

Fabien Muller
Kenologische Versuche

Fabien Muller

Kenologische Versuche

Der Johannesprolog zwischen Nāgārjuna,
Vasubandhu und Meister Eckhart

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2022



Umschlagabbildung: Israhel van Meckenem, Johannes der Evangelist, 15. Jh.

© 2022 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISBN 978-3-402-24919-2

ISBN 978-3-402-24920-8 (E-Book, PDF)

Vorwort

Die ursprüngliche Fassung der vorliegenden Arbeit wurde 2021 unter dem Titel *Kenologische Versuche. Eine Deutung des Logosbegriffs im Johannesprolog anhand der Śūnyavāda-Lehre* von der philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg als Inauguraldissertation angenommen.

Die Entschlossenheit, die Arbeit zuende zu führen, verdanke ich meiner Frau Anaïs. Sie hält seit unserem gemeinsamen Studium in Louvain-la-Neuve den Willen in mir lebendig, beharrlich auf der Suche nach der Wahrheit zu bleiben.

Wenngleich Prof. Dr. Dr. h.c. Jens Halfwassen seine Schüler 2020 ὄσπερ πατρὸς στερηθέντες zurückgelassen hat und diese Arbeit nun nicht mehr lesen kann, wünsche ich mir, dass aus ihr sein Einfluss spreche und dass diese Sprache seinem Andenken gerecht werde.

Dafür, die Dissertation unermüdlich und als Vorbild von Wohlwollen und Optimismus weiterbegleitet zu haben, danke ich Prof. Dr. Michael Radich. Die Erinnerung an dieses Vorbild ist unersetzlich und ich hoffe, mich der Führung eines solchen Meisters, der wahrhaft *dhammārāmo dhammarato, dhammaṃ anuvicintayaṃ* ist, würdig gezeigt zu haben.

In größter geistlicher Dankbarkeit möchte ich den Hochwürdigsten Abt Michel Jorrot o.s.b. nennen, dem ich *sincera et humili caritate* verbunden bleibe, sowie die gesamte Gemeinschaft der Patres in Clerf, die es mir im Noviziat erlaubt haben, die ersten Gedanken zur vorliegenden Arbeit zu fassen. Seiner Exzellenz Jean-Claude Kardinal Hollerich möchte ich ebenso für seine ununterbrochene Hilfsbereitschaft in Lehr- wie Lebensfragen danken.

Dem Cusanuswerk sei ein herzlicher Dank für die großzügige Förderung des Promotionsprojekts ausgesprochen.

Heidelberga,
in festo sancti Athanasii magni MMXXII

Inhalt

Vorwort	5
Einleitung	11

ERSTER TEIL SYSTEMATISCHE DARSTELLUNG DER LEERE

I. Einführung in Nāgārjunas System	41
1. Vorbemerkung zur Methode der Erörterung	41
2. Spekulative Erörterung des Anfangs auf der Grundlage des Kapitels der Grundverse über die beiden Extreme des Früheren und Späteren	44
3. Zusammenfassung der erörterten Struktur und Bestimmung ihres Prinzips	49
4. Der Anfang der Grundverse als Kondensat der Doktrin der Leere	52
II. Der Begriff der Leere	61
1. Erneute Lektüre des Lobpreisungsverses. Vorgriff auf die zentralen Begriffe der vier Bedingungen, der Leere und des Selbstseins	61
2. Die Doktrin der Leere in ihrem Gesamtzusammenhang	74
3. Die weiteren Negationen im Lichte der Lysiologie	77
III. Die Entfaltung. Die viergliedrige Wendung	81
1. Die Artikulation der Leere im „Vierkant“	81
2. Die Dynamik der Auflösung im ersten Kapitel der Grundverse	82
2.1. Überblick über die Problemstellung	82
2.2. Stand der Forschung	84
2.3. Historischer Abriss	88
2.4. Ein neuer Deutungsversuch: das Kohärenzmodell	91
2.5. Der Sinn des Kohärenzmodells im Kontext der Doktrin der Leere ...	99
3. Der Vierkant als lysiologisches Instrument	100

IV. Die zwei Reiche der Wahrheit	103
1. Überblick über die erarbeiteten Systemelemente	103
2. Die Wahrheit der Leere und die Wahrheit der Welt	104
3. Die Theorie der zwei Wahrheiten als Schlüssel zu einer positiven Interpretation der Leere	115
V. Synthese und Übergang. Die Leere der Leere	119
1. Synthetischer Überblick über die abgeschrittenen Etappen der Rekonstruktion	119
2. Zwei Richtungen in der Doktrin der Leere	121
3. Leere und Welt, höchste und verhüllte Wahrheit. Neubetrachtung der Problemlage und Ausblick	123

ZWEITER TEIL

ÜBERGANG ZU EINER IDEALISTISCHEN GEISTMETAPHYSIK

1. Die Spannung zwischen Leere und Welt im Spiegel des Geistes	127
2. Stand der Forschung zur Kontinuitätsfrage	132
3. Vasubandhu und die Begründung des Vijñānavāda. Interpretation von TVK 1	135
4. Struktur und Funktionsweisen des Geistes	148
4.1. Überblick über die Ebenen und ihre Bezeichnung in TVK 2	148
4.2. Das „enthaltende Denken“ als fundamentaler Modus des Denkens	151
4.3. Die Reflexion als Ursprung des Selbstbewusstseins	166
4.4. Die sinnliche Anschauung	171
5. Der Geist und seine Modifikationen. Synthese	175
6. Geist oder Anschauung? Exkurs zu einem terminologischen Problem	177
7. Der epistemologische Dualismus als Ursache der Verdunkelung des Geistes	181
8. Die Lehre der „drei Arten des Selbstseins“ (<i>trivabhāva</i>)	183
9. Die Irrealität des Selbstseins. Themen des Śūnyavāda bei Vasubandhu ..	190
10. Die absolute Natur des Geistes als Abschluss des Idealismus	196
11. Der Geist als absolutes Wissen	199

12. Vasubandhus System, eine idealistische Geistmetaphysik? Synthese des Systems und Freilegung der Grundprinzipien	208
13. Erneute Problematisierung des erreichten Standpunkts. Frage nach der Letztbegründung	219

DRITTER TEIL

DIE BEGRÜNDUNG DES SEINS DURCH DIE SELBSTSETZUNG DES GEISTES IM BEGRIFF

I. Der Anfang als Begriff	225
1. Vom Geist zur Welt. Rückblick und Hinführung zum Problem des Anfangs	225
2. Der Anfang des Johannesevangeliums. Erste Annäherung an den Text ...	235
3. Der Begriff als Vermittlung	240
4. λόγος, ālayavijñāna, śūnyatā. Rekapitulation und erneuter Ansatz	241
II. Der Johannesprolog in Meister Eckharts Metaphysik	245
1. Meister Eckharts Interpretation des Johannesevangeliums	245
2. Die Ontologie des Exoduskomentars	247
3. Anfang, <i>ratio idealis, natura intellectus</i> . Meister Eckharts Genesiskommentar	256
4. Synthese der verschiedenen Bedeutungen der „Vermittlung“	264
III. Das absolute Primat des Denkens. Die erste Pariser Quaestio	269
1. Der Begriff zwischen Sein und Geist. Übergang zur Textanalyse	269
2. Stand der Forschung und Methode	271
3. <i>Esse absolute</i> und <i>esse huius et huius</i> . Kontinuitäts- und Widerspruchsthese	277
4. Die Vorgeschichte der Problemstellung. