

Gott vor dem Sein. Ansätze einer „Proontologie“ bei Johannes von Skythopolis, Maximus Confessor und Meister Eckhart

(God before Being. A ‘pro-ontological’ approach to John of Scythopolis, Maximus Confessor and Meister Eckhart)

FABIEN MULLER

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

quintus.fabius@hotmail.de

Zusammenfassung: Im vorliegenden Artikel wird die Idee besprochen, dass die göttliche Natur dem Sein vorhergeht. Diese Idee wird zum ersten Mal von Johannes von Skythopolis in seinem Dionysius-Kommentar formuliert. Maximus Confessor übernimmt sie und Meister Eckhart legt sie ebenfalls seiner ersten *Pariser Quaestio* zugrunde. Der Kern dieser Idee besagt, dass, wenn Gott das Sein begründet hat, er auch ursprünglicher als das Sein sein muss. Demnach kann das Sein nicht mit der göttlichen Natur identisch sein. Daraus kann geschlossen werden, dass die Wichtigkeit, die der „Exodusmetaphysik“ traditionellerweise beigemessen wird, neu betrachtet werden muss und dass die proontologische Vorstellung der göttlichen Natur als autonome Tradition in der christlichen Ideengeschichte angesehen werden kann.

Schlüsselbegriffe: Negative Theologie, Sein, Kirchenväter, Mystik, Metaphysik

Abstract: The present article focuses on the idea that divine nature is prior to being. This idea was first articulated in John of Scythopolis's commentary on Pseudo-Dionysius. It was adopted by Maximus Confessor and re-used in Meister Eckhart's first *Quaestio Parisiensis*. The main tenant of this idea is that, if God is the origin of being, he must be more fundamental than being. Thus, being cannot be identical to divine nature. The conclusion that can be drawn from the discussion of this idea is that the importance that has been traditionally attached to the „Exodusmetaphysik“ must be reconsidered, and that the pre-ontological conception of divine nature constitutes an autonomous tradition in Christian thought.

Keywords: Negative theology, Being, Church Fathers, Mysticism, Metaphysics

1. Einführung. Das Sein vor dem Sein

Die Verbreitung der Septuaginta im frühen Christentum hat, insbesondere durch die Übersetzung von Ex 3,14 als ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, der Idee Vorschub geleistet, dass es eine gewisse Entsprechung zwischen Gott und dem „Sein“ bzw. „Seienden“ gebe.

Frühe christliche Philosophen wie z.B. Marius Victorinus haben diese Idee aufgenommen und sie unter Hinzunahme von platonischen und neuplatonischen Elementen wie der „noetischen Triade“ (οὐσία - νοῦς - ζωή¹), des supersubstanziellen Guten, usw. dorthin gehend präzisiert, dass Gott nunmehr nicht nur als vollwertig seiend (ὢν) oder als das Seiende schlechthin (ὅν) galt, sondern als etwas Fundamentaleres: als das Sein selbst, *esse*² bzw. εἶναι. Als negative Konsequenz ergibt sich daraus, dass, da das Sein das Seiende begründet, es selbst nicht ist: μὴ ὄν *ergo Deus est*, wie Marius Victorinus es in *Ad Cand.* 13 formuliert (Henry 1968, 148). Gott ist also das Sein, das nicht zum Bereich des Seienden gehört.

Diese Metaphysik hat das Mittelalter wesentlich bestimmt. So findet man an der Spitze der thomanischen Metaphysik Gott als *suum esse* und *primum ens* (*S. th.* I^a q. 3 a. 6 co.), als das Sein, das vor allem Seienden ist und dieses als Urexemplar bestimmt.

Die Rückprojizierung dieser Entwicklung auf den Ursprungstext Ex 3,14 hat die ältere Forschung dazu verleitet, die christliche Metaphysik insgesamt als „Exodusmetaphysik“ (Gilson 1998, 50 n. 1) zu bezeichnen: sie beruhe von ihrem

¹ Bei Marius Victorinus lautet die Triade in der III. Hymne: *Existencia, vita, cognitio: o beata Trinitas*. (Henry 1968, 636)

² Vgl. *Adv. Arium* I. 4: *Quod est esse, pater est*. (Henry 1968, 196)

Grund her auf der Identifizierung von Gott und *esse* und genau diese Identifizierung werde vom Bibeltext selbst suggeriert.³

In den letzten Jahrzehnten wurde diese Identifizierung in der deutschen Mittelalter- und Neuplatonismus-Forschung aus historischer und systematischer Sicht problematisiert. Theo Kobusch hat z.B. festgestellt, dass „die Exodusmetaphysik nicht als eine spezifisch christliche Metaphysik angesehen werden“ (Kobusch 1999, 46) kann. Dies bedeutet nicht nur, dass nicht die gesamte christliche Metaphysik Ex 3,14 als Ausgangspunkt genommen hat, sondern auch, dass eben nicht alle christliche Metaphysik Gott und *esse* gleichstellt.

Sogleich stellen sich mehrere Fragen: Welche metaphysische Alternative gibt es? Wenn Gott alternativ nicht das Sein ist, was ist er dann? Und in welchem Verhältnis steht er zum Sein? Gibt es überhaupt etwas, das vom Sein ganz frei gedacht werden kann?

Auf den folgenden Seiten soll der Versuch gemacht werden, eine Antwort auf diese Fragen zu finden. Der Leitgedanke soll dabei sein, dass Gott nicht nur fundamentaler ist als das *ὄν* oder die *οὐσία* sondern als das Sein selbst: er begründet das Sein und ist „vor“ ihm – *πρὸ τοῦ εἶναι*.

