

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	32 (1985)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	Von Dietrich zu Albert
<b>Autor:</b>	Flasch, Kurt
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760726">https://doi.org/10.5169/seals-760726</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 09.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Von Dietrich zu Albert

Schnee, frischgefallener Schnee, ist nach Goethe «eine erlogene Reinlichkeit»<sup>1</sup>. Wo andere das Reine, das Unbetretene rühmen mochten, sah Goethe ein künstliches, ja ein unwahres Moment in der Natur. Das dem Irdischen Angemessene ist das Betretene, das Beschmutzte, der Matsch.

Ein mittelalterlicher Text, frisch aus den Handschriften erstmals ediert, ist eine erlogene Ursprünglichkeit. Er suggeriert, wir stünden vor Unbetretenem, durch keinerlei Eingriffe Entstelltem. Aber diese Unmittelbarkeit des Gewesenen ist simuliert; sie ist ein künstliches, ja unwahres Moment der Geschichtserfahrung. Das dem realen Geschichtsbezug Angemessene ist das Bedingte, das Vermittelte, das Interpretierte und dabei immer auch Entstellte. Der Schnee wird nicht erfahren, wenn wir ihn nicht betreten; der Text spricht nicht zu uns, wenn wir ihn fernhalten von den Kompliziertheiten, ja Unreinheiten seiner Entstehungsbedingungen und vom Gezänk seiner Ausleger.

Die *Opera omnia* Dietrichs bieten den seltenen Reiz, eine erhebliche Quantität bedeutender, bislang praktisch unbekannter Texte zu publizieren. Zu den meisten Seiten Dietrichs existieren noch keine Interpretationen. Wer sie heute liest, findet sich fast immer mit Dietrich allein. Man kann dieses Alleinsein genießen – wie den Zauber des frischgefallenen Schnees. Bestand kann das nicht haben. Dies kündigt sich an in der Verlegenheit, die man beim Lesen der meisten Texte Dietrichs empfindet: man kann sie nicht absetzen gegen konkrete Interpretationen. Man hat den frischen Text, aber kann mit ihm nicht polemisieren.

<sup>1</sup> GOETHE, J.W., Maximen und Reflexionen. Gedenkausgabe Artemis, Zürich 1949, Bd. 9, 537.

«Hat» man jedoch einen Text, wenn man ihn nicht einbringt in bestehende Gesprächszusammenhänge?

In dieser Situation kommt uns zugut, daß ältere Dietrich-Darstellungen und die Rezensionen der *Opera omnia* einige Auslegungsmuster angezeigt haben, Schematisierungen des historischen Orts Dietrichs, die zwar, aus begreiflichem Mangel an Textnähe, recht vag geblieben sind, die aber gerade jetzt, nach Vollendung der Gesamtausgabe, einige Aufmerksamkeit verdienen.

Es sind vor allem drei historiographische Kategorien, die in neuerer Zeit zur Einordnung Dietrichs gebraucht worden sind, nachdem man ihn als Ordensschriftsteller, dann, seit dem frühen 19. Jahrhundert, als naturwissenschaftlichen Neuerer gedeutet hatte: In den letzten hundert Jahren sah man ihn vorwiegend im Zusammenhang entweder der deutschen Mystik oder des Neuplatonismus oder der Albertschule. Diese drei Vorschläge möchte ich durch Konfrontation mit Dietrichs Texten etwas beleuchten, mit der Ungenauigkeit, die geboten ist, damit das, was ich sage, auch als Einleitung zu den genaueren Untersuchungen der nächsten Tage dienen kann. Bei dem dritten dieser historiographischen Topoi möchte ich etwas verweilen, um die Themenstellung unserer Zusammenkunft einzuführen. Auch dabei muß ich schematisch bleiben; es genügt, Anreiz geschaffen zu haben für künftige Unterhaltungen.

Ein besonders sorgfältiger Betrachter könnte vielleicht glauben, es ließe sich noch ein fünftes und ein sechstes Interpretationsschema ausschließen. Ein fünftes Deutungsmuster könnte man in folgender Charakteristik der Philosophie des 14. Jahrhunderts von Josef Koch finden:

«Fragt man nun, weshalb damals die Theologie der Hochscholastik der Kritik unterzogen wird und warum man nach einer neuen Synthese sucht, so dürfte hier vor allem das Streben maßgebend sein, dem *geistigen* Charakter der übernatürlichen Welt gerecht zu werden. Man glaubt vor allem, der Thomismus verdingliche das Übernatürliche durch die Anwendung der aristotelischen Kategorien auf die Gnade, und wendet sich von diesem Realismus zum Personalismus Augustins. Dieser Tendenz begegnen wir bei Eckhart nicht weniger als bei Petrus Johannis Olivi, Durandus de S. Porciano und Wilhelm Ockham»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> KOCH, J., Meister Eckhart. Versuch eines Gesamtbildes, in: Kleine Schriften. Bd. 1, Rom 1973, 202.

Dieser Text stellt immerhin den Versuch dar, die Philosophie zu Beginn des 14. Jahrhunderts nicht immer nur als den Zusammenbruch der «hochscholastischen» «Synthese» anzusehen, obwohl Koch diese neothomistische Bewertung nie aufgab. Zwar beschreibt diese Charakteristik die Philosophen Ockham und Eckhart nur in theologisch-schichtlicher Perspektive; sie unterstellt die Adäquatheit des neothomistischen Begriffs des «Übernatürlichen» – aber erweitert man diesen Ansatz dahin, daß es Olivi, Ockham und Eckhart um die Überwindung der Verdinglichung gegangen sei, die mit der Aristotelesrezeption bei der Deutung der Welt, des Menschen und der Gottesidee Platz gegriffen habe, so ergäbe sich auch ein neues Verständnis Dietrichs. Reinigende Selbstbesinnung des Denkens, Überwindung einer Deutung des Christentums, die durch Phantasiegebundenheit und Prädominanz der aristotelischen Kosmologie für ein freiheitlicheres, «frühbürgerliches» Selbstbewußtsein aufgehört hatte, adäquat zu sein – aus diesen Elementen ließe sich wohl ein Leitfaden zum Verständnis einiger Schriften Dietrichs gewinnen. Protest gegen Verdinglichung nahm in Dietrichs *De visione beatifica* und *De intellectu* eine präzise Form an, nämlich in der Zurückweisung der Lehre, das Denken sei Eigenschaft an der Seelensubstanz. Dabei ging es freilich nicht, wie Koch meinte, um den «geistigen Charakter des Übernatürlichen», sondern um die Einsicht in den geistigen Charakter des Geistigen, die Kochs Juxtaposition von Natürlichem und Übernatürlichem noch als Verdinglichung zu durchschauen lehrt. Aber Koch hat in diesem Zusammenhang an Dietrich nicht gedacht, nicht einmal an Lull, dessen Korrelativenlehre doch ebenfalls eine präzise Korrektur der Verdinglichungstendenz des scholastischen Substanzbegriffs darstellte. Überhaupt konnte das hegelianische Motiv der Kritik des verdinglichenden Denkens bei Koch keine Konsistenz gewinnen und blieb folglich in seiner historiographischen Praxis Episode, und keinesfalls hat sich aus seiner Überlegung eine Dietrich-Interpretation entwickelt.

Auch ein sechstes Deutungsmuster blieb zu gespensterhaft, um ernsthaft diskutiert zu werden. Der eine oder andere Rezensent meiner Einleitung zu Band 1 der *Opera omnia* legte diese so aus, als deutete sie Dietrich als Vorläufer Kants. So polemisierte Aimé Solignac gegen die Ansicht, Dietrich sei «précurseur de Kant et de Fichte» (Archives de philosophie 42 [1979] 507).

Von «Vorläuferschaft» sollte man in der Tat nicht sprechen; diese Metapher verdeckt das Spezifische historischer Situationen. Und gewiß

wäre es ein Kunstfehler gegen die historische Methode, verstünde jemand die Erinnerung an Kant als den Ersatz für Quellenanalyse und für die Erforschung des Gesprächszusammenhangs zwischen Dietrich und dem endenden 13. Jahrhundert. Dann wäre die Mahnung Jean Jolivets angebracht, «il vaut donc mieux... remonter aux néoplatoniens que descendre vers le kantisme (Revue philosophique 109 [1984] 71). Abgesehen von der höchst problematischen Verräumlichung von Aufstieg und Abstieg, hat diese Alternative, die tatsächlich unsinnig ist, den Nachteil, daß sie nie jemand vorgetragen hat. Wenn ich früher von «transzentalphilosophischen Motiven» bei Dietrich sprach – Ausdrücke, die ich heute vermeide wegen des Beigeschmacks äternistischer Verblasenheit –, so blieben dabei die Differenzen Dietrichs zu Kant gewahrt, insbesondere die ungebrochene Gültigkeit einer auf theoretischem Vernunftgebrauch beruhenden philosophischen Theologie und der Widerspruch zur kantischen Distinktion von Erscheinung und Ding an sich. «Vorläufer», gewiß, ist eine mißverständliche, entbehrliche Metapher – aber es gibt eine an konkrete Texte gebundene Kontinuität im Problem der Kategorien. Sie reicht vom späten Platon über die aristotelische Kategorienschrift zu Leibniz und Kant. Und innerhalb dieser Kontinuität hat Dietrich, wie vor ihm keiner, wissen wollen, wie Kategorien, also nichtempirische Bestimmungen, auf die Realität anwendbar sein können, woher sie also ihren Ursprung haben. Und keine Berührungsangst von Mittelalterspezialisten vor dem Kantianismus kann darüber hinwegsehen lassen, daß Dietrich lehrte, die Kategorien hätten ihren Ursprung im menschlichen Geist und seien gerade deswegen auf Realität bezogen. Doch bezog es sich, wenn ich dies hervorhob, ausschließlich auf *De origine*, mit Problematisierung des Verhältnisses dieser Schrift zu anderen Traktaten Dietrichs. *De origine* sagt nun in der Tat, daß intellektuelle Erkenntnis nicht aus Naturkausalität abgeleitet werden kann und daß wir, weil wir sie aus Natureinwirkung nicht erklären können, die konstitutive Funktion des menschlichen Intellekts annehmen müssen. Dietrichs präzise Kritik am Affektionsmodell der geistigen Erkenntnis hat, bei allen geschichtlichen Differenzen, eine sachliche Nähe zu bestimmten Grundannahmen der *Kritik der reinen Vernunft*. Aber diese unleugbare Ähnlichkeit taugt schwerlich zum Leitfaden einer Gesamtdeutung Dietrichs, jedenfalls ist sie bislang dazu noch nicht gemacht worden. Es bleiben also nur die *drei* eingangs genannten historiographischen Formeln. Sehen wir sie uns näher an:

«*Mystik*»

Bekanntlich enthält die *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* von Wilhelm Preger – das Vorwort stammt vom «Vorabend des Reformationsfestes» 1874 – ein Kapitel über Dietrich (Bd. 1, 292–308). Dietrich erscheint da nicht schlechtweg als «Mystiker», sondern als die zentrale Übergangsfigur von der «kirchlichen Mystik» (Bernhard, die Viktoriner, Bonaventura) zu Meister Eckhart, von den «Mystikern der Scholastik» zur «Selbständigkeit und Freiheit» der «Mystik» (S. 292). Dietrich wäre danach der erste, bei dem die mystische Tradition, die der Scholastik nicht völlig fremd war und die von Dionysius über Eriugena zu Alberts *De adhaerendo Deo* reichte – immer nach Preger –, umwandelnd auf die scholastische Methode zurückgewirkt hätte; der erste auch, der sich «mit höheren spekulativen Fragen beschäftigte», also nicht mehr nur wie Gertrud von Hackeborn und Mechthild von Wippra subjektiven Erfahrungen Ausdruck gab. Dietrichs Darstellung hat, nach Preger, noch die «scholastische Art, aber sie steht im Dienste der mystischen Grundgedanken» (S. 292). Was Preger über Albert sagte (Bd. 1, 263–267), störte sein eigenes Bild der Gesamtentwicklung, es beruhte ausschließlich auf der Schrift *De adhaerendo Deo*, die Greith gefeiert hatte als «Schwanenlied des seligen Albertus Magnus», als dieses «einfache Blümlein voll Farbenschmuck und lieblichen Geruchs»<sup>3</sup> und das doch mit Albert nichts zu tun hat; Grabmann hat es als Schrift des Johannes von Kastl (um 1410) erwiesen<sup>4</sup>. Hätte Preger dies gewußt, hätte er seinen Gegensatz von «Scholastik» und «Mystik» noch strenger stilisieren können. In der Programmatik faßte er ihn so schroff, daß das Scheitern historisch gegebener Vermittlungsversuche – also Dietrichs – einsehbar schien:

«Die Scholastik hat die Tradition zur Voraussetzung, die Mystik das innere Erlebnis. In diesem Sinne hat die Mystik ein Kriterium für das, was zur Aussage zu bringen sei, und wie weit dies zu geschehen habe, während die Scholastik eines Gesetzes hierfür entbehrt... Die Scholastik will das kirchliche Dogma dem Bewußtsein vermitteln – aber durch ein philosophisches Dogma. Ihre Denktätigkeit steht unter der Herrschaft der philosophischen Tradition, der Prinzipien und Denkgesetze der

<sup>3</sup> GREITH, C., *Die deutsche Mystik im Predigerorden*, Freiburg 1861, 40f.

<sup>4</sup> GRABMANN, M., *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. 1, München 1936, 489–524.

peripatetischen Schule. Nicht so die Mystik. Sie will das Göttliche, wie sie es in der eigenen Seele erlebt hat, zur Aussage bringen, und da ist ihr das erneuerte Seelenleben zugleich die Form, unter der sie Gott zu begreifen sucht» (Bd. 1, 263).

