet daz do überformet het sin versten. Nach obiger Conjectur ergibt sich der bei den Mystikern oft wiederkehrende Gedanke, dass ein solches Erkennen, wie das erwähnte, nicht geringer sei als das Erkennen Gottes selbst.

19) C: selig.

Eckhart<sup>20)</sup>, daß saelicheit lige an got liden, wan er spricht, daß saelicheit dar an sî, daß man sich mit got vereine.<sup>21)</sup> Daß bewiset er mit nâtûrlîchen meistern, dâ sie sprechent alsus her zuo: wâ zwei sulnt ein werden, dâ muoꝝ sich daß ein halten in eime lûtern liden, daß ander in eime lûtern wûrken. Ein gelîchnisse: sol holz mit viur ein werden, sô muoꝝ daß holz ledec sîn sunder alleꝝ wûrken, alsô wirt ge-einiget viur unde holz; wan daß viur alle zît wûrket. Wan nû got ist ein vernunftec werc, dar umb ist daß sîn eigen, daß sîn wesen sîn wûrken ist. Wâ nû ist ein ledec geist, der beroubet ist aller werke, der mac liden daß vernunftige werc gotes. Alsus wirt niht vereinet der geist mit got, mêr alsus ist er einer mit got, und alsus wirt der sun von dem vater geboren in der sêle.

Nû ist ein vrâge, ob diz werc in den kreften<sup>22)</sup> geschehe oder niht? sô antwûrtet man alsus dar zuo unde sprichet: nein; wan wôrhte got in den kreften<sup>23)</sup>, sô wôrhte er in zuoval<sup>24)</sup>, wan daß ist eigen der crêatûr. Wan nû diu grâcie gotes crêatûr ist, dar umbe wûrket sie in den kreften. Niht daß diu grâcie gotes wûrke nâch wîse der grâcie, wan grâcie ist ledec, mêre die krefte wûrkent in kraft der grâcien. Nû enwûrket got in keinen zuoval, mêr er wûrket in wesen, dâ er vindet ledicheit, wan wesen enwûrket niht.<sup>25)</sup> Alsus wûrket got nâch sînem<sup>26)</sup> vernunftigen werke mit der sêle

20) Hier beginnt B und zwar mit Weglassung von Eckharts Namen: Die alten meister und ouch die niuwen sprechen etc.

21) wan er spricht — vereine.] A: dar an, daz man got lide, dar an daz man sich mit got vereine. — C: wenne er spricht, daz selikeit dar an si, daz man sich got mit got vereiniget sullen werden, so etc.

22) C: creaturen.

23) wôrhte — kreften] fehlt bei A. wan wôrhte — eigen der creatur] fehlt bei C.

24) B: so wurde er ein zuoval.

25) D: wurket nit dann ledikeit.

26) B: einem.

in einem ledigen wesen.<sup>27)</sup> Nû möhte man vür baꝯ vrâgen, ob diz sî gesprochen von dem gemeinen wesen der sêle? sô mac man antwürten jâ, wan eꝯ bestêt wol in einer gemeiner wârheit. Nû wil meister Eckhart<sup>28)</sup> noch baꝯ sprechen und spricht, daꝯ eineꝯ ist in der sêl, daꝯ sô hôch und sô edel sî, alsô als got sunder alle namen ist, alsô ist diz sunder alle namen.<sup>29)</sup> Nû sprichet meister Eckhart ein wort dar zuo und saget iu daꝯ, daꝯ diu sêl in dem teil sî ein vunke gotelîcher nâtûr,<sup>30)</sup> dar umbe nennet eꝯ meister Eckhart einen vunken der sêl<sup>31)</sup>. Diz ist sô edel unde got alsô gelîch und ist sô verre erhaben boben zît und boben stat und im ist vremde alleꝯ daꝯ geschaffen ist und im enist noch verre noch nâhene kein dinc daꝯ ie geschaffen wart ûzer der maht gotes, wan eꝯ bekennet sich selber got und gebrûchet in im aller dinge nâch der wîse sîner ungeschaffenheit. Noch sprich ich<sup>32)</sup> mêr, waꝯ got neme ûzen dem edeln vunken, daꝯ muoꝯ er nemen von not geschaffen,<sup>33)</sup> jâ waere daꝯ sache, daꝯ er sich naeme ûzen disem vunken, daꝯ er niht entuot, er müeste sich nemen von nôt<sup>34)</sup> geschaffen. Dar umbe got bekennet sich unde minnet sich und gebrûchet sich und er ist saelec und ist ein vernunftec vröude<sup>35)</sup> allen engeln und allen crêatûren — diz ist got alzemâl in disem edeln vunken in der sêl, und ûzen disem vunken ist got niht in der wârheit. Wan wer got wil vinden, der suoche in in disem vunken, wan in disem vunken ist ein der geist mit got. Wan sich

---

27) A: in einer ledigen wise.

28) B: der meister.

29) ist also — namen] fehlt bei A.

30) B: in dem teil sin in dem vunken gotlicher naturen.

31) A: mit worten in der sel.

32) B: spricht er.

33) B: niht geschaffen. C: von ungeschaffenheit.

34) B: nicht.

35) A: ein vernunftiges werde.

got nimt in disem vunken, sô gibt er sich disem vunken<sup>36)</sup>, und wan sich diser vunke nimt in got, sô nimt er sich lûter got. Und in diser wîse sô ist bewîset, wie saelicheit liget an got lîden, und diz ist daʒ Kristus sprichet: saelec sint diu ougen diu dâ sehent daʒ ir dâ sehet.

Nû koment ander meister und wellent baʒ sprechen von dem bilde der sêl und vrâgent wâ daʒ bilde lige? Meister Thomas<sup>37)</sup> sprichet, daʒ eʒ sî in den kreften. Nû komet meister Dietrîch und widersprichet dise rede, daʒ daʒ niht ensî. Nû merket, wan<sup>38)</sup> er sprichet, daʒ daʒ bilde niht lige in den kreften — alleʒ daʒ dise vor gesprochen hânt, meister Eckhart<sup>39)</sup> und die andern, die hânt bewîset, daʒ saelicheit lige an dem daʒ der geist got lîde übernâtûrlîche. Diz wil meister Dietrîch [Theodoricus de Friburg<sup>40)</sup>], daʒ daʒ niht ensî unde sprichet: „ich spriche, daʒ des niht sî und sage, daʒ etwaʒ sî in der sêl, daʒ sô edel sî, daʒ sîn wesen sîn vernunftec wûrken sî; ich spriche, daʒ diz saelec sî von nâtûre.“ Daʒ ist wâr, daz ein iegelich vernunftec wesen muoʒ saelec sîn von nâtûre. Dar umbe heizet er diz ein wûrkende vernunft. Vrâget man nû, sît der mensche hie inne saelec sî nâch sînem hôhsten teil, war umb er denne alzemâl niht saelec sî? so antwürtet man alsus dar zuo unde sprichet von einer andern vernunft, diu heizet ein mûglich vernunft, diu gemein ist dem geist in der wîse, als er zît berüeret in dem lîchname. Möhte nû daʒ sîn, daʒ diu mûglichiu vernunft sich einvalteclîche möhte kêren sunder mittel zuo der wûrkenden vernunft, sô waere der mensch hie als

---

36) C: wenne sich got minnet in diesem funken, so nennet er sich den funken.

37) A und B. C: Eckehart.

38) B.

39) B setzt nach Eckhart noch: Henricus de Gandano. Ist wohl Heinrich von Gent — Henricus de Gandavo.

40) B.

saelec als in dem êwigen leben; wan daꝛ ist saelicheit des menschen, daꝛ er bekennet sîn eigen sîn in der wîse der wûrkenden vernunft. Mêr diz ist hie niht mûgelich der mûgelichen vernunft. Waꝛ ist mûgelicheit? ein lûter niht alliu dinc ze werden<sup>41)</sup>. Wan diu vernunft daꝛ werden mac, daꝛ sie<sup>42)</sup> niht enist, dar umbe heizet sie ein mûgelichiu vernunft. Wan diz ist, dar umbe bedarf sie der genâden unde glôrien, mit der sie abgê ires eigen sîns<sup>43)</sup> nâch der wîse der mûgelicheit und mûge enpfâhen die überformunge der wûrkenden vernunft. Eꝛ spricht ouch mêr der selbe meister: Ich hân dicke gesprochen und sprich eꝛ noch, enwaere niht zuoval, sô enwaere ouch kein genâde. Dar umb ist nâtûre edeler denne genâde; wan genâde ist gegeben<sup>44)</sup> der zuovalleheit mîner krefte, daꝛ sie saelec sîn und werden über mitꝛ genâden unde glôrien alsô als ich saelec bin von nâtûr in der wûrkender vernunft. Und dar umbe vermac des got niht, daꝛ er mich saelec machte von genâden und waere ich eꝛ niht von nâtûre.<sup>45)</sup> Dar umbe spricht meister Eckhart, daꝛ got niemant mûge saelec machen wan den eꝛ gegeben daꝛ sie saelec sîn. Als nû gesprochen ist von der wûrkenden vernunft, disiu bedarf weder genâde noch glôrien,<sup>46)</sup> wan sie enhât vor noch nâch,<sup>47)</sup> wan sie vernunftliche ûꝛ got<sup>48)</sup> vliuꝛet und als sie vernunftliche ûꝛ gôt vliuꝛet, alsô kêrt sie sich wider in daꝛ selbe, und daꝛ ist ir eigen wûrken nâtûrliche und ist ir eigen wesen. Wan nû ir wesen ir wûrken ist und ir vernunftec wûrken daꝛ ist, daꝛ sie got schouwet unde lopt sunder mittel, dar umbe muoꝛ daꝛ von nôt sîn, daꝛ sie saelec sî von nâtûren.

41) A: wan ez ist muglicheit ein lauter niht elleu dinc ze versten.

42) A: sunder daz sie.

43) B: sinnes. 44) A: gemein.

45) B u. C: und wer nit etwas in mir das selig wer von nature.

46) disiu — glôrien] B: wan es bedarf gnaden und glorien.

47) wan — nâch B u. C.

48) B: uz der gnade.



Vrâget man nû ob disiu vernunft sî créatûre? so spricht man jâ. Sô vrâget man aber, ob einec geschaffen créatûre saelec müge sîn von nâtûre, sô sprichet man jâ, unde nimt geschaffenheit in zweier hande wîse als wir sprechen von den engeln als sie lûter substancie sint, und nâch der wîse sô möhte daꝛ got niht, daꝛ er einige créatûre saelec müge gemachen von nâtûren, daꝛ ist dar umbe, wan diu créatûr der engel ist begriffen nâch der wîse irre zuovalleheit, alsus ist ze nemen iriu substancie, unde dar umb ist kein engel glîch den andern nâch der substantlicher wîse irs eigen zuovalles.<sup>49)</sup> Nû sprechent etelîch meister, daꝛ noch etelîch créatûren sîn boben den engeln, die sint niht substancie, die hânt daꝛ von nâtûre, daꝛ ir wesen ir wûrken ist und ir wûrken ir verstên. Die nennet man intelligencien, und dise créatûren sint niht geschaffen substancien; mêr ir geschaffen sîn daꝛ ist, daꝛ sie vlieꝛent vernunftelîchen ûꝛ got, und als sie vernunftelîchen ûꝛ got vlieꝛent unde vlieꝛent wider in, sô belîben sie niht stênde in in selber. Bestüenden sie in in selber, sô müesten sie geschaffen substancie sîn als die engel, und alsô möhten sie niht saelec sîn von nâtûre. Nû ist daꝛ niht, mêr in dem selben nû dô sie vernunftelîchen ûꝛ got vlieꝛent, sô kêrent sie wider in vernunftelîchen in die ungeschaffen substancie der einvaltigen art gotes. Wan nû diz ir wûrken ist, daꝛ sie alsus vlieꝛent vernunftelîchen ûꝛ und in unde diz ir wûrken ir wesen ist, dar umb ist ir geschaffenheit in einem vernunftigen vlieꝛen, und dar umbe sint sie niht substancie, unde dar umbe sint sie edeler denne die engel, wan der engel muoꝛ saelec sîn boben nâtûre nâch der wîse sîner substancie.<sup>50)</sup> Wan nû ir

s 49) A: und dar umb ist ez ungleich den andern durch der substantlicher wise irs aigen zuvallen. B: durch des substentlich wesens ires eigens zuovalles. C: nach der zuvelligenceit ir substancien.