Zur Herausarbeitung dieses Gedankens sollen repräsentative Passagen dreier Autoren – Johannes von Skythopolis, auch Johannes Scholasticus genannt, Maximus Confessor und Meister Eckhart – gelesen und interpretiert werden. Das Ziel der genannten Fragestellung ist dabei doppelt: es soll einerseits eine systematische Erklärung gefunden werden, wie Gott „vor“ dem Sein gedacht werden und auf welchem Register sein Bestehen beschrieben werden kann; andererseits soll, auf einer historischen Ebene und als Zusatzziel, die Übereinstimmung der bei den verschiedenen Quellen gesammelten Argumente zeigen, dass mit ihnen nicht nur eine lose Ideensammlung vorliegt, sondern der Ansatz zu dem, was man als „Tradition“ bezeichnen darf.

Gelingt diese Herausstellung, wird sich aus ihr eine neue Möglichkeit ergeben, die „Exodusmetaphysik“ mit ihrer ontotheologischen Grundannahme in ihrer Repräsentativität oder Exklusivität für die christliche Metaphysik zu überdenken.

2. Johannes von Skythopolis. Erste Artikulation eines proontologischen Gottesbegriffs

Johannes von Skythopolis' Dionysius-Kommentar ist bisher aufgrund der Zweifel an seiner Autorenschaft wenig in seinem philosophischen Eigenwert

³ Gilson sagt, das christliche „*primat de l'être*“ habe das griechische „*primat du Bien*“ abgelöst (Gilson 1998, 55).

beachtet worden. Dieser Kommentar ist insofern interessant, als er Dionysius' ausladenden und komplizierten Stil in eine einfache, aber begrifflich präzise Sprache übersetzt.

Es soll im Folgenden auf einen Abschnitt in Johannes' Kommentar zu *De divinis nominibus* geblickt werden, in dem es um Dionysius' Idee der Priorität Gottes geht. Dionysius' Text (*div. nom.* V. 5) lautet:

Nehmen wir es noch einmal auf und sagen wir, dass das Sein aller Seienden und Weltalter vom Vorseienden her stammt. Denn jedes Weltalter, jede Zeit ist aus ihm. Er ist der vorseiende Anfang jedes Weltalters, jeder Zeit, jedes nur irgendwie Seienden, und der Grund derselben.⁴

Die Grundfrage lautet hier, wie das göttliche Wesen angesichts seiner Fundierungsfunktion für 1. das Sein aller Seienden und 2. der Weltalter gedacht werden muss. Da für die vorliegende Fragestellung vor Allem das Sein von Belang ist, soll hier der 1. Punkt zurückbehalten werden.

In Bezug auf die Begründung des Seins kann „der Vorseiende“ (ὁ προών) auf zwei Weisen interpretiert werden.

Erstens kann der Begriff so aufgefasst werden, dass er die Eigenschaft Gottes ausdrückt, schon vor dem Seienden, das er begründet hat, bestanden zu haben, d.h. eine Art Präexistenz. In diesem Sinne bedeutet προών so viel wie: ὢν πρό (πάντων τῶν ὄντων) – Gott war bereits seiend, bevor die Dinge, die er erschaffen hat, zum Sein gekommen sind.

Zweitens – und diese Bedeutung ist hier zurückzubehalten – kann er als πρό τοῦ ὄντος, d.h. „vor dem Seienden“ interpretiert werden. In dieser Lesart wird von Gott nicht ausgesagt, er sei ὢν vor allem anderen ὄντα, sondern, dass er vor dem ὄν überhaupt bestanden hat. Es liegt in dieser Lesart keine Affirmation hinsichtlich Gottes eigenem ontologischen Status vor.

Es ist anzumerken, dass der Begriff προών keine Schöpfung des Pseudo-Dionysius ist, sondern sich, in der substantivischen Form „προόν“, „das Vorseiende“, bereits in frühchristlichen und anderen neuplatonischen Quellen wiederfindet. Willy Theiler (Theiler 1966, 268 n. 54) hat beispielsweise bei Synesios von Kyrene den Terminus „προούσιον ὄν“, bei Porphyrios „προαιώνιος“, und bei Marius Victorinus, als Analogon, „ἀνούσιος“ identifiziert. Theilers Schüler Matthias Baltes folgt dieser Quellenanalyse in seiner Victorinus-Studie (Baltes 2002, 98 n. 533).

Es ist hier jedoch anzumerken, dass es für den Begriff eine ältere, christliche und wörtliche Quelle gibt. Diese Quelle ist der *Hirte des Hermas* (Sim. V, 6, 5), in

⁴ Αναλαμβάνοντες οὖν εἰπόμεν, ὅτι πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ τοῖς αἰῶσι τὸ εἶναι παρὰ τοῦ προόντος. Καὶ πᾶς μὲν αἰὼν καὶ χρόνος ἐξ αὐτοῦ, παντός δὲ καὶ αἰῶνος καὶ χρόνου καὶ παντός ὅπως οὖν ὄντος ὁ προών ἀρχὴ καὶ αἰτία. (Suchla 1990, 183)

dem der „heiligen Geist“ als „der vorseiende (τὸ προόν), der die gesamte Schöpfung erschaffen hat“⁵ charakterisiert wird. Diese Nennung ist hervorzuheben, weil sie ebenfalls im Kontext einer Theorie der ontologischen Grundlegung (Schöpfung) auftritt.

Eine eigenständige philosophische Bedeutung weist der Begriff zum ersten Mal beim schon erwähnten Marius Victorinus auf. Obwohl die Person des Vaters, laut *Adv. Arium* IV.26 (Henry 1968, 578), *supra esse* (supra=ὑπέρ und nicht πρό), d.h. im Sinn der *via eminentiae* „über dem Sein“ steht, ist sie doch insofern mit dem Sein identisch, als der Vater dem Seienden sein Sein gibt und somit als Sein des Seienden anzusehen ist.⁶ Gottes höchste philosophisch artikulierbare Eigenschaft ist es, Sein zu sein. Das προόν ist in diesem Fall identisch mit dem *esse* bzw. εἶναι: es ist das Sein des Seienden, das vor dem aktuellen Seienden schon als dessen Grund bestanden hat.

Diese Ansicht lässt sich wiederum auf neuplatonische Quellen, wie z.B. den anonymen Parmenideskommentar (Fr. 5) zurückführen, in welchem das Eine auch mit dem Sein gleichgesetzt wird: „das Eine, das jenseits der Substanz ist, das Seiende des Seienden, ist weder Substanz noch Akt, sondern es erwirkt den reinen Akt selbst, so dass es selbst das Sein vor dem Seienden ist“⁷. Das Eine entspricht hier ontologisch der Person des Vaters bei Marius Victorinus.

Es erhellt hieraus, dass dem Begriff des προόν in den genannten Fällen die erste der beiden oben erwähnten Bedeutungen gegeben werden kann, insofern es für das Sein steht, das selbst schon in der Gestalt eines höherstufigen Seienden vor dem übrigen Seienden bestanden hat. –

Johannes Skythopolis bricht auf radikale Weise mit dieser Tradition und schlägt eine neue, radikalere Deutung vor. In seinem Kommentar zur weiter oben zitierten Passage aus *div. nom.* schreibt er:

Wie wir bereits gesagt haben, ist Gott auch vor dem Sein (ὁ θεὸς καὶ πρὸ τοῦ εἶναι): er ist vorseiend. Das Sein nämlich hat gleichsam die Prägung einer Ursache, die bereits vor ihm bestanden hat. So wird Gott denn vorseiend genannt und auch seiend, insofern er alle Dinge verursacht hat; das Sein aller Dinge kommt dementsprechend aus ihm. Das Sein entstammt (so kann man es denken) einer Teilhabe an seinem Vorsein, nicht aber so, dass er sodann auf dieses Sein hin aufgeteilt würde, sondern so, dass von seinem Entschluss, der alle Seienden zum Sein geführt hat, gesagt wird, er habe zuvor in Gott bestanden. Der göttliche Entschluss hatte die Schöpfung zum Sein

⁵ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πασαν τὴν κτίσιν. (Whittaker 1966, 57)

⁶ Vgl. *Adv. Arium* I. 4: *Quod est esse, pater est* (Henry 1968, 196). Vgl. hierzu auch Baltes 2002 (2), 102.

⁷ τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὃν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος. (Bechtel 199, 33f.)

vorherbestimmt. So ist denn, als der Grund des Seins, der älter ist als Gott – noch vor allen anderen Dingen, an denen die Seienden teilhaben – Gott selbst zu denken.⁸

Der Bruch ist auf der Ebene der Identifizierung Gottes mit dem Sein zu verorten: Gott ist nicht das Sein, sondern der Grund des Seins. Er ist nicht nur *ὄν* als *πρὸ τοῦ ὄντος*, sondern als *πρὸ τοῦ εἶναι*, vor dem Sein selbst. Das, was in Gott als Grund des Seins fungiert, ist der Entschluss zum Sein – d.h. bevor irgendetwas war und bevor die Möglichkeit, dass überhaupt irgendetwas sei, gegeben war, bestand Gott bereits und dies in einer Gestalt, die vom Sein noch ganz unberührt war.

Die Dinge nehmen demnach nicht an Gott teil wie etwa Seiendes am Sein, sondern ihr Sein nimmt am Vorsein teil wie ein Akt an einer Möglichkeit, die sich zur Wirklichkeit entschlossen hat. Die Möglichkeit an sich hat nichts von der Wirklichkeit an sich, d.h. Gott hat an sich nichts mit dem Sein zu tun und ist dessen ganz frei. Er ist nicht nur „über“ (*supra, ὑπέρ*) dem Sein, sondern er geht dem durch ihn begründeten Sein logisch vorher.

„Seiend“ kann Gott nur insofern genannt werden, als man ihn aus der Perspektive dessen, was er begründet hat (d.h. retrospektiv), betrachtet: er ist seiend, insofern er als Grund des Seienden fungiert und diese Funktion aus dem Blickwinkel des Seienden eine seiende Ursache voraussetzt. Es handelt sich bei dieser Zuschreibung aber lediglich um eine übertragene Redeweise und nicht um eine eigentliche.

Johannes von Skythopolis nimmt somit den negativ-theologischen Ansatz des Pseudo-Dionysius zum Anlass, um Gott nicht nur durch die Aufhebung der Schöpfung, die aus ihm stammt, mit ihm aber nicht identisch ist, zu erfassen (wie es die aphairetische Theologie tut), sondern um ihm in seiner ursprünglichen, von der Seinsfrage an sich unbetroffenen Natur auf den Grund zu gehen.

Es ergibt sich damit ein erster Antwortansatz auf die ursprüngliche Fragestellung, wie sich Gott zum Sein verhält. Während das Seiende aus dem Sein stammt, muss das Sein selbst wiederum auf Gott als auf sein *ἐξ αὐτοῦ*

⁸ καθὰ γὰρ προειρήκαμεν, ὁ θεὸς καὶ πρὸ τοῦ εἶναι. καὶ γὰρ ἐστὶ προὐόν. τὸ δὲ εἶναι ἔμφρασιν οἷον ἔχει τινὰ προὑπόντος αἰτίου. προὐόν μὲν οὖν ὁ θεὸς καὶ λοιπὸν λέγεται καὶ ὄν, ὡς ἀπάντων αἴτιος, εἶτα τὸ εἶναι τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ. τὸ οὖν εἶναι κατ' ἐπίνοιαν ἐκ μετοχῆς ὑπέστη τοῦ προὑπεῖναι αὐτοῦ, οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ μερισθέντος εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τὸ παραγαγόν εἰς τὸ εἶναι τὰ ὄντα, τοῦτο λέγεται εἶναι προὑποστὰν ἐν τῷ θεῷ, καὶ τούτου τοῦ θεοῦ θελήματος εἰς τὸ εἶναι κτίσιν προορισθέντος. εἰκότως πρὸ τῶν ἄλλων, ὧν μετέχει τὰ ὄντα, τοῦ θεοῦ πρεσβυτέρα τις ἀρχὴ ἢ τοῦ εἶναι ἐπινοεῖται αὐτός ὁ θεός. (Suchla 2011, 324f.) Bei Migne (PG III, 317A) liest sich der letzte Satz: τὰ ὄντα τοῦ θεοῦ, πρεσβυτέρα. Wenngleich diese Lesart leichter zu verstehen ist, wurde der vorliegenden Übersetzung Suchlas neuere Ausgabe zugrunde gelegt.

bezogen werden. Gott verhält sich demnach als Grund zum Sein. Er ist so προῶν als πρὸ τοῦ εἶναι.

3. Die unendliche Transzendenz Gottes in Maximus' *Capita theologica*

Maximus Confessor galt bis zum bahnbrechenden Werk von Beate Suchla⁹ als Autor des im vorhergehenden Teil erwähnten Dionysiuskommentar. Die Verwechslung ist nicht nur auf die Überlieferungsgeschichte zurückzuführen, sondern hat auch innertextuelle, philosophische Gründe. Bei Maximus findet sich ein Gottesbegriff wieder, der ebenfalls an die radikal negativ-theologische Tradition, die von Dionysius ausgeht, anschließt. Dieser Gottesbegriff kann unmittelbar mit den Elementen, die im vorhergehenden Abschnitt bei Johannes von Skythopolis identifiziert wurden, in Verbindung gebracht werden.

In Maximus' Werk herrscht ein gewisses Gleichgewicht zwischen thetischer und aphairerischer Methode. Einerseits kann von Gott behauptet werden, er sei, da er, aus der Perspektive des Geschaffenen, für welche die Seinsfrage von ultimativem Belang ist, als ausgezeichnete Ursache, und damit als das primäre Seiende überhaupt erscheint. Andererseits bestreitet Maximus im *Ambiguum Liber* aber auch, dass Gott letztendlich mit dem Sein zusammenfällt:

Wenn wir behaupten, das Göttliche ‚sei‘, dann drücken wir damit kein ‚Wie?‘ aus. Deswegen sagen wir von ihm ‚ist‘ und ‚war‘ auf einfache, unendliche und absolute Weise aus. Denn das Göttliche ist mit jedem Begriff und jedem Gedanken unvereinbar; demgemäß behaupten wir auch, wenn wir von ihm sagen, es sei, nicht, dass es das Sein sei. Denn das Sein stammt aus ihm, aber es ist nicht das Sein. Denn es ist über dem Sein selbst, sei es das qualitativ bestimmte, oder das einfache als solches prädierte oder gedachte Sein.¹⁰

Diese Stelle ist insofern repräsentativ, als sie die Ambiguität des maximischen Gottesbegriff manifestiert: Obgleich in einem Sinn die Aussage, dass Gott „sei“, zulässig ist und hieraus auch gewissermaßen geschlossen werden kann, dass Gott mit dem Sein, das die endlichen Dinge „sein“ lässt, identisch sei, ist Gott doch andererseits in einem absoluten Sinn nicht das Sein, da er sich zum Sein wie ein Grund (wie bei Dionysius und Johannes: ἐξ αὐτοῦ)

⁹ Suchla hat die erste wissenschaftliche Ausgabe des Dionysiuskommentars besorgt, und dabei das von Johannes Skythopolis Stammende eindeutig identifiziert. Sie sieht die Aufgabe dieser Identifizierung nun als „abgeschlossen“ an. (Suchla 2011, 21)

¹⁰ Ὅθεν τὸ Θεῖον εἶναι λέγοντες οὐ τὸ πῶς εἶναι λέγομεν· καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ Ἔστι καὶ τὸ Ἦν ἀπλῶς καὶ ἀορίστως καὶ ἀπολελυμένως ἐπ' αὐτοῦ λέγομεν. Ἀνεπίδεκτον γὰρ παντὸς λόγου καὶ νοήματος τὸ Θεῖον ἐστὶ, καθ' ὃ οὔτε κατηγοροῦντες αὐτοῦ τὸ εἶναι λέγομεν αὐτὸ εἶναι. Ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὸ εἶναι, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ εἶναι. Ὑπερ γὰρ ἐστὶ καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι, τοῦ τε πῶς καὶ ἀπλῶς λεγομένου τε καὶ νοουμένου. (PG XCI, 1180D)

verhält und das Begründete nicht mit dem Grund identisch sein kann. Als programmatisch für die Metaphysik der Maximus kann so die Aussage über das Göttliche gelten: „Denn das Sein stammt aus ihm, aber es ist nicht das Sein.“

Weiterhin müssen die zwei Sinne hervorgehoben werden, die der Transzendenz des göttlichen Wesens an dieser Stelle gegeben werden können. – Aus der Eigenschaft Gottes, im Rahmen qualitativer Bestimmungen („Wie?“) nicht erschlossen werden zu können und somit „über“ dem Sein zu stehen, ergibt sich eine Transzendenz im Sinne der apophatischen Theologie. Diese Transzendenz spiegelt sich z.B. in Eriugenas „Lieblingssatz“ (Moran 2018, 335) des Pseudo-Dionysius in *Coel. Hier.* IV. 1 wider: τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης (Heil 2012, 20), „Das Sein aller Dinge ist die Gottheit, die das Sein übersteigt.“

Eine andere Art der Transzendenz liegt in der Gestalt des „ἐξ αὐτοῦ“, des Herstammens aller Dinge aus Gott vor. Da Gott sich prinzipiierend und verursachend zum Sein verhält, steht er nicht einfach auf unbestimmte Weise über diesem, weil er nicht mit ihm verglichen werden kann oder aus anderen negativ-theologischen Gründen, sondern er liegt als Grund hinter oder vor dem Sein. Es liegt damit eine spezifische Transzendenz vor, nämlich die Übersteigerung des Begründeten durch den Grund.

Maximus' Idee erlaubt so eine zweifache Nuancierung der bei Johannes aufgefundenen These: erstens steht nun *expressis verbis* fest, dass Gott οὐκ αὐτὸ τὸ εἶναι ist, d.h. dass die Grundthese der Exodusmetaphysik hier nicht gilt; zweitens auch, dass es die begründende Position Gottes vor dem Sein ist, die das Nichtzutreffen des Seins auf ihn bestimmt und auch die *via eminentiae*, gemäß welcher Gott ὑπὲρ αὐτοῦ τοῦ εἶναι, erst ermöglicht.

Wie aber kann das ἐξ αὐτοῦ des Seins aus Gott weiter bestimmt werden? Auf welche Weise fungiert Gott als Grund? – Gott übt seine Begründungsfunktion aus als:

eine Seiendheit, die alles Wesen stiftet und über dem Wesen steht; ein Fundament, das alle Möglichkeit stiftet und über der Möglichkeit steht; er ist die unerschöpflich-tätige Beschaffenheit jedes Akts; und, um es zusammenzufassen, er begründet den Anfang, die Mitte und das Ziel jedes Wesens, jeder Möglichkeit und jedes Akts.¹¹

Hier ist der spezifische Grund hervorzuheben, der bedingt, dass, auch wenn Gott zum Sein in einem Begründungsverhältnis steht und somit zumindest eine

¹¹ [...] οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὄντοτης· καὶ δυναμοποιὸς καὶ ὑπερδύναμος ἴδρουσις· καὶ πάσης ἐνεργείας δραστικὴ καὶ ἀτελεύτητος ἔξις· καὶ συντόμως εἰπεῖν, πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας, ἀρχῆς τε καὶ μεσότητος καὶ τέλους ποιητικῆ. (PG XC 1085)

Analogie zwischen beiden ausgemacht werden könnte, er doch gar nicht zur selben Dimension gehört: er ist der Grund des Anfangs (ἀρχῆς) und dadurch eben gerade nicht ein Anfang, der derselben Ebene angehört wie das, was er als Anfang bestimmt. Wenn das Sein also einen Anfang hat, der gewissermaßen derselben Ebene angehört, d.h. ontologischer Natur ist, dann ist Gott nicht dieser Anfang, sondern das dem Anfang und den weiteren Momenten zugrundeliegende Fundament. Für diese zuhöchst abstrakte Funktion gebraucht Maximus den vielsagenden Ausdruck ὑπερδύναμος ἴδουσις: ein Fundament, das über der Möglichkeit selbst steht, d.h. das noch nicht einmal zur Möglichkeit des Seins hin bestimmt ist.

Es überrascht dementsprechend nicht, dass Maximus zur Bezeichnung dieser Position über der Möglichkeit des Seins auf denselben Gebrauch des Begriffs „Vorsein“ zurückgreift wie Dionysius und Johannes. So setzt er in Gott den ὄν ἐν τῷ Θεῷ προόντα τοῦ εἶναι λόγον (PG XC1, 1084B), den „in Gott vorseienden Begriff des Seins“ als den Grund des Seins an. Zudem erlaubt es der „Logos“ an dieser Stelle auch schon, eine Möglichkeit in den Blick zu nehmen, den Aspekt des göttlichen Wesens zu identifizieren, der die Begründung des Seins auf spezifische Weise ermöglicht. Wenn dieser Aspekt „logisch“ verfasst ist, darf man mutmaßen, dass Gott als *Geist* das Sein begründet – und in dieser Hinsicht wird es Maximus' Gedanke erlauben, zur der johanneisch geprägten Metaphysik Eckharts überzugehen.

Die aus Maximus gewonnenen Elemente lassen sich wie folgt zusammenfassen. Maximus stimmt mit Dionysius darin überein, dass das Sein „aus“ Gott stammt und fügt hinzu, dass Gott damit nicht das Sein sein kann. Somit ergibt sich für Gott eine Transzendenz, die keinerlei ontologischen Berührungspunkt zulässt, sondern deren Begründungsfunktion der ontologischen Struktur, in der sich das Sein in seine Momente (Anfang, Mitte und Ende) entfaltet, erst den Raum ihrer Möglichkeit gibt. Mit dem „Logos“ wurde letztendlich auch ein Hinweis auf die Dimension gegeben, in welcher diese Begründungsfunktion näher betrachtet werden kann.

4. Der Geist gegen das Sein. Meister Eckharts Idealismus in der ersten Pariser Quaestio

Die Pariser Quaestio zur Frage „*utrum in deo sit idem esse et intelligere*“ (LW V, 37.2) gehört zu den eigentümlichsten Texten, die unter dem Namen Eckharts überliefert worden sind. Während Texte wie beispielsweise die Vorrede zum *Opus Tripartitum* Philosophen wie Karl Albert dazu verleitet haben, für Eckhart

genau die Exodusmetaphysik anzunehmen¹², die zu Anfang als Urbeleg für die ontotheologische Identifizierung genannt wurde, bietet die genannte Pariser Quaestio ein ganz anderes Eckhartbild.

Der Standpunkt, den Eckhart in dieser Quaestio verteidigt, ist deswegen für die vorliegende Fragestellung von besonderem Belang, weil sie eben viel näher an der antiken, unmittelbar durch die neuplatonische Schule beeinflussten Metaphysik orientiert ist als am Geist der von Thomas dominierten Schulphilosophie. Eckharts Radikalität in der Besprechung der Frage, was Gott eigentlich sei, und wie er sich zum Sein verhalte, lässt sich nicht – oder nur kaum, wenn man auch wichtige Einflüsse wie z.B. Dietrich von Freiberg und Ulrich von Straßburg identifizieren kann – vor dem Hintergrund dieses Geistes erklären. Die mit Johannes von Skythopolis und Maximus Confessor nachgezeichneten Ideen erlauben aber eine neue Perspektive auf Eckharts Standpunkt.

Eckhart beschäftigt sich mit der Frage, ob in Gott die Geistnatur mit dem göttlichen Sein identisch ist. Diese Frage wurde bereits (in einer Formulierung mit *essentia* statt *esse*) von Thomas im 45. Kapitel der *Summe gegen die Heiden* besprochen, und, in kompakterer Weise, im vierten Artikel der 14. Quaestio in der *Prima Pars* der *Summe der Theologie*.¹³ Für Thomas gilt: *Quicquid autem est in Deo, est divina essentia*. (SG lib. I, cap. 45, n. 2.) Da nun das „Erkennen“ bzw. „Denken“ in Gott ist, lässt sich hieraus ableiten: *Intelligere ergo Dei est divina essentia*. Da Gottes Wesen nun weiterhin nicht von seinem Sein unterschieden ist, gilt auch, dass Gottes Denken *et divinum esse, et ipse Deus* ist. Letztendlich laufen Gottes Sein und Gottes Denken zusammen.

Das Prinzip dieser Beweisführung liegt in der Identität von Gottes Sein mit seinem Wesen. Da Gott, laut Thomas, sein Sein und im durchgängigen Sinne reines Sein ist und das Sein die höchste mögliche Bestimmung darstellt, jenseits welcher keine weitere mehr gedacht werden kann, schließen alle weiteren Vollkommenheiten an diese obere Bestimmung an. Letztendlich stellt das Denken Gottes damit einen Aspekt seiner höchsten Vollkommenheit dar, die eben das Sein ist. Das Denken „versinkt“ in dieser Beweisführung gewissermaßen in der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Seins.

Bei Eckhart wird dieses Verhältnis umgekehrt. Eckharts Beweisführung geht vom Johannesprolog aus: *In principio enim erat Verbum, quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse*. (LW V, 43.3ff.) Das Geistige ist das Primäre, da es das Element darstellt, in welchem sich das Sein vermittelt und sich dadurch erst

¹² Vgl. „Diese erste und für alles Weitere grundlegende These war ein Satz über das Sein. Sie lautete: ‚esse est deus‘.“ (Albert 1965, 320)

¹³ Diese beiden Stellen werden von Ruedi Imbach analysiert und rekonstruiert: Imbach 1976, 14-17 u. 20-34.

verwirklichen kann. Dies trifft ebenso auf das Sein im endlichen Sinn wie auf das Sein Gottes selbst zu: *quia intelligit, ideo est, ita, quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.* (LW V, 40.6f.) Gott ist auf fundamentale Weise Geist und alles Weitere in ihm – auch das Sein – leitet sich aus dieser primären Natur ab.

Der Grund des Seins in Gott ist der Gedanke, durch den Gott das Sein setzt. Dieser Gedanke ist der Logos. Da sich Gott in diesem Begründungsverhältnis – wie dies auch schon mit Johannes und Maximus erörtert wurde – als Ursache zum Sein verhält, kann vom verursachten Sein kein Rückschluss auf Gottes Natur statthaben. Dieser Idee liegt dieselbe prinzipientheoretische Überlegung zugrunde, die auch schon bei Johannes und Maximus identifiziert wurde:

nihil est formaliter in causa et in causato, si causa sit vera causa [...]. Item principium nunquam est principium, ut punctus nunquam est linea. Et ideo cum Deus sit principium vel sic ipsius esse vel entis, Deus non est ens vel esse creaturae. (LW V, 45.1f u. 6ff.)

Auch das Modell der Analogie kann, laut Eckhart, das Sein nicht vor dem Ausschluss aus dem göttlichen Wesen retten. Eine Analogie erlaubt zwar den Vergleich einer abgeleiteten Bestimmung mit ihrem Grund, nicht aber die Übertragung dessen, was, formell gesehen, d.h. im Hinblick auf das im eigentlichen Sinn Wesentliche, in einem Ding enthalten ist, auf etwas Anderes, dessen Wesen verschieden ist.¹⁴ Eckhart kritisiert mit diesem Einwand das geläufige Analogieverständnis und legt die Unmöglichkeit offen, eine Ontologie des göttlichen Wesens aufzustellen, wenn doch Gott formell gar nicht in den Bereich der Ontologie fällt.

Mit diesem radikalen Idealismus, der die Geistnatur als das Urelement aller Wirklichkeit ausweist, und der mit ihm verbundenen Kritik der Analogie wendet sich Eckhart gegen einige der Grundannahmen der scholastischen Metaphysik. Die These, die Eckhart am radikalsten verwirft, ist diejenige, die von Karl Albert paradoxerweise als Grundthese Eckharts gesetzt wurde, nämlich die „Exodusmetaphysik“ Gott=Sein. Diese These hat bei Eckhart nicht nur keine absolute, sondern nicht einmal analoge Richtigkeit.

Für die vorliegende Fragestellung lässt sich dementsprechend festhalten: Eckhart schließt an die ältere Metaphysik an, die mit Dionysius, Johannes und Maximus formuliert wurde, versucht aber über den rein negativen Standpunkt

¹⁴ Vgl. LW V, 46.6-10: *Item: in hiis, quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in dieta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide. Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, Deus formaliter non erit ens.*

hinauszugehen und Gott bis zu seiner vorseienden Natur hin zu verfolgen. Bei Eckhart bestimmt sich diese Natur als Geist.

Die drei durchschrittenen Momente lassen sich demnach in einer Ordnung zusammenfassen: Gott ist der Grund des Seins (Johannes); Gott ist nicht das Sein (Maximus); Gott – steht nun fest – ist Geist.

Eckhart kann mit der These, dass alles Sein auf den Geist zurückgeht, als Idealist bezeichnet werden, insofern man als definitorisches Merkmal des Idealismus die Rückführbarkeit aller Wirklichkeit auf den Geist zulässt. Dieser Idealismus ist insofern eigenartig, als er weder im Rahmen der antiken neuplatonischen noch im Kontext der Scholastik ganzteilig erklärt werden kann. Mit Philosophen wie dem Neuplatoniker Origenes, der, laut Proklos' Plotin-Biografie, das jenseitige „Eine“ ablehnte und eine Bestimmung der höchsten Wesenheit als Geist annahm,¹⁵ liegen mögliche Vergleichsobjekte dar. Mit der aristotelischen Nous-Theologie aus dem Buch Λ der *Metaphysik* liegt auch möglicherweise eine direkte Quelle für Eckharts Geistbegriff vor. Jedoch lässt sich die Lehre der *ersten Pariser Quaestio* auf keines dieser Elemente reduzieren. Die These, Gott sei auf fundamentale Weise Geist und seine Geistigkeit sei älter als das Sein selbst, stellt in dieser Formulierung einen eigenständigen Entwurf dar.

5. Revision der Exodusmetaphysik. Gott gegen das Sein

Zu Anfang wurde die Frage gestellt, ob die Exodusmetaphysik die exklusive und repräsentative Metaphysik der christlichen Philosophie sei. Es steht nach den vorhergehenden Ausführungen fest, dass sie sicherlich nicht als exklusiv und nur mit großen Einschränkungen überhaupt als repräsentativ angesehen werden kann.

Wie verhält sich Gott zum Sein? Gott begründet nicht nur das Seiende und ist also nicht nur „seiend vor dem anderen Seienden“, sondern er ist „vor dem Sein“ und begründet dieses. Die negative Tradition, die von Dionysius über Johannes zu Maximus reicht, stimmt darin überein, dass die Identifizierung von Gott und Sein nicht der Grundsätzlichkeit der göttlichen Begründungsfunktion, die den Möglichkeitsraum der ontologischen Struktur bildet und nicht selbst schon eine solche Struktur aufweist, gerecht wird.

Was ist Gott, wenn er nicht das Sein ist? Mit Maximus' Ansatz und Eckharts Weiterentwicklung lässt sich sagen: Gott ist Geist und hat das Sein auf geistige Weise begründet, nämlich durch einen „Logos“, der auf vorseiende Weise in ihm war und damit außerhalb jeder ontologischen Bestimmtheit steht. Eckhart geht sogar so weit, das Analogieverhältnis zwischen Gott und dem Sein in

¹⁵ Vgl. Halfwassen 2018, 168f.

Frage zu stellen, so dass aus dieser Sicht auch die letzte Brücke zwischen Gott und Sein zerbrochen scheint. Gott ist nicht das Sein, sondern ein vom Sein vollkommen freier Geist.

Das Sein erscheint in diesem metaphysischen Schema nicht nur als etwas Sekundäres, das selbst nur den Status eines Geschöpfs innehat¹⁶, sondern als etwas geradezu Kontingentes, das eben auch hätte *nicht* verwirklicht werden können. Für den göttlichen Geist spielt die Frage, ob etwas ist oder nichts ist, strenggenommen nur eine untergeordnete Rolle.

Wie ist das Verhältnis dieses Entwurfs zur Exodusmetaphysik zu bewerten? Handelt es sich einfachhin um eine philosophische Alternative? Zieht man Eckharts Aussage zurate, dass der Geist *vadit ad oppositum ipsius esse* (LW V, 43.13f.), dann müsste man sagen, dass mit den nachgezeichneten Entwürfen eine Position vorliegt, die *gegen* die Exodusmetaphysik ausgerichtet ist. Sie verhält sich nicht neutral zur Bejahung des Seins in Gott, sondern negiert – wie z.B. bei Maximus: Gott ist *nicht* das Sein – diese Bejahung. In diesem Sinn wäre es eine Untertreibung, von einer bloßen Alternative zu sprechen: es handelt sich, Eckharts zitiertem Ausdruck entsprechend, um eine regelrechte Opposition.

Damit ist auch eine mögliche Beantwortung der sekundären Frage gegeben, ob es sich bei den zitierten Metaphysikentwürfen um sich zufällig überschneidende Ideen handelt oder um ein Beziehungsganzes, die als „Tradition“ bezeichnet werden könnte. Insofern diese Beantwortung von historischen Daten wie z.B. dem Nachweis von ununterbrochenen und dokumentierten Beeinflussungsrelationen abhängt, ist sie nicht zweifellos möglich. Insofern aber ersichtlich ist, dass mit den genannten Beispielen Ausformulierungen einer gleichen Intuition vorliegen, die durch ihre wachsende Komplexität eine gewisse Entwicklung aufweisen, muss festgehalten werden, dass es in der christlichen Metaphysik eine „Tradition“ der Seinskritik gibt, die nicht in das einfache Schema einer „Exodusmetaphysik“ eingeordnet werden kann.

Bibliography

Albert, Karl. 1964. „Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts.“ In *Tijdschrift voor Filosofie*, 27:2, 320-339.

Anon. *Der Hirt des Hermas*. Ed. Whittaker, Molly. 1966. *Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas*. Berlin: Akademie-Verlag.

¹⁶ So deutet Eckhart den *Liber de causis*, IV, Teilsatz 37 (ed. Pattin) *Prima rerum creatarum est esse*.

- Baltes, Matthias. 2002. *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*. München et al.: K.G. Saur.
- Baltes, Matthias. 2002 (2). „Überlegungen zur Philosophie in den theologischen Schriften des Marius Victorinus.“ In *Metaphysik und Religion Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001* (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 160), hrsg. v. Kobusch, Theo et al. 90-120. München et al.: K.G. Saur.
- Bechtle, Gerald. 1999. *An Anonymous Commentary on Plato's ‚Parmenides‘* (Berner Reihe philosophischer Studien, Bd. 22). Bern et al.: Haupt, 1999.
- Gilson, Etienne. 1998. *L'esprit de la philosophie médiévale* (Etudes de philosophie médiévale, Bd. 33). Paris: Vrin.
- Halfwassen, Jens. 2018. „Was wissen wir über die Metaphysik des Platonikers Origenes?“ In *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker* (Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and its Environs, Bd. 2), hrsg. v. Bäbler, Balbina et al. 165-178. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Imbach, Rudi. 1976. *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts* (Studia Friburgenisa, Neue Folge n° 53). Freiburg: Universitätsverlag Freiburg.
- Johannes von Skythopolis. *Scholia in De divinis nominibus*. Ed. Suchla, Beate R. 2011. *Corpus Dionysiacum*, Bd. IV/1, *Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De Divinis Nominibus cum additamentis interpretum aliorum*. Berlin et al.: De Gruyter.
- Kobusch, Theo. 1999. „Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik.“ In *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter. Jan A. Aertsen zu Ehren* (Recherches de théologie et philosophie médiévales, Bd. 2), hrsg. v. Goris, Wouter, 27-56. Leuven: Peeters.
- Liber de Causis*. Ed. Pattin, Adriaan. „Le Liber de causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes.“ In *Tijdschrift voor Filosofie* 28:1, 90-203.
- Marius Victorinus. *Opera*. Ed. Henry, Pierre. 1968. *Traité théologique sur la Trinité*, Bd. 1 (Sources Chrétiennes, Bd. 68). Paris: Cerf.
- Meister Eckhart. *Prima Quaestio Parisiensis*. Ed. Geyer, Bernhard. 2006. *Magistri Echaridi opera Parisiensia. Tractatus super oratione dominica. Responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis. Acta Ehardiana* (Lateinische Werke, Bd. V). 37-48. Stuttgart: Kohlhammer.
- Moran, Dermot. 2018. „Aristotle's conception of οὐσία in the medieval Christian tradition. Some Neoplatonic reflections.“ In *Aristotle. Contemporary Perspectives on his Thought. On the 2400th Anniversary of Aristotle's Birth*, hrsg.

- v. Sfendoni-Mentzou, *Demetra*, 325-351. Berlin et al.: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110566420-021>.
- Pseudo-Dionsysius Areopagita. *De Divinis Nominibus*. Ed. Suchla, Beate R. 1990.
Corpus Dionysiacum, Bd. 1 (Patristische Texte und Studien, Bd. 33). Berlin et al.: De Gruyter.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. *De Coelestia Hierarchie*. Ed. Heil, Günter. 2012.
Corpus Dionysiacum, Bd. 2 (Patristische Texte und Studien, Bd. 67), 7-59.
Berlin et al.: De Gruyter.
- Theiler, Willy. 1966. „Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios.“ In *Forschungen zum Neuplatonismus* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 10), hrsg. v. ders., 210-251. Berlin: De Gruyter.
- Thomas von Aquin. *Opera*. Ed. Leonina.