Es waren diese Leitlinien, mit denen Preger sein Albert-Kapitel einleitete, es waren diese Ideen, nach denen er die Bedeutung Dietrichs bestimmte: Nicht das Vielerlei kriterienlos aufgelesener Fragestellungen (wie in der Scholastik), sondern das «Erlebnis» als Maßstab, zugleich eine freiere Stellung zur Tradition, vor allem aber: das menschliche Bewußtsein («das erneuerte Seelenleben») als «Form» der Gotteserkenntnis, also nicht deren Hindernis, nicht deren zufälliges Gefäß. Daher hatte, nach Preger, Dietrich die Zuversicht, die Gottheit «einigermaßen adaequat» (Bd. 1, 305) erkennen zu können; so bahnte Dietrich den Weg zur Eckhartschen Befreiung des Mystischen aus dem scholastischen Formalismus und seiner Traditionabhängigkeit.

So geronnen sich der Gegensatz von «Scholastik» und «Mystik» bei Preger auch zeigt, so zeitbesetzt seine Alternative von «Tradition» und «Erlebnis» ist, so einseitig er die «peripatetische Schule» auf die Seite des Erstarrten schiebt, so kommt doch alles darauf an, ob seine historiographischen Ideen Erschließungskraft an den Texten Dietrichs erweisen. Dann könnte man vielleicht sogar über die nationalistischen Konnotationen seines «Mystik»-Begriffs hinweggehen, nach denen die «Mystik» ihren Grund hat in der «Macht» und dem «Freiheitsbedürfnis des deutschen Gemüths» (Bd. 1, 3.9). Also, wie steht es mit der Erprobung am Text?

Preger kannte aus der Leipziger Handschrift *De iride, De tribus difficilibus quaestionibus, De mensuris entium*; er wußte von der Wiener Handschrift mit *De origine*; er schloß aus diesen und erst recht aus den bei dem Ordenshistoriker Leander Alberti<sup>5</sup> angegebenen Überschriften, Dietrich habe «vorherrschend naturphilosophische Fragen» behandelt (Bd. 1, S. 295). «Und religiöse Physik oder Metaphysik wird mehr oder weniger wohl der Inhalt auch der anderen Schriften sein» (ebd.). Ohne sich darum auch nur für eine weitere Zeile zu kümmern, ohne gar zu sagen, was «religiöse Physik oder Metaphysik» sein könne, widmete Preger sich dann ausschließlich dem Text von *De visione beatifica* und dem von ihm herausgegebenen Traktat *Von der wirkenden und*

<sup>5</sup> *De viris illustribus ordinis praedicatorum libri sex*, Bononiae, 1517.

möglichen Vernunft<sup>6</sup>. Hier sieht man, wie sein Interpretationsmodell «Mystik» die Auswahl der Traktate determinierte; Preger erklärte schlicht: «Wir legen für die Darstellung der Lehre Theoderich's seine Schrift *De beatifica visione Dei* zu Grunde» (Bd. 1, S. 297). So schnell findet man die richtigen Texte, wenn man einen Begriff hat von dem, was man sucht. Damit will ich Pregers Analyse von *De visione beatifica* nicht entwerten. Sie gipfelt in zwei Behauptungen. Erstens: Dietrich habe vom *intellectus agens* so gesprochen, «daß man erkennen kann, er meine damit die Idee des Selbstbewußtseins und Gottes, wie sie dem Dasein des Menschen als schöpferisches Prinzip zugrunde liegt». – Dies ist zwar unklar, dies ist zwar nicht frei von konventionellen Neo-Idealismen der Gründerjahre, aber es gibt zu denken. Zweitens: Während im 20. Jahrhundert der Ausdruck «Mystik» meist die Unerreichbarkeit Gottes assoziiert, dachte Preger noch, die Bedeutung Dietrichs bestehe auch darin, die Unerkennbarkeit der Gottheit – im Vergleich zur «kirchlichen Mystik» – gemindert zu haben. Preger sagte von Dietrich: «Er hebt damit den Gegensatz auf, welchen seine Vorgänger zwischen der menschlichen Wissenschaft und der Kontemplation aufstellten. Er führt das, was jene als ein mit menschlichen Erkenntnismitteln absolut Unerfaßbares bezeichneten, in das Bereich der möglichen Erkenntnis ein» (Bd. 1, S. 305). Dies ist zumindest als Korrektur von «Mystik»-Konzepten des 20. Jahrhunderts instruktiv; Preger prämierte noch nicht wie diese das pure Scheitern. Aber es ist kein Schlüssel zum Gesamtwerk Dietrichs. Noch nicht einmal *De visione* ist damit in seinem historischen Kontext erfaßt. Preger erwähnt zwar die aristotelischen Theoreme vom *intellectus agens*, aber er korrigiert daraufhin nicht sein Gesamtbild von der «peripatetischen Schule». Was sollte ein Leser von *De natura contrariorum*, gar von *De iride* mit Pregers Dietrich-Bild anfangen? Er mußte es vergessen. Pregers Dietrich reproduzierte die Trennungen des endenden 19. Jahrhunderts zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und einer vagen Frömmigkeit, die sich nach «Erlebnis» und «Mystik» sehnte. Das historiographische Deutungsprinzip «Mystik» hat sich in der Dietrich-Deutung nicht bewährt, wenigstens nicht in der Handhabung bei Preger. Wer es wieder aufgreifen möchte, müßte erst einmal die Defizite analysieren, die es bei ihm gezeigt hat. Dazu sehe ich nicht einmal einen Versuch. Man setzt Preger fort, als sei

<sup>6</sup> Sitzungsberichte der Münchener Akademie, 1871, 2. Phil. hist. Klasse.

nichts geschehen. Seine Adepten sind zahlreich, vor allem unter den Eckhart-Interpreten. Ich nenne nur einen: In dem Buch von Galvano della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, Rom 1952, taucht auch Dietrich als Quelle Eckharts auf – aber nach Mechthild und nur mit einigen isolierten Zitaten aus *De visione*. So definiert die Deutung Eckharts als «Mystiker» noch einmal die Quellenanalyse. Diese Interpretation hat immerhin den Vorzug, das Verhältnis Dietrich–Eckhart zu thematisieren. Aber sie problematisiert es nicht. Auch wenn einzelne Kontinuitätsmomente – wie die imago-Lehre Dietrichs – dabei zur Geltung kommen, ist das Schema insgesamt, obwohl es sich so konkret, so auf «Erlebnis» gestützt darstellt, unhistorisch und abstrakt. Ich gehe daher zu einer *zweiten* Deutungsform über: Dietrich als Neuplatoniker.

### «Neuplatonismus»

Die Auslegungsmuster überlagern sich mehr, als es meine Analyse deutlich macht. Schon Preger wollte die «Mystik» vom Aristotelismus abtrennen und eher dem Neuplatonismus zuordnen. Meine Untersuchung dreier Zurechtlegungsformen kann nur als Hinweis auf die Dominanz eines Motivs gemeint sein. Wer Dietrich als einen Neuplatoniker liest, kann ihn außerdem noch als Mystiker oder als Übergang zur Mystik deuten. Doch zuweilen dominiert die Zuordnung zum Neuplatonismus. Sie hat einen generellen Vorzug: Sie sieht Dietrich als Philosophen, während die «mystische» Interpretation dazu tendiert, die argumentative Substanz zu unterschätzen. In Pregers Lektüre von *De visione* war dies unverkennbar. Zwar interpretieren viele Mittelalterspezialisten auch den Neuplatonismus in seiner argumentativen Anstrengung eher schwach (d. h. sie sehen weder, daß er eine originale Synthese von aristotelischen und platonischen Elementen darstellt, noch daß er – mit bewundernswürdiger Konsequenz – bestimmte Implikationen des alteuropäischen Vernunftkonzepts angibt), aber die Deutung eines Philosophen als eines «Neuplatonikers» hält eine starke Interpretation des rationalen Gehalts wenigstens offen.

Eine durchgeführte «neuplatonische» Dietrichdeutung ist mir nicht bekannt. Aber Ansprüche in dieser Richtung wurden erhoben. Bernhard Geyer überschrieb den Paragraphen, in dem er Dietrich behandelte, mit «die neuplatonische Richtung»<sup>7</sup>. Albert und Thomas hätten,

<sup>7</sup> GEYER, B., Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928, 351.

nach Geyer, «das mittelalterliche Denken im wesentlichen aristotelisch orientiert», aber Dietrich, Ulrich, Berthold und Eckhart seien dem Neuplatonismus gefolgt. Nach einigen Jahrzehnten lebhafter Platonismusstudien muß man heute den Begriff des «Neuplatonismus» differenzieren. Für die Mitarbeiter am CORPUS zeigen sich größere Unterschiede, als Geyers zusammenfassende Charakterisierung vermuten ließ. Pasquale Mazzarella<sup>8</sup> interpretierte gleich im ersten Satz seiner Monographie Dietrichs Werk als einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung des christlichen Neuplatonismus; er entwarf sein Bild Dietrichs auf dem Hintergrund der durch Klibansky, Garin und Gregory neu erforschten platonischen Tradition. Dabei sah Mazzarella, daß, wer von «Neuplatonismus» spricht, dies näher präzisieren muß. Dies hatte de facto bereits Engelbert Krebs getan, der Dietrichs Philosophie folgendermaßen zusammenfassend charakterisierte:

«Drei Grundelemente haben bestimmd auf das philosophische Denken des dreizehnten Jahrhunderts eingewirkt: Aristoteles, arabischer Neuplatonismus und die Gedankenwelt des Bischofs von Hippo. Diese drei Elemente sind es auch, die bei Meister Dietrich alle spekulative Überlegung durchsetzen»<sup>9</sup>.

Dabei setzte Krebs voraus, die systematische Synthese dieser Ingredienzien sei einzig Thomas gelungen. Von der Philosophie Dietrichs zeichnete er dann folgendes Bild: Von allen Autoren habe Dietrich Augustin am höchsten gestellt und ihn nie kritisiert. Aber dann beschäftigte Dietrich sich mit der lateinischen Übersetzung der *Elementatio theologica* des Proklos. Dietrich, so vermerkt Krebs mit einem Unterton von Tadel, «überantwortete sich bald völlig den Lehren desselben; er zitiert ihn stets ohne jede Entgegnung und macht seine Ansicht zum Rückgrat seiner eigenen Spekulationen, auf diese Weise mitwirkend an der Neubegründung, die der Neuplatonismus in der deutschen Mystik

<sup>8</sup> MAZZARELLA, P., *Metafisica e gnoseologia nel pensiero di Teodorico di Vriberg*. Neapel 1967.

<sup>9</sup> KREBS, E., *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg)*. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. München 1906. Baeumker Beiträge V 5–6, S. 62. Über E. Krebs vgl. die materialreiche, aber völlig kritiklose Arbeit von A. JUNGHANNS, *Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950). Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. Diss. Freiburg/Br. 1979; BÄUMER, R., *Die Theologische Fakultät Freiberg*, Dritte Folge Bd. 35 (1983) 266 und 274–282. Ich danke Charles Lohr (Freiburg) für den Hinweis auf diese Studien.

gefunden. Dazu mischt sich bei ihm, wie schon bemerkt, Augustinismus und Aristotelismus, und aus diesem Gemenge baut er sich nun seine eigene Philosophie zusammen, deren Hauptprobleme: die Fragen nach dem Ausfluß der Schöpfung aus der Gottheit, nach dem Verhältnis des Intellektes zu Gott einerseits und der Menschenseele andererseits, endlich die Frage nach dem Prinzip der Individuation, in unzweideutigem Hinweis jene Quellen seines Systems widerspiegeln» (S. 63–64).

Jeder von uns weiß, wieviel die Dietrichforschung Krebs verdankt, aber kaum jemand wird sich mit seinen ideengeschichtlichen Zuordnungen und mit seiner Behauptung, was Dietrichs «Hauptprobleme» gewesen seien, zufrieden geben:

Krebs kann bei seiner übertreibenden Einschätzung der Bedeutung des Proklos weder *De origine* noch *De iride* vor Augen gehabt haben. Seine Charakteristik Dietrichs trafe eher auf Berthold zu, vernachlässigt jedenfalls die Divergenzen zwischen beiden. Sie lässt zwar an Avicenna denken, nicht aber an Averroes und an den lateinischen Averroismus. Sie lässt Albert weg. Und was er über Dietrichs «Hauptprobleme» sagt, hat – wiederum – mit *De origine* und *De iride* gar nichts zu tun; es verfehlt die Gedankenbewegung von *De tribus difficilibus quaestionibus*; es nimmt allenthalben Bezug auf *De intellectu et intelligibili*, das Krebs als Dietrichs «abschließende Schrift» (S. 64) ansah, in der «alle» seine «Hauptprobleme» enthalten seien und die Krebs deswegen vollständig edierte. Aber den philosophischen Gehalt von *De intellectu* treffen die «Hauptprobleme» nicht, die Krebs bei Dietrich fand. Was Krebs nannte, waren einige, die katholische Dogmatik besonders berührende Teilaspekte der philosophischen Intellektlehre Dietrichs. Die unbefriedigende philosophisch-historische Einordnung und die Engführung in philosophisch-systematischer Hinsicht gingen dabei Hand in Hand. Krebs wußte unvergleichlich mehr über Dietrich als Preger. Aber wie dieser einseitig auf «Mystik» aus war und sich ausschließlich auf *De visione* stützte, so überzeichnete Krebs die Bedeutung des Proklos und schaute bei seiner Gesamtcharakteristik nur auf *De intellectu*, und dies in weltanschaulicher Beleuchtung. Wie Pregers Deutungsschlüssel den Leser Dietrichs bei den meisten Traktaten allein lässt, so trägt auch Krebs' Gesamtinterpretation zur Lektüre, sagen wir von *De accidentibus*, gar von *De natura contrariorum*, nichts bei. *De accidentibus* pochte auf Konsequenz in der Anwendung der aristotelischen Kategorien, gegen die Transsubstantiationslehre. *De origine* beanspruchte ausdrücklich, die Lehre der Peripatetiker auszusprechen oder vielmehr neu zu begrün-

den. Diese und eine Reihe anderer Tatsachen sprechen dagegen, Dietrichs Gesamtwerk auf den Neuplatonismus zurückzuführen. Diese These scheitert selbst in der von Krebs vorgetragenen, differenzierten Form. Loris Sturlese hat gezeigt, wie *De animatione caeli* in die Pariser Diskussionen der 70er Jahre um Aristoteles und Averroes eingriff. Was terminologische Prägnanz und Beweistechnik betrifft, so hielt Dietrich in allen seinen Werken den Argumentationsstandard ein, den die innerscholastische Entwicklung vor allem in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geschaffen hatte. Nichts Rückwärtsgewandtes lag darin, als Dietrich die thomistische Realdistinktion verwarf, die lumen-gloriae-Lehre kritisierte und das Verhältnis von Philosophie und Theologie prinzipiell neubestimmte. Wenn er Augustin heranzog, oft in eingehenden Analysen, dann stets in einem nicht von Augustin bestimmten Gesamtzusammenhang; in einer Reihe von Traktaten spielte Augustin folglich gar keine Rolle. Die imago-Lehre, die Unterscheidung von *providentia Dei voluntaria* und *naturalis*, diese augustini-schen Motive dienten, ebenso wie die Zeittheorie der *Confessiones*, der sekundären Abstützung. Augustins Warnung, nicht philosophische Ansichten mit der Autorität von Glaubenslehren auszustatten, bekam in Dietrichs Situation einen neuen Sinn; sie stärkte das averroistische Streben nach Trennung von Glauben und Wissen<sup>10</sup>. Augustins Hinweis, *essentia* komme von *esse*, diente bei Dietrich der Widerlegung des Thomismus<sup>11</sup>. Dietrich entwickelte zunächst auf peripatetischer Grundlage seine Theorie vom konstitutiven Charakter der menschlichen Erkenntnis und ließ es sich nicht entgehen, daß auch Augustin den aristotelischen Gedanken von der Überlegenheit des Tätigen vor dem Passiven, des Geistes vor dem Stoff übernommen hatte<sup>12</sup>. Augustins allgemeine Aufstellungen über *modus*, *species* und *ordo* verwandelte er in präzise Kategorialanalysen<sup>13</sup>. Ob Dietrich mit der Rezeption der *rationes seminales*<sup>14</sup> näher bei Augustin steht als Thomas, hat noch niemand

<sup>10</sup> DIETRICH VON FREIBERG, *De accidentibus* 7 (2), *Opera omnia* III, Sturlese 62.

<sup>11</sup> DIETRICH VON FREIBERG, *De quiditatibus entium* 1 (3), *Opera omnia* III, Imbach–Cavighioli 99; *De ente et essentia* 1 (2), *Opera omnia* II, Imbach 27; ib. 1,7 (10), Imbach 36.

<sup>12</sup> DIETRICH VON FREIBERG, *De orig.* 5 (21), *Opera omnia* III, Sturlese 186; vgl. *De habitibus* 9 (5), *Opera omnia* II, Steffan 13.

<sup>13</sup> DIETRICH VON FREIBERG, *De mensuris* 1 (1), *Opera omnia* III, Rehn 215. Vgl. 8 (5), Rehn 239.

<sup>14</sup> DIETRICH VON FREIBERG, *Quaestio utrum in Deo* 2.2.2 (4), *Opera omnia* III, Pagnoni–Sturlese 309.

untersucht. Die für den Augustinismus des 13. Jahrhunderts charakteristische These von der Zusammensetzung der spirituellen Substanzen hat Dietrich ausdrücklich verworfen. In *De cognitione entium separatorum* und in *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis* ist die Präsenz Augustin unübersehbar, aber eher mit spezifisch augustinischen Theologumena als mit neuplatonischen Theoremen. Wenn Dietrich sich schließlich gerne auf Augustins *Quidquid recta ratione ponendum est, Deum fecisse fatendum est* aus *De libero arbitrio* berief, so ließ er sich eine allgemeine Rationalitätsprämisse philosophischer Forschung von einem Autor bestätigen, der sie in seinem Spätwerk selbst unterminierte; Dietrich hielt das Motiv des frühen Augustin fest, indem er es neben Sätze von Aristoteles und Averroes stellte<sup>15</sup>. Dietrich war nicht von Augustin «abhängig»; er benutzte ihn, wo er ihn nach den Bedingungen seiner eigenen philosophischen Konstruktion gebrauchen konnte. Ähnliches gilt für Dietrichs Verhältnis zu Proklos. Statt also Dietrich, Eckhart und Berthold gemeinsam zur neuplatonischen Strömung zu vereinigen, empfiehlt es sich zu untersuchen, wie verschieden sie die *Elementatio* verwerteten. Dietrich benutzte sie sparsam, eher in Passagen großen Überblicks über die vier *maneries rerum*, er ließ sich von ihr seine These von der konstitutiven Funktion des menschlichen Intellekts nachträglich bestätigen, nachdem er diese These, ohne die *Elementatio* zu zitieren, in strikt immanent-peripatetischem Kontext entwickelt hatte; er spitzte sie religionsphilosophisch zu, um die Differenz von «spiritualis» und «intellectualis» einzuschärfen; Berthold hingegen fand in der *Elementatio* die schematisch-systematisierenden Vereinigungsformeln für die Texte des Dionysius, des *Liber de causis*, Augustins und Aristoteles'. Aus all dem ergibt sich: Bei Dietrich bestand eine intensive Beziehung zum breiten Spektrum der neuplatonischen Tradition, das erlaubt aber keine generalisierende Zuordnung, weil damit andere Vorlagen und Dietrichs persönliche Konstruktion verdeckt würden. An die Stelle monokausaler Reduktion einer Textgruppe auf «Neuplatonismus» als auf einen einheitlichen Block von Thesen fassen wir besser «Neuplatonismus» als differenzierende, heuristische Idee, die zu Fragen führt wie den folgenden:

Welchen theoretischen und ideenpolitischen Gewinn konnte um 1300 Proklos versprechen? Inwiefern war darin die Situation für Ber-

<sup>15</sup> DIETRICH VON FREIBERG, *De animatione caeli* 1 (2), *Opera omnia* III, Sturlese 13.

thold eine andere? Welche Rolle spielte Eriugena, den Berthold über Honorius zitierte? Ist der Eindruck richtig, daß die Schule von Chartres, die für Cusanus so wichtig werden sollte, in unserem Umkreis nicht präsent war?

Über diese Details hinaus stellen sich dann aber auch folgende Fragen: Welche Assoziationen verbinden sich mit dem Wort «Neuplatonismus» – nicht bei Plotinspezialisten, sondern bei einer Reihe von Mediävisten? Wirkt bei ihnen nicht die Einschätzung des Neuplatonismus als einer weniger rationalen, mystischen, gar orientalischen Weisheit nach, wie man sie am Ende des 19. Jahrhunderts hatte – man lese dazu nur einmal Franz Brentano? Weiter fragt es sich: Welchen Zwecken dient es, wenn trotz der genannten Einwände die Neigung fortbesteht, Dietrich generell dem «Neuplatonismus» zuzuordnen, weit über das durch die Texte gebotene Maß hinaus? Die *Rassegna di letteratura tomistica* bietet diesbezüglich wertvolle Aufschlüsse.

In seinen Rezensionen der *Opera omnia* und einiger unserer Dietrichstudien verzichtet das römische Literaturblatt darauf, Dietrich für den Thomismus zu reklamieren. Es anerkennt die Divergenz zwischen Thomas und Dietrich in der Sache. Aber statt in eine inhaltliche Diskussion der Thomaskritik Dietrichs zu treten, erklärt es Dietrichs Denken insgesamt für «un courant préthomiste néoplatonicien»<sup>15a</sup>. Es macht Dietrich zum «Präthomisten», gegen die Chronologie, gegen die ungeleugnete Tatsache der antithomistischen Polemik Dietrichs. Es erweckt den Anschein, als habe Dietrich die Aristotelesrezeption verschlafen oder rückgängig machen wollen. Die einseitig hervorgehobenen neuplatonischen Momente sollen suggerieren, Dietrich sei der Sache nach schon überwunden gewesen, bevor er schrieb. Ein bedeutender Philosoph, der Thomas genau kannte, und der, sogar Dominikaner, zwar nicht in allen seinen Werken und in jeder Hinsicht, aber doch in wichtigen Punkten Antithomist war, bereitet einer zu engen Geschichtsauffassung offenbar Schwierigkeiten, denen man zu entgehen hofft, indem man ihn zum Nachzügler erklärt.

Aber man suggeriert nicht nur, Dietrichs Denken sei, eben als ein neuplatonisches, rückwärtsgewandt gewesen. Man spricht es direkt aus: Im Band 14 der *Rassegna* (1981, 314) liest man im Zusammenhang mit einer Dietrichstudie, im 13. Jahrhundert sei Neuplatonismus «regolar-

<sup>15a</sup> Rassegna di letteratura tomistica 16 (1983) 360.

mente... un fenomeno di rigresso». Alle Untersuchungen zu neuplatonischen Motiven bei Thomas scheinen vergessen, von Pater Geiger und Pater Henle zu Klaus Kremer. Doch zunächst zielt das Verdikt auf Bonaventura, als sei es bezüglich seiner allgemein zugestanden.

Bezüglich Bonaventuras ist es jedoch nachweislich falsch. Die *Collationes in Hexaemeron* kritisieren philosophische Mängel des Aristotelismus – wie die Minimalisierung der Relation und der Aktion – in einer Weise, die über Thomas hinausdrängte. Das von Cusanus sorgfältig durchgearbeitete Exemplar der *Collationes*, das heute in Ehrenbreitstein liegt, beweist, daß Bonaventura de facto zur Überwindung der Scholastik im 15. Jahrhundert beigetragen hat. Ähnlich ließe sich für Roger Bacon und für Lull argumentieren, so daß man mit historischem Beweisanspruch sagen muß: Zwischen 1270 und 1320 entwickelten die in die Zukunft weisenden philosophischen Ideen sich «regolarmente» in der Kritik an den Kompromissen der christlichen Aristoteliker. Bei dieser Kritik spielten oft, aber nicht immer, neuplatonische Motive eine Rolle.

Dieser Kritik den Stachel zu ziehen, indem man sie, statt sie inhaltlich zu widerlegen, auf eine Vorentscheidung für den überwundenen Neuplatonismus zurückführt, ist ein rhetorischer Kunstgriff, der die großen Innovatoren der Zeit – Roger Bacon und den späten Bonaventura, Dietrich, Lull und Eckhart – degradiert zu Ichthyosauriern der Ideengeschichte.

#### *«Albertschule»*

Wenden wir uns einem *dritten* historiographischen Schema zu, das seit Krebs praktiziert und besonders von Grabmann ausgebaut wurde. Es sieht Dietrich als einen Denker der Albertschule. Pasquale Mazarella hat dieses Schema mit dem neuplatonischen Deutungsmuster dahingehend verwoben, daß nach ihm die Bedeutung Dietrichs darin liegt, die bei Albert verstreut gebliebenen neuplatonischen Ideen systematisiert zu haben. Gegen die Festlegung auf den Neuplatonismus gelten die bereits genannten Argumente, aber richtig gesehen ist damit Dietrichs größeres Interesse an philosophischer Kohärenz und ebenso sein Zusammenhang mit Albert. Diese Fährte haben Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Loris Sturlese, Ruedi Imbach und Burkhard Mojsisch weiter verfolgt. Sie weiter auszubauen, ist das Ziel unserer Zusammenkunft. Denn dieser dritte Schlüssel hat sich bewährt. Er erlaubt es,

Dietrich als einen Autor der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert zu lesen, der die Aristotelesrezeption mitvollzogen hat, der als Dominikaner Albert und Thomas kannte, der aber, ohne deshalb Häretiker zu sein, kein Thomist war. Für neothomistische Denkgewohnheiten war allein schon dies Faktum schwerlich konzedierbar: Wenn ein christlicher Philosoph schon Aristoteles rezipierte, wenn er gar die Lehre von der Einheit der Form und dem relativen Primat des Intellekts teilte, dann mußte er wohl Thomist sein. Selbst Krebs hat sich deshalb in wichtigen Aspekten korrigieren müssen, bis er Dietrichs Anti-Thomismus für *De ente et essentia* zugab. Allerdings sah Krebs schon 1906, daß nach Dietrich das Sein des Intellekts in seiner Tätigkeit besteht und daß dies der nachdrücklich vorgetragenen Ansicht des Aquinaten widersprach<sup>16</sup>. Ebenso erkannte Krebs Dietrichs Abweichung von Thomas in der Frage der Besetzung des Himmels, wo Krebs Dietrichs Nähe zu Dante betonte, der allerdings – wiederum mit Thomas – die Intelligenzen zuweilen mit den Engeln identifizierte<sup>17</sup>. Dietrich, Dante und Eckhart im Kontext der Philosophie ihrer Zeit zu lesen, heißt immer auch, sie im Zusammenhang mit Albert zu lesen. Man hat alle drei, um ihren original-mittelalterlichen Kontext zu rekonstruieren, von Thomas her interpretiert. Aber wenn Dante auch den Kommentar des Thomas zur *Nikomachischen Ethik* gelesen hat, wenn Dietrich auch Thomas genau kannte und Eckhart ihn zitierte, so waren sie deshalb nicht schon Thomisten, und die geschichtliche Ermöglichung ihrer Eigenstellung hängt mit Albert und der Albertschule zusammen. Aber was heißt: «Albertschule»? Die Interpretation Dietrichs als Albertschüler muß einige Klippen meiden, um historisch belehrend zu bleiben; ich nenne nur folgende: Wir dürfen das Bild Alberts nicht zu einheitlich zeichnen. Albert in seinen Aristoteleskommentaren ist ein anderer als Albert im Sentenzenkommentar. In den dreißiger Jahren hat Grabmann über folgende Stelle in *De causis et processu universitatis* diskutiert: *a primo quod est necesse esse, immediate non potest esse nisi unum*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> KREBS, E., a.a.O., 67.

<sup>17</sup> A.a.O., 71–72. Über die Dante-Interessen von Krebs vgl. JUNGHANNS, a.a.O., 100.

<sup>18</sup> ALBERTUS M., *De causis et processu universitatis* I 1,10, Borgnet 10, 382. Dazu vgl. M. GRABMANN, Die Lehre des hl. Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus, in: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 3, München 1936, 287–312.

Hat Albert damit dem Emanationssystem Avicennas zugestimmt? Oder hat er nur die Lehre des *Liber De causis* wiedergeben wollen? Aber wenn er, ohne zu widersprechen, die Lehre der *Peripatetici* erklären wollte, regte er denn nicht dazu an, der inneren Logik dieses Denkens nachzugehen, auch wenn man an anderer Stelle lesen konnte, der Gläubige werde dieser Logik nicht folgen? Dann konnte man entweder für methodische Trennung von Glauben und Wissen plädieren, wie der sog. lateinische Averroismus, oder man konnte, wie Dietrich, einen neuen Versuch machen, die Vereinbarkeit dieses Emanationssystems mit dem strengen Kreationskonzept zu beweisen, zumal Albert in genau diesem Zusammenhang gegen die Theologen polemisiert hatte, ihnen fehle die Einsicht in den inneren Zusammenhang des Aristotelismus, *licet hoc quidem non intelligentes theologi negaverint*. Verengt man das Bild Alberts auf die Vorläuferschaft zur Averroismusbekämpfung des Thomas – wofür es Texte gibt, die man zum Albertjubiläum 1980 noch einmal hervorgeholt hat –, so verliert er die Vielseitigkeit, die seine geschichtliche Eigenart ausmacht. Es waren in Albert noch andere Ansätze enthalten als diejenigen, die Thomas systematisiert hat. Schroffer als Albert haben auch die sog. lateinischen Averroisten nicht die methodische Selbständigkeit der philosophischen Forschung verteidigt: «Wenn ich Physik treibe, kümmere ich mich nicht um Wunder»<sup>19</sup>. Albert tat über weite Strecken hin genau das, was Thomas den Averroisten vorwarf; er erklärte die Intention des Aristoteles und ließ ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben dahingestellt<sup>20</sup>. Solche Ansätze machen es möglich, daß auch Siger von Brabant von Albert lernte und daß Dietrich Theoreme entwickelte, die einigen der 1277 verurteilten Thesen nahekommen, etwa diesen:

Nr. 140 Quod facere accidens esse sine subiecto, habet rationem impossibilis implicantis contradictionem<sup>21</sup>.

Nr. 200 Quod evum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione<sup>22</sup>.

Ins Umfeld des Averroismus gehören die Intellekttheoreme, deren antithomistischen Charakter Krebs bei Dietrich vermerkt hatte:

<sup>19</sup> De gen. et corr., I tr. 1 c. 22, Borgnet 4, 363.

<sup>20</sup> Metaphysica, 1. 11 tr. 2 c. 1, Geyer 482, 22–29.

<sup>21</sup> DENIFLE, H. – CHATELAIN, A., Chartularium Universitatis Parisiensis Bd. 1, Paris 1899, 551.

<sup>22</sup> Ib. p. 554.

Nr. 85 Quod scientia intelligentie non differt a substantia eius<sup>23</sup>.

Nr. 115 Quod anima intellectiva cognoscendo se cognoscit omnia alia<sup>24</sup>.

Dazu gehören die Intelligenzen als Sternseelen:

Nr. 102 Quod anima celi est intelligentia<sup>25</sup>.

Und die aus Albert zitierte Lehre:

Nr. 44 Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum<sup>26</sup>.

Diese Theorie impliziert die Notwendigkeiten der Intelligenzen als der Vermittler der ersten Ursache<sup>27</sup>. Zum Umkreis der 1277 verurteilten Lehre gehört ferner die von Dietrich sehr spezifisch ausgebauten Leugnung effizienter Kausalität bei der Tätigkeit getrennter Substanzen:

Nr. 70 Quod intelligentie, sive substantie separate, quas dicunt eternas, non habent proprie causam efficientem, sed metaphorice<sup>28</sup>.

Diese Thesen bezeichnen Probleme, auf die Dietrich sich geradezu gestürzt hat, um sie kompromißlos philosophisch, aber deswegen – seiner Auffassung nach – nicht heterodox zu lösen. Wenn er ein Albertschüler war, dann nicht in dem Sinne, als hätte er die Lösung dieser Probleme bei Albert gefunden, wohl aber in dem Sinne, daß Albert sie offengelassen und gezeigt hatte, wie man die Autonomie der philosophischen Untersuchung wahrt. Dietrichs relativ später Traktat *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis* gibt dazu zwei Hinweise. Einmal durch seine Themenstellung. Damit greift Dietrich die Problematik einer 1270 verurteilten These auf:

Nr. 8 Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Ib. p. 548. Dazu vgl. auch These 127, p. 550.

<sup>24</sup> Ib. p. 550.

<sup>25</sup> Ib. p. 549.

<sup>26</sup> Ib. p. 546.

<sup>27</sup> These 73, ib. p. 547.

<sup>28</sup> Ib. p. 547.

<sup>29</sup> Ib. p. 487.

Wegen der damit verbundenen theologischen und kirchenpraktischen Konsequenzen erwartete Dietrich gerade von diesem Traktat, er werde ihm mehr als alle anderen Schmähungen einbringen: *magis patet bit calumniae inter omnia opuscula mea*<sup>30</sup>. Zweitens verglich sich Dietrich hier mit Ruth, die hinter dem Rücken der Schnitter hergegangen sei, um aufzulesen, was die anderen liegengelassen hatten. Dieses Bild legt nahe, die Einbindung Dietrichs in die «Albertschule» nicht zu strapazieren; er wollte bislang ungelöste Probleme lösen. Der biographische Zusammenhang Dietrichs mit Albert ist, wie Loris Sturlese gezeigt hat, zwar vorhanden, aber vielfach hypothetisch. Wir wissen nicht etwa, daß Dietrich bei Albert selbst studiert hätte<sup>31</sup>, hingegen ist sicher, daß die vier Jahre seines theologischen Studiums in Paris (ab 1272) in die Zeit der Auseinandersetzungen um den Averroismus fallen<sup>32</sup>.

Mit all dem soll Dietrich nicht zum Averroisten gemacht oder von Albert getrennt werden. Aber wie wir uns Albert nicht zu einheitlich denken dürfen, so die Albertschule nicht zu kompakt. Vor allem ersetzt das Wort «Albertschule» nicht die historische Ermittlung von Fakten. Dies versteht sich von selbst, wurde aber sogar von Grabmann mißachtet, wenn er z. B. von Dietrich sagte, er habe die «in der deutschen Dominikanerscholastik so beliebte Lehre vom Licht (de lumine, prout Deus hoc nomine laudatur)» vorgetragen<sup>33</sup>. In Dietrichs *De luce* stehen ganz andere Dinge, als man nach dieser Einordnung in die Tradition der «Lichtmetaphysik» erwarten würde. Die Wiederkehr derselben Vokabel – lux – garantiert noch nicht geschichtliche Kontinuität. Daß man mit «Neuplatonismus», mit «deutscher Mystik» und «Albertschule» Identitätsblöcke konstruiert hat, die ideologischen Bedürfnissen dienten, dürfte klar geworden sein. Nicht durch die ungehemmte Anwendung dieser vereinheitlichenden Termini, sondern nur durch ihre empirisch-historische Kritik nähern wir uns Denkern wie Dietrich, Ulrich und Eckhart. Wenn wir den Weg gehen von Dietrich zu Albert, dann zu einem Albert in der Motivfülle seiner Entwicklungsstadien und Traditionenbezüge, zu einem Albert, der nie recht einsah, wie der Intellekt als Intellekt individuell sein könnte und der folglich zwischen

<sup>30</sup> Prooem. (1), Pagnoni–Sturlese 298.

<sup>31</sup> STURLESE, L., Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg, Hamburg 1984, bes. p. 3, 14–15.

<sup>32</sup> Ebd. p. 4.

<sup>33</sup> GRABMANN, M., Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 1, 191.

seiner Intellekttheorie und der des Averroes keinen großen Unterschied sah<sup>34</sup>, der für das Motiv der Gottessohnschaft sich antikisierend auf Homer und Hermes Trismegistus berief<sup>35</sup>. Aber auch von diesem vielfarbigen Albert müssen wir wieder zurück zur Individualität Ulrichs, Dietrichs und Bertholds, mit Differenzen auch hier. Dafür noch abschließend zwei Belege: Albert hat im 4. Buch seines Sentenzenkommentars (von etwa 1249) die Transsubstantiationslehre, wenn auch mit Hängen und Würgen, weil sie die Philosophie insgesamt gegen sich habe<sup>36</sup>, geteilt; Dietrich hat *De accidentibus* geschrieben, um sie scharf zu verwerfen. Was heißt da noch «Albertschule»?

Dietrich erwähnte Albert selten. Nie lobte er ihn überschwenglich, wie Ulrich dies getan hatte. In *De intelligentiis et motoribus caelorum* 3 (3), Op. omnia II, Sturlese 355, sagte er: Secundum Albertum autem illum famosum... ponuntur decem sphaerae caelestes. Ist dies der Ton freundschaftlicher Verehrung des Schülers für den großen Lehrer? Klingt das nicht eher nach kühler Distanzierung in der methodologisch so wichtigen Frage, ob man aus theologischen Motiven die Zahl der Himmelsphären um eine weitere vermehren durfte, wie Albert dies getan hatte? Es scheint, man müsse, wenn von «Albertschule» die Rede ist, nachdenken, was eine «Schule» ist. Unter den Notizen, die Goethe sich im hohen Alter gemacht hat, findet sich dazu folgender Satz: «Eine Schule ist als ein einziger Mensch anzusehen, der hundert Jahre mit sich selbst spricht und sich in seinem eigenen Wesen, und wenn es auch noch so albern wäre, ganz außerordentlich gefällt»<sup>37</sup>. Gerade das späte Mittelalter hat in diesem Sinne «Schulen» gebildet. Aber Dietrich wäre in einem solchen Block unvorstellbar. Er hat niemandem nachgesprochen, auch Albert nicht. Er sah die Notwendigkeit, sich «gegen den Meister wiederherzustellen» wie eine andere Wendung Goethes lautet. «Secundum Albertum illum famosum» – das klingt wie die Wiederherstellung Dietrichs gegen den Meister. Gegen Albert verwarf Dietrich die aus Gefälligkeit gegenüber der Theologie zugestandene zehnte Himmelssphäre.

<sup>34</sup> ALBERTUS M., *De intellectu et intelligibili*, 1. 2 c. 9, Borgnet 10, 517.

<sup>35</sup> ALBERTUS M., *De anima*, III Nr. 2 c. 13, Stroick 195–196.

<sup>36</sup> ALBERTUS M., In 4 Sent., dist. 12 art. 16, Borgnet 29, 323–331, bes. p. 323 b und 328 a.

<sup>37</sup> GOETHE, J.W., *Maximen und Reflexionen*, Artemis-Gedenkausgabe, Zürich 1949, Bd. 9, 510.

Ich breche hier ab. Eine Forschungsrichtung dürfte deutlich geworden sein. Ich wollte aufmerksam machen auf den abstrakten, divergenzverteilgenden Charakter dreier Deutungsmuster Dietrichs. Ich wollte das Einseitige, ja Gewalttätige beleuchten, das die fromme Vokabel «Mystik» oft mit sich führt, wollte einladen zur Reduzierung des reduktiven Schemas «Neuplatonismus» und wollte anregen, in der sogenannten «Albertschule» die lebendigen Unterschiede und damit die qualitativen Differenzen des philosophischen Niveaus zu erforschen.

Ich schließe endgültig mit einem letzten Zitat des späten Goethe. Es stammt aus den «*Betrachtungen im Sinne der Wanderer*»: «Man ist nur eigentlich lebendig, wenn man sich des Wohlwollens anderer erfreut»<sup>38</sup>.

Dieser Satz drücke den Dank aus, den wir dem Fürsten von Liechtenstein schulden; er beleuchtet, denke ich, die Lebendigkeit der Gruppe, die das CORPUS hervorbringt. Er verbindet mich dazu, allen Anwesenden zu danken, daß sie zugehört haben, möglicherweise mit Wohlwollen.

<sup>38</sup> GOETHE, J.W., Wilhelm Meisters Wanderjahre, Bd. 8, 318.