50) C hat noch folgenden Satz: Mer die creature die obe den engelen sint, die ensint nut substanzie. Bei B fehlt schon der vorhergehende Satz und ebenso der folgende.

würken und ir wesen ist, daß sie got sehent sunder mittel, dar umbe sint sie edeler von nâtûre.

Als ich nû gesprochen hân von disen créatûren unde bewiset daß sie saelec sîn von nâtûre, alsô sprich ich ouch von der wûrkenden vernunft in der sêl, diu vliużet vernunftelîchen ûż got, als hie gesprochen ist von disen créatûren und vlieżent in dem selben wider zim vernunftelîche, wan [nû] diu wûrkendiu vernunft ist gelîch disen créatûren,<sup>51)</sup> dar umbe ist sie saelec von nâtûre.

Nû ist ein vrâge, ob diu wûrkendiu vernunft sî gemein allen engeln und allen menschen, den die saelec sint und den die vertymmet<sup>52)</sup> sint? sô antwürtet man jâ unde sprichet daz sie sî als edel in dem tiuvel als in dem obersten engel, und in den sêlen die vertymmet sint als in den die behalten sint. Sô vrâget man ouch, ob die in der helle als saelec sint als die im êwigen leben sint? sô sprichet man ouch jâ, wan der wûrkenden vernunft wesen ist, daß sie got schouwet sunder mittel, dar umbe wâ sie ist und in wem sie ist, dâ muoż sie<sup>53)</sup> saelec sîn. Vrâget man danne, waż pîne ist unde waż helle ist? sô antwürtet man aber sus dar zuo und sprichet gemeineclîche, daß viur sî in der helle. Daż ist niht wâr,<sup>54)</sup> man muoż eż sagen groben liuten, die eż niht baż verstân. Sol ich aber sprechen, waż helle sî, sô sprich ich alsus, daß ein iegelich tôtlich sünde ist ein êwig

---

51) B hat diesen Satz mit wan etc. nicht, und setzt im folgenden statt „ist“ — müegen si, so dass sich die Aussage auf die Intelligentien und nicht auf die wirkende Vernunft bezieht. Auch A entstellt den Satz so, dass er sich nur auf die Intelligentien bezieht.

52) A.

53) da mouż sie] B: der muoż.

54) B: daz ist war. Der folg. Satz: man muoż — verstan in der Hds. ausgestrichen, dafür an den Rand gesetzt: nu ist ein leiplich fewr, dar in die sele quellent und doch nit verzeret werden. Siehe hiezu oben die Einleitung.

mittel, daꝛ beroubet der gesiht gotes unde des gebrûchens<sup>55)</sup> gotes, dâ von ich saelec solte sîn. Nû hân ich doch gesprochen, daꝛ disiu wûrkendiu vernunft sî saelec von nâtûre, unde dise vernunft hânt doch alle menschen gelîch; wie möhte mir daꝛ benomen werden, daꝛ ich hân von nâtûr? alle menschen hânt doch diz, dar umbe mac mir tôtlich sünde niht benemen die habunge der wûrkenden vernunft, mêr sie beroubet mich der gebrûchunge der wûrkender vernunft<sup>56)</sup>. Diz sprich ich, daꝛ diz ist helle unde pîne derer die vertymmet sint, daꝛ in<sup>57)</sup> belîbet daꝛ bekantnisse irre eigen vernunft<sup>58)</sup>. Vrâget man nû, ob disiu pîne grôꝛ sî? sô spricht man jâ; wan der alle die pîne neme, die alle menschen ie geliten oder iemer sulnt lîden in der zît, diu ist als ungelîch der geistlîchen pîne, die der mensch hie ane hât, als diu vernunftigiu vröude von ertrîch ist ungelîch der meisten pîne von ertrîch<sup>59)</sup>. Nû sprich ich vûr baꝛ, daꝛ diu wûrkendiu vernunft hât hie mit niht ze tuon. Wan disiu vernunft boben zît wûrket in irme wesen, und ir wesen ist, daꝛ sie got schouwet sunder mittel, dar umb ist sie von nâtûre saelec.

Nû sprechen wir von der mûgelicher vernunft in der sêl, diu dar umbe mûgelich heizet, daꝛ sie noch diz werden mac über mitꝛ der grâcie gotes, daꝛ sie niht ist von nâtûre. Nû sol der mensch alsô leben, daꝛ er genuoc waere der

---

55) A: der barmige.

56) C: wûrkender vernunft nit. Offenbares Missverständniss. Bei A der Text verstümmelt, bei B gleichfalls fehlerhaft: benemen und habunge.

57) C: in niht.

58) B hat hier noch folgenden Satz: Also meint Johannes Crystostomus daz nit sehen den gotlichen anplich daz ist allez liden und pin, all tot, all marter.

59) diu ist als ungelîch — ertrîch] statt dieses Satzes haben B und C: daz ist allez ein nicht wider der geistlichen pin, die der geist hie von hat der verdampt ist.

grâcie gotes nâch aller wîse unde nâch aller volkomenheit. Wan diu mûgelichiu vernunft hât sô vil nâtûrliches bevallens ir selbes und ist sô vil unledec mit bilden unde formen, wan sie ist ein berihterin des geistes in der wîse als er zît berüeret im lîchame. Nû ist daꝛ diu meinunge<sup>60)</sup> gotes als er mir gît genâde, daꝛ ich mîn selbes ûz gân in der wîse mînes nâtûrlichen sîns nâch der wîse mîner mûgelicheit, unde wenne mîn mûgelich vernunft alsus ist quid worden aller dinge über mitꝛ der genâden gotes und bin komen dar zuo daꝛ ich ledec stân von allen bilden: sô überhebt got die mûgliche vernunft und überformet sie von der wûrkenden vernunft, und alsô ist sie ledec aller irre mûgelicheit<sup>61)</sup> und wirt beroubet irs lîdens und irs wûrkens<sup>62)</sup>. Als diu oberst vernunft daꝛ von nâtûren hât, daꝛ sie saelec ist, alsô hât eꝛ disiû von genâden. Diz ist daꝛ sant Augustinus saget: niemant mac saelec werden von genâde, er ensî eꝛ von nâtûre<sup>63)</sup>. Und alsô als der mensch in diser wîse saelec wirt, als sîn mûgelich vernunft überformet wirt von der wûrkenden vernunft und er got schouwet sunder mittel: alsô sprich ich von den vertymmeten, daꝛ ist ir helle, daꝛ sie über mitꝛ tûtlicher sünde, die sie getân haben, in selber hânt beroubet, daꝛ disiû überformuge in in niht ist geschehen<sup>64)</sup>. Wan als der mensch stirbet in sünden und dan der mensch in willen ist in sîner kêr zen sünden, sô kêrt er sich alsô dar zuo, daz er niemer mêr sich mac gekêren wider ze got; dar umbe ist ein iegelich tûtlich sünde ein êwiges mittel, daꝛ

---

60) B: manung.

61) A: und also geleit si uf aller vermugentheit.

62) B: und also wirt si beroubet lidens als die wirkend vernunft.

63) Diz ist — nâtûre) fehlt bei B.

64) B und C lassen die nachfolgenden Sätze weg, und fahren fort: und daz in in ist beliben daz bekantnüsse ires eigen sinnes und daz bekantnüsse gotz, da von si selig solten sin — daz sprich ich daz daz ist ein geistlich pin (C: ire erste pin.)

den menschen beroubet, daß diu wükendiu vernunft niht mac überformen die mügliche vernunft. Und daß ist alles helle und êwic pîn wan dem menschen ist belîben diu bekantnisse sînes eigen sinnes [unde daß bekantnisse gotes, dâ von sie saelec solten sîn<sup>65</sup>]. Sô der tâtlichen sünden ie mêr ist, sô der mittel ie mêr ist, und sô diu pîne der helle ie swêrlicher ist, als hie gesaget ist<sup>66</sup>). Gevrâget man nû, waꝛ des lîchamen pînen sulnt sîn in der helle, sô antwürtet man alsus dar zuo unde spricht, von dem selben dâ der geist gepînigt wirt, dâ von wirt ouch der lîcham gepînigt. Ez ist dem geist ein geistlich pîn und dem lîchamen ein lîplich pîn, wan ein iegelich hât pîn nâch sîner wîse.

