

SPIRITUALITÄT UND ETHIK BEI MEISTER ECKHART

1. ÜBER MEISTER ECKHART¹

Meister Eckhart wird Meister genannt, weil er Magister der Theologie war. Eckhart ist sein Vorname, Familiennamen gab es in der heutigen Form nur in Ansätzen. Nach dem Stammsitz seiner Familie (die dem Dienstadel angehörte) würde er Eckhart von Hochheim heißen, geboren ist er, wie man heute annimmt, nicht in Hochheim, sondern in Tambach im Thüringer Wald (damit wird das Hochheim bei Gotha für den Familiensitz wahrscheinlicher). Eckhart war Dominikanermönch. Sein genaues Geburtsjahr kennen wir nicht. Als er 1293/94 in Paris die erste, öffentliche Vorlesung zu seiner Promotion erbrachte (die Sentenzenvorlesung), muß er mindestens 33 Jahre alt gewesen sein, denn das sahen die Statuten der Universität Paris als Mindestalter für den Lesenden vor. Das führt auf ein Geburtsdatum 1260 oder zuvor, nicht viel früher, denn Eckhart hat bis 1328 gelebt. Nach diesem ersten Pariser Aufenthalt war Eckhart Prior des Erfurter Predigerklosters und Vikar von Thüringen, Ordensprovinzial war damals Dietrich von Freiberg. Er ist noch zweimal in Paris gewesen, beim ersten Mal (1302/03) wurde er promoviert und erhielt danach den Pariser Lehrstuhl seines Ordens - das war die Stelle in der Welt, wo in der Theologie der Ton angegeben wurde. Die Professuren der Orden waren im Mittelalter befristet. Der Predigerorden hat Eckhart noch zweimal zum Lehrstuhlinhaber ernannt: 1311-13 in Paris und 1323 oder 24 in Köln, wo es eine glänzende Ordenshochschule der Dominikaner gab. Dazwischen füllte er Ordensämter aus. Seine letzten Jahre waren durch einen ärgerlichen Inquisitionsprozeß überschattet. Ein Jahr nach seinem Tod wurden 28 seiner Lehrsätze als ketzerisch verurteilt. Ob das seiner Nachwirkung eher geschadet oder eher genutzt hat, ist schwer zu entscheiden.

2. WAS IST SPIRITUALITÄT BEI MEISTER ECKHART?

'Spiritualität' kommt von *spiritus* 'der Geist' und ist verwandt mit 'Inspiration', nhd. Begeisterung. Wir befinden uns hier in einem Wortfeld, das für die Volkssprachen seit jeher besonders schwierig war, weil der Begriff 'Geist' die Alltagswelt und ihre handfeste Benennungswelt immer, zu allen Zeiten, überstieg; anderseits gab es ohne Vorstellung und Begriff 'Geist' kein Christentum. In den Anfängen der volkssprachlichen Mission im Frühmittelalter war es besonders schwierig gewesen, *spiritus sanctus* zu übersetzen. Die Form *ther wiho atum* war gleich wieder vergessen worden, durchgesetzt hat sich *ther heilago geist* nach dem Vorbild des Angelsächsischen,² auch wenn das eigentlich 'unverletzliches Gespenst' hieß. Aber immerhin war damit eine Möglichkeit geschaffen, an Vorstellungen von Transzendenz anzuknüpfen, die es in den zu bekehrenden Völkern gab - es war besser, das Erbe einer dämonologischen Transzendenz in Kauf zu nehmen, als den Transzendenzgedanken aus der eigenen Religion langsam verschwinden zu sehen. In dieser Gratwanderung haben sich die christlichen Theologen und Philosophen durch das ganze Mittelalter hindurch üben müssen: daß man nämlich vergrößernde, fast körperlich bildliche Vorstellungen in Dienst nehmen muß, wenn man von reinem Geist nicht nur in der Philosophie zu Gebildeten reden will, sondern in der Religion zu jedermann.

Zu Eckharts Zeit hatte das Problem mit dem Geistbegriff ganz konkrete Gestalt angenommen. Die Theologie mußte sich eine Linie erarbeiten, wie sie sich zu denjenigen Frauen und Männern verhalten wollte, die von sich sagten, sie würden nicht aus eigenem Willen reden oder schreiben und handeln, sondern aus höherer Eingebung (In-Spiration). Das gab es nicht selten in Frauenklöstern oder halbreligiös lebenden Gemeinschaften, aber bisweilen auch in Mönchsorden oder unter weltlich Lebenden (Rulman Merswin z.B., der wichtigste Mann der Straßburger Gottesfreunde, war Kaufmann). Konnte man die Inspiration als Zeichen der Erwählung von vornherein akzeptieren? Ich zähle einige Anwendungsfelder dieser Entscheidung zu Eckharts Zeit auf: um Inspiration und göttlichen Auftrag ging es im Armutsstreit der Franziskaner, der erst 1317/18 mit repressiven Mitteln beigelegt wurde; die Unterlegenen in diesem Streit, die für radikale Armut in der Nachfolge der Apostel plädierten, nannten sich Spiritualen, also 'die Geistigen'. Auf göttliche Inspiration hatte sich die Begine Marguerite Porete berufen, die für ihr französisches Buch 'Miroir des simples ames' (Spiegel der einfachen Seelen) 1310 in Paris verbrannt worden war. Den inspirierten Umgang mit Gott hielt auch die Bewegung der Gottesfreunde, die in der Mitte des 14. Jahrhunderts blühte und sich z.T. auf Eckhart berief, für wichtiger als die Priesterweihe; solche Freunde Gottes zu sein, wie sie in den Psalmen erwähnt werden (127,2 u.ö.), schien ihnen das erstrebenswerte Ziel, der Unterschied zwischen Klerikern und Laien verlor an Bedeutung. Der Umgang mit dem Geist war im Mittelalter ein Ausweis

der Legitimität geistiger Führungsansprüche, und um 1300 war ein regelrechter Legitimitätswettbewerb entstanden.

Deshalb wurden spezielle Lehren darüber entworfen, woher eine Inspiration kommt: vom Teufel? von Gott?, es gab noch andere Möglichkeiten: von einem Engel oder, das würde man nicht vermuten, aus der menschlichen Natur.³ Im Grunde funktionieren diese Schriften wie botanische Bestimmungsbücher, nur daß es um Mystik geht: Wie sieht der echte Begeisterte aus? Wo ist er anzutreffen? Wie kann man ihn von seinem schädlichen Verwandten unterscheiden? Das theologische Vorbild dazu hatte Bernhard von Clairvaux schon im 12. Jahrhundert mit der Predigt 'De septem spiritibus' (Über die sieben Geister) verfaßt. Seitdem kann im christlichen Europa 'Geist' im Plural auftreten. Der Autor des einflußreichsten Unterscheidungsbuchs für Eingebungen war ein etwas jüngerer Zeitgenosse Eckharts und saß auch in Erfurt, im Augustinerkloster, von wo aus er Eckharts Lehren mit argwöhnischer Aufmerksamkeit verfolgt hat; er hieß Heinrich von Friemar.

Ich halte fest: Der Umgang mit dem Begriff *spiritus* ist für Eckhart ein Stück lebendiger und kontrovers ausgetragener Theorie. Es ging um zweierlei: darum, wie der Mensch sich zum heiligen Geist verhält, und darum, ob man sich auf die Inspiration, also den Zustand, in dem man Geist hat (*esprit*) und geist-voll ist, verlassen dürfe. Ob das Wort *spiritualitas* bei Eckhart vorkommt, weiß ich nicht, es gibt nämlich noch immer kein Spezialwörterbuch zu Meister Eckhart; aber ich halte dafür, daß die Verwendung des Wortes 'Spiritualität' im Zusammenhang mit ihm sich sinnvoll daran orientieren sollte, wie er den Geist und den Umgang mit dem Geist sah. Das ist ein Zentralproblem Eckharts. Er denkt den Geist nämlich nicht deutlich geteilt in Gottesgeist und Menscheng Geist, sondern denkt auf den Übergang zum anderen, göttlichen Geistmodus hin. Spiritualität bei Eckhart ist das Nachdenken darüber, wie der menschliche Geist sich ins Reich des rein Geistigen erheben und mit der höchsten Geistform verschmelzen könne. Das wird traditionell Mystik genannt, ein Begriff, den ich ungern verwende, weil er so vieles bedeuten kann, daß er fast nichts mehr heißt.

3. WAS BEDEUTET 'ETHIK BEI ECKHART'?

'Ethik' ist zu Eckharts Lebenszeit keine offizielle Bezeichnung eines Faches oder einer Teildisziplin. Was wir heute, vom neuzeitlichen Usus ausgehend, 'mittelalterliche Ethik' nennen könnten, fällt in den Gegenständen weitgehend zusammen mit der Moraltheologie, die es seit der Spätantike gegeben hat. Formal ist die Ethik auch bis an die Schwelle der Neuzeit Moraltheologie geblieben. Es gibt, soviel ich weiß, im gesamten Mittelalter keinen Titel einer Schrift mit -ethik. Aber dennoch gibt es so etwas wie die Anfänge einer eigenen Ethik im Mittelalter, nämlich bei denjenigen Autoren, die die Lehre vom richtigen Leben von Aristoteles her auffassen. In Verbindung mit dieser Autorität fällt in Eckharts Lebensspanne nun das Wort 'Ethik' außerordentlich oft: Formeln vom Typ: 'Wie der Philosoph im dritten der ethischen Bücher sagt' (*ut philosophus in tertio Ethicorum*) sind ganz und gar üblich. 'Der Philosoph' - das ist immer Aristoteles; die Kontroversen darüber, ob man ihn lesen und wie man ihn verstehen darf, sind für Eckharts Zeitgenossen vorbei. Ob Eckhart selbst vom letzten, regionalen Aristotelesverbot in Paris 1277 etwas bemerkt hat, läßt sich schwer abschätzen. In seinen Studienjahren in Erfurt und wahrscheinlich Köln hat er sich wohl indirekt an Thomas von Aquin und direkt an Albertus Magnus orientiert, beides offene Denker, die um eine Vermittlung von griechisch-heidnischer Philosophie und christlicher Theologie bemüht waren.

Durch Aristoteles waren das bewußte Handeln und die Seele in den Blickpunkt philosophischer Aufmerksamkeit geraten; das Studium der Nikomachischen Ethik und von 'De anima' wirkten sich aus. Religiös gesprochen, war die Seele für das Heil des Menschen verantwortlich - was bedeutete das philosophisch, was konnte man denken, um den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele vernunftkonform erscheinen zu lassen? Solche Vereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft zu erweisen war das große Ziel der hochscholastischen Doktrin des Thomas gewesen. Das macht ihn bis heute zu einem klassischen Denker. Er hat das binäre christliche Denken über menschliches Handeln (zwischen gut und böse, Tugend und Sünde) für den aristotelischen Weg zwischen zwei Extremen geöffnet und damit die Notwendigkeit praktischer Vernunft begründet (Wo liegen die extremen Antworten auf meine Frage? Was ist die Mitte? Kann sie richtig sein? Das Problem muß also zuerst hin und her bewegt, dann zentriert und kann erst dann gelöst werden). Er hat der Hoffnung, vernunftgemäß gestaltetes Leben sei gottgefällig, eine Begründung gegeben. Der traditionelle Standpunkt war zu seiner Zeit nämlich anders: Der Mensch stehe zwischen dem Guten und dem Bösen und solle das Gute wählen. Sein Wille sei frei erschaffen, aber von der Erbsünde ein-

geschränkt; normal sei also, daß der Mensch das Böse tut. Außerdem habe Gott vorherbestimmt, wer gerettet und wer verworfen wird; das Handeln des einzelnen kann daran nichts mehr ändern, sondern erfüllt nur ein Programm. Das ist ein stark vergrößertes Kondensat aus Augustinischen Lehrsätzen, die Thomas auch nicht in Bausch und Boden verwarf, sondern klug relativierte. Aber die nachfolgenden Generationen haben sich mit seinen Antworten nicht überall zufriedengegeben. Die schwierige und dunkle Schrift des Aristoteles 'Über die Seele' gab viel Anlaß zu abweichenden Interpretationen. Und was sollte man tun, wenn Aristoteles sich im Widerspruch zu dem verehrten Kirchenvater Augustinus befand?

Meister Eckhart hat sich sowohl für die Seele als auch für die Themen der rechten Lebensführung interessiert. Leitworte für ihn sind Gelassenheit, Abgeschiedenheit, der Seelenfunke und immer wieder: Vernunft. Ich möchte im folgenden versuchen zu erklären, welche Syntheseleistung Eckhart mit seiner Lehre vom Seelenfunken vollbringt: denn der Funke ist einerseits das, was Thomas als Gewissensgrund und angeborenen Prämissenschatz der praktischen Vernunft bestimmt, also ein Baustein zu einer weltlich-philosophischen Ethik; andererseits der Ort göttlicher Präsenz (was noch mehr ist als *inspiratio*) im Menschen: etwas Hochrationales und zugleich absolut Irrationales.

4. DER SEELENFUNKE BEI MEISTER ECKHART: GEWISSENSGRUND UND ORT GOTTES IM MENSCHEN

In Eckharts Predigt über das Schriftwort *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Q2) heißt es: "Ich habe zuweilen gesagt, es sei eine Kraft in dem Geist, die allein frei sei. Zuweilen habe ich gesagt, es sei eine Kontrollinstanz des Geistes; zuweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes, zuweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünklein. Ich sage aber jetzt: Es ist weder dies noch das; dennoch ist es ein Etwas, das ist höher über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum nenne ich es jetzt in einer edleren Weise, als ich es je nannte, und es verleugnet das Edle und die Weise und ist darüber. Es ist unabhängig von allen Namen und entblößt, frei und unabhängig von allen Formen, so wie Gott frei und unabhängig in sich selbst ist. Es ist so sehr eines und einfach, wie Gott einer und einfach ist, so daß man auf keine Weise hineinschaun kann." Und in einer anderen Predigt, in der er das Schriftwort "Ein Mensch hatte ein Abendessen bereitet. Dieser Mann sandte aus seinen Knecht" (*Homo quidam fecit cenam magnam*, Q 20a) auslegt, führt Eckhart aus:

"Drittens ist, wie mir scheint, der Knecht das Fünklein der Seele, das da von Gott geschaffen ist, und ist ein Licht, oben eingepreßt, und ist ein Abbild der göttlichen Natur, das immerzu alledem, was nicht göttlich ist, widerstrebt; und es ist keine Kraft der Seele, wie einige Meister lehrten, und ist unter allen Umständen zum Guten geneigt. Die Meister sagen: Das Licht steht in der Weise für die Natur, daß ihm stets ein Streben eigen ist. Es heißt *sinderesis*, und das bezeichnet soviel wie: ein Anhaften und ein Abkehren. Es hat zwei Aufgaben. Gewissensbisse gegenüber dem, was nicht rein ist, sind die eine Aufgabe. Die andere Aufgabe besteht darin, daß es immer das Gute anstrebt, und das ist der Seele unmittelbar eingepreßt, auch denen noch, die in der Hölle sind."

Eckhart gibt dem Seelenfunken zwei wichtige Funktionen: Er ist das Höchste und Göttliche in der Seele und damit das Bindeglied des Menschen zu Gott, seine mystische Potenz; und er löst Gewissensbisse gegenüber dem Bösen aus. Zu Eckharts Zeit gehörten die Dinge, die er da zusammengespannt hat, zwei ganz verschiedenen Diskursen an. Aber das war noch nicht lange so; Gewissen und Seelenfunke hatten ihren Weg ins christliche europäische Denken gemeinsam angetreten, waren aber im 13. Jahrhundert im Gefolge der Aristotelesrezeption voneinander getrennt worden.

Der Seelenfunke ist im zweiten und dritten christlichen Jahrhundert aus der Stoa entlehnt worden,⁴ die von einem beseelenden Lebensprinzip ausgegangen war und gegen die aristotelische Zergliederung der Seele deren Einheit betont hatte.⁵ Wenn Gehör oder Erinnerung gebraucht werden, aktiviert die Seele demnach nicht eine besondere Teilfunktion, sondern die ganze Seele paßt sich den Anforderungen an, sie denkt ganz und fühlt ganz und erinnert sich ganz, notfalls auch gleichzeitig. Das kann sie schaffen, weil sie von einem Kraftzentrum, gleichsam einem Energiequant, getrieben wird, der gleichzeitig die Kommandozentrale der Seele ist. Die Lehre von einem belebenden und steuernden Seelenzentrum kennt in der Reihe der christlichen Denker zuerst Origenes (185-254), wahrscheinlich durch die Vermittlung von Seneca (ca. 4 v. Chr.-65 n. Chr.).⁶ Origenes nennt das Lebenszentrum der Seele „Funke“ und setzt es wiederum mit dem Logos des Menschen gleich.⁷

Die nächste wichtige Station in der Geschichte des Seelenfunkens ist der Kommentar des Bibelübersetzers Hieronymus (350-420) zum Buch Ezechiel. In diesem biblischen Buch werden (I, 6-8) funkensprühende Gestalten mit vier Gesichtern geschildert, mit Stierfüßen, Flügeln und Menschenhänden. Hieronymus gibt verschiedene Deutungen dieser Gestalten an und legt sich schließlich auf eine fest, die in den vier Gesichtern die vier Evangelisten sieht und gleichzeitig vier Eigenschaften der Seele. Auf dieser Ebene ordnet er dem Adler, der über den anderen Tieren ist, das Höchste in der Seele zu; das nennt er mit dem griechischen Wort für „Bewußtsein, Gewissen“ *syneidesis* und erklärt es mit der Formel *scintilla conscientiae* („Funke des Bewußtseins/Gewissens“), denn *conscientia* ist das geläufige lateinische Übersetzungswort für griechisch *syneidesis*. Hieronymus meint hier das Höchste in der Seele, das beseelende Prinzip, das Origenes „Seelenfunke“ genannt hatte; und er erklärt es als den Funken des Bewußtseins.

Die spätantiken christlichen Autoren von Origenes bis zu Augustinus und Hieronymus (die Zeitgenossen waren) konnten den stoischen Gedanken vom Seelenfunken nur in ihre philosophisch-theologischen Überlegungen einbauen, indem sie ihn platonisierten, indem sie ihn mit dem Neuplatonismus, der in der christlichen Tradition steckte, vermittelten. Im Kontext einer neuplatonischen Aufstiegslehre konnte aber das stoische nur auf eine Weise verstanden werden: als das Höchste, was die Seele hat. Auf diese Weise wurden für die nachfolgenden mittelalterlichen Autoren die Ausdrücke *apex mentis* („Spitze der Seele“) und *scintilla animae* („Funke der Seele“), austauschbar.⁸

Im 12. Jahrhundert entstand in Laon ein Standardkommentar zur Bibel, der bis zur Reformation in Gebrauch geblieben ist und sich auf die Ezechiel-Stelle I,6-8 auf Hieronymus berief: die *glossa ordinaria*. Merkwürdigerweise hat sich statt *syneidesis* an dieser Stelle *synderesis* eingeschlichen, was eigentlich „Bewahrung“ hieß. Das war nun aber nicht mehr das Wort, das mit *conscientia* zu übersetzen gewesen wäre. Bei Hieronymus war alles noch ganz einfach: Ganz oben in der Seele gab es einen Funken, der dafür verantwortlich war, daß ein Mensch seine Taten mit Bewußtsein tat. Er hatte einen griechischen und einen lateinischen Namen, die aber dasselbe bedeuteten. In dem Bibelkommentar von Laon war die Sache kompliziert geworden: Es gab ein Höchstes in der Seele, das mit einem unverständlichen Fremdwort *synderesis* hieß. Jetzt war die Begrifflichkeit überhaupt nicht mehr zu verstehen. Im (falsch abgeschriebenen) Ezechiel-Kommentar stand jetzt: Die *synderesis* ist der Funke des Bewußtseins/Gewissens (*scintilla conscientiae*). Ob ein Leser der Stelle nun griechisch konnte oder nicht, er mußte auf jeden Fall zu dem Schluß kommen, daß *synderesis* und Gewissen (*conscientia*) zweierlei seien. Dadurch wirkte die Bestimmung „die *synderesis*, der Funke des Gewissens“ nicht mehr wie eine Wortübersetzung vom Griechischen ins Lateinische, sondern wie eine Definition.

Die Scholastik des 13. Jahrhunderts hat, unabhängig von Kontroversen im einzelnen, sich auf folgendes geeinigt: Die *synderesis* ist die sittliche Naturanlage und der Funke der Seele, von dem Origenes gesprochen hat. Die *conscientia* ist das Verstandesvermögen, das jede bewußt begangene Handlung plant und als gut oder böse bewertet.⁹

So hat auch Eckhart die Lehre von der *synderesis* kennengelernt. Thomas von Aquin hat sie in seiner Frühschrift „Über die Wahrheit“ entwickelt: Die *synderesis* ist dort eine Art Prämissenschatz des Sittlichen, von gleicher Evidenz wie die ersten Prinzipien des spekulativen Denkens. Auf diese evidenten Grundsätze greift die praktische Vernunft zurück, wenn sie ein konkretes sittliches Urteil bilden soll. Die Gewissenstätigkeit wird im Mittelalter übrigens hauptsächlich nach vorn gedacht, als sittlicher Handlungsplan, und erst in abgeleiteter Hinsicht als Rückschau.

Wie an der Predigt Q 20a zu erkennen ist, in der das Wort *sinderesis* ausdrücklich als Name des Seelenfunkens genannt wird, stimmt Eckhart den bei Thomas entwickelten Anschauungen über die *synderesis* grundsätzlich zu. Aber für Eckhart ist diese *synderesis* nicht eine göttliche Erbschaft, deren Urheber man nie mehr sehen kann, sondern der Funke glimmt und lebt und kann den Menschen, der sich darauf eingestellt hat, göttlich machen. Der Funke ist für Eckhart auch eine geheimnisvolle Ausnahme: Etwas aus göttlichem Stoff im Menschen, das, weil es göttlich ist, Gott auch aufnehmen kann. Für Thomas lebt die *synderesis* erst in der Ausnutzung durch die praktische Vernunft, man spürt seine göttliche Anlage zum Guten erst in der Handlungsprüfung. Für Eckhart ist die Handlungsprüfung eine Vorübung für Anfänger, und im spirituell fortgeschrittenen Geist spricht die *synderesis* unmittelbar mit Gott. Dann ist kein Platz mehr für Böses, allerdings auch nicht für zweckrationales Denken.