Der nû hât verstanden dise rede, die hie gesprochen ist von der wükenden vernunft, der bekent wol in welcher wîse der mensch saelec sî, und diz ist, daß unser herre spricht: saelec sint diu ougen, die dâ sehent daß ir dâ sehet. Die nû diz wol verstênt, die verstênt daß schoenste verstentnisse<sup>67</sup>), daß der mensch mac verstên in diser zît<sup>68</sup>).

Nû ist ein vrâge, wie man diz verstên sol, daß meister Dietrîch sprichet, daß die intelligencien niht ensîn deheine geschaffen substancien, mêr ein geschaffen sîn, daß ist in dem vernunftigen vliezen ûꝛ got. Nû merket wie man diz verstên sol in ganzer wârheit. Sumelîch liute wellent daß alsô verstên, daß sie stênt ûf gotlîcher substancie und wellent daß die intelligencien dâ von dester edeler und dester subtîler sîn. Nû merket: die intelligencien nement ir wesen in einem vernunftigen ûꝛvliezen ir selbes ûꝛ got: wan ir vernemen ist ir wesen und ir wesen ir vernemen, wan sie ein gereht ein-

---

65) B und C.

66) Diesen Satz: Sô der tâtlichen sünden etc. hat nur A.

67) C: wesen.

68) Hier endet Cod. B. Schluss: daz wir zuo disem edelen verstantnüsse komen, daz helf uns der heilig geist und Maria. Amen. Ez hat sich geendet in die kiliani 1406.

valtic ein sint ân alle teil oder stücke. Hier umbe mügen sie niht zuoval hân an deheinem bekantnisse, wan waꝥ sie niht verstên in irem wesen daꝥ enlêrent sie ouch niht. Alsus schrîbet Averroës über daꝥ dritte buoch von der sêl, und heizet sie daꝥ wûrkende bekantnisse, wan sie hânt keinen zuoval irer substancie, wan sie zemâle sint ein einvaltic wesen und ein weslich einvalticheit der wûrkenden vernunft, wan ir substancie ist ir wûrken. Alsus spricht der diuter in Aristôteles in dem dritten buoch von der sêle: wan eigen ist der substancie daꝥ sie wûrket. Als sant Augustinus spricht: substancie ist ze prûeven in zweier wîs: ein wîse der substancie ist daꝥ sie understêt den zuovalligen dingen; welch aber die zuovalle sint die müezen teil und stücke hân, wan zuoval ist allein ûf den dingen, dô teil und teil ist. Alsus schrîbet Aristôteles. Wan nû diu wûrkendiu vernunft niht teil noch stücke hât, dar umb ensint sie niht in der wîse substancien. Alsô ist daꝥ wort wâr daꝥ die intelligencien niht substancien sint.

In der andern wîse prûevet man substancie als sie ein eigen stat ist oder ein stân hât ûf eigener wesenlîcher eigenschaft. In diser wîse sô ist sie ein wûrkendiu substancie<sup>69)</sup> und in diser wîse sô verstêt man, wie die intelligencien ein vernunftec wûrken ist und niht vremdes enpfât in irre nâtûr, wan sie ist ein vernunftec bilde aller der dinge, die ûꝥ got vliezent nâch sîner nâtûrlichen vernunft<sup>70)</sup>.

Eiâ nû prûeve welch ein sô edel spiegel, dâ alliu dinc nâtûrlîchen und vernunftelîchen inne sint und ân alle vaerde unde verlust klârlîchen inne schînent<sup>71)</sup>. Dar ûf schrîbet Boëthius<sup>72)</sup>: ob nû iemant spraeche, daꝥ dise substancien

---

69) C: so ist sie eigentlich substancie.

70) C: fürsichtikeit.

71) A: an alle wort und an allen lust clarlich in glanz schinent.  
C: one alle vorhte und verlust klerliche inne schinent.

72) C: Bonifacius.

möhten sîn engel oder heilige sêlen, daꝛ enwaere niht wol gesprochen; wan der engel lernet vil offenbârunge in dem quellenden brunnen der glenzender gotheit und der ein von dem andern, unde sîn substancie ist sîn bekennen, und der wille, den sie hânt, nâch sîner bewegender kraft ist niht sîn substancie. Ze glîcher wîs ist eꝛ umbe die sêl, diu vil zuoval hât und in lîden ist von den kreften; daꝛ ist niht substancie. Nû schrîbet Boëthius in sînem buoche von zweien nâtûren unde von einer persôn in Kristô: nâtûre sô diu nimet allein substancie, daꝛ ist, daꝛ entweder wûrken mac oder lîden<sup>73</sup>). Alleꝛ leben wûrket<sup>74</sup>) als in lîden als aller lîplîchen dinge sêle, wan die lîden enwûrken in dem lîbe, mêr aber wûrken in lîden ist an gotlîcher nâtûr und an gotlîcher substancie<sup>75</sup>).

Ein ander vrâge ist, ob diu mûglich vernunft in irre vollekumenheit sî geschîden von mâterenlîchen<sup>76</sup>) dingen und von allen andern dingen? Ein red ist, daꝛ eꝛ sî, wenne daꝛ gemein ist der vernunft, als Aristôteles sprichet, daꝛ sie gesundert sî von allen dingen. Ein ander red ist dâwider, wan als meister Dietrîch sprichet: diu forme diu vollbringet die mâterie. Diu mûglichiu vernunft wirt zuogefûeget dem bilde des inren sins daꝛ phantasie heiꝛet. Her zuo sprichet man, daꝛ daꝛ vollebringen der mûglîchen vernunft in ir selbes wesen gesundert ist von allen mâterenlîchen dingen und von einem ieglîchen bilde; doch sô ist sie niht in ir selber stênde, mêr sie ist lebend ûf dem bilde irs sins<sup>77</sup>).

73) C fährt hier fort: also alle libe. Dis sol man nut merken von des hymels libe noch von der elementen libe.

74) C: libe wirkent.

75) C: libe wirkent also in lidende also aller liplicher dinge sele und die lident und wirkent in demme libe werke in goettlicher nature in goettlicher substancie ist es ein.

76) C: si geschaffen von natürlichen.

77) So glaubte ich den Text aus den beiden verderbten Hdschr. A u. C. herstellen zu müssen. A: als maister Dietrich sprichet, ... die forme volbraht ist die mugliche vernunft, die wirt zugefuguet dem

Ein vrâg ist ob diu wûrkendiu vernunft diu dinc verstêt in irm ursprunge? Ein red ist, daꝛ eꝛ alsô sî. Meister Dietrich spricht: an dem hât underscheit diu vernunft von den sinnen; wan die sinne verstêt diu dinc in in selber und diu vernunft verstêt sie in irme ursprunge. Dâ wider ist ein ander rede, wan als meister Dietrich sprichet: an einem andern ende dâ hât underscheit diu wûrkendiu vernunft von der mûglichen vernunft, wan diu wûrkendiu vernunft vernimt in ir selbes wesen, diu mûglichiu vernunft vernimt diu dinc in irem ursprunge. Noch mêr spricht man, daꝛ ursprinc ist zweier künne, eine diu den dingen gemezen ist<sup>78)</sup> und an dem vernimt diu mûglichiu vernunft, ein ander ursprinc ist ein wesenlich sache des dinges, diu den dingen gegenwûrtec ist unmâzlichen, wan diu dinc sint in im in einem hôher wesen denn in in selber. Als alliu dinc in gote sint, alsô nimt diu wûrkendiu vernunft diu dinc in irem ursprunge. Zuo der êwigen wârheit helf uns got. Amen.

---

bilde . . . sins, daꝛ ist fantasie sie heizet. Herzu sprichet man, daꝛ volbringe der muglichen vernunft in ir selbes wesen gesunder ist von allen materenlichen dingen und einem . . . eigenlichen bilde; mer doch so ist sie niht in ir selbers stande, si ensi lebend uf dem bilde irs sins.

C: also meyster Diethrich sprichet die forme dû vollebringet die materie. Die mûgeliche vernunft wurt zuogefueget demme inren sinne daz fantasie heisset. Her zuo sprichet man daz daz die vollebringunge der mûgelichen vernunft in ir selbes wesen geformet ist von allen materielichen dingen und von einem ieglichen bilde, doch ist sû nût in ir selbes stende sû si lebende uf demme bilde daz in irme sinne ist.

C: in demme die ding gemeyne sint.

---