Mit dieser im Grunde erzkonservativen Auffassung des Bewußtseins- und Gewissensfunken (*scintilla conscientiae* hatte Hieronymus geschrieben, und *conscientia* ist beides: Bewußtsein und Gewissen) hatte Eckhart der kittelnden Rechenmaschine im Menschen, die *synderesis/conscientia* tendenziell geworden war, die spirituelle Würde wiedergegeben. Allerdings um einen hohen Preis: Eckharts Lehre vom Seelenfunken ist eine Ethik der Ausnahme. Er hat für Vorschriften nichts übrig und strebt immer das Absolute an: nicht die gerechte Entscheidung, sondern die Gerechtigkeit; nicht die gute Tat, sondern das Gute. Die Lebensordnung bleibt draußen: seine Sittlichkeit ist nicht mitmenschlich, sondern im Gottesbezug begründet. Das wird durch seine metaphysisch begründete Hochschätzung der *Vita activa* (entfaltet in der zweiten Predigt Eckharts über *Intravit Iesus in quoddam castellum*, in Q 86) nur teilweise zurückgenommen. Zwar trägt seine *synderesis* die scholastische Zwillingschwester *conscientia* immer mit durch seine Gedanken und Texte, aber das nur für Hörer, die mit der scholastischen Gewissenstheorie des 13. Jahrhunderts vertraut waren. Wichtig kann Eckhart diese Assoziation nicht gewesen sein, denn was ihm wichtig ist, sagt er immer wieder und auch so, daß es auch Leute verstehen konnten, die keine höhere Schule besucht haben.

Uta Störmer-Caysa

ANMERKUNGEN:

1. In den Angaben zur *Vita* folge ich Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 3, München 1996, S. 236-257.
2. Vgl. Theodor Frings: Grundlegung einer Geschichte der deutschen Sprache. 2. erw. Aufl., Halle 1950, S. 47.
3. Zum Überblick vgl. Christoph Burger: Unterscheidung der Geister. In: Peter Dinzelbacher (Hg.): Wörterbuch der Mystik. Stuttgart 1989, S. 506-507.
4. Vgl. Endre v. Ivánka: Der 'Apex mentis' (1950). In: Werner Beierwaltes (Hg.): Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Darmstadt 1969 (WdF 197), S. 121-146.
5. Seelenteile kennen auch Zenon und Chrysippos, aber sie werden nur als Ausläufer und Teilfunktionen des Lebensprinzips (des) der einen Seele verstanden. Belege bei Karl Schindler: Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero. Diss. München 1934, S. 14-19.
6. Vgl. Ilsetraut Marten (d. i. I. Hadot): Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. Berlin 1969 (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie), S. 148. Über Klemens, den Lehrer des Origenes, der seinerseits aus der stoischen Schule kam, können ebenfalls Gedanken der mittleren Stoa zu Origenes gelangt sein. Vgl. Ernst Holler: Seneca und die Seelenteilung und Affektpsychologie der Stoa. Kallmünz 1934 (Diss. München 1934), S. 44.
7. Vgl. Hans Hof: *Scintilla animae*. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie. Lund/Bonn 1952, S. 164. Endre v. Ivánka: Der „Apex mentis“ (Anm. 23), S. 132.
8. Vgl. Ivánka: Der 'Apex mentis' (Anm. 23), S. 138-140. Problematisierend Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3, München 1996, S. 68f.
9. Übersicht bei Hans Reiner: Gewissen. In: Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3. Darmstadt 1974, Sp. 574-592.

DIE AUTORIN:

Uta Störmer-Caysa wurde 1957 in Weimar geboren. Sie studierte an der Universität Leipzig Germanistik und promovierte dort 1985. Sie war wissenschaftliche Mitarbeiterin in Göttingen und Erlangen und habilitierte sich 1996 für germanische und deutsche Philologie mit einer Arbeit über das Gewissen im Mittelalter.

BUCHVERÖFFENTLICHUNGEN:

„Gewissen und Buch - Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters“ (1998)

„Entrückte Welten - Einführung in die mittelalterliche Mystik“ (1998) Reclam Leipzig

Erschienen in:

VIA REGIA – *Blätter für internationale kulturelle Kommunikation* Heft 62/63 1999,
herausgegeben vom Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen

Weiterverwendung nur nach ausdrücklicher Genehmigung des Herausgebers

Zur Homepage VIA REGIA: <http://www.via-regia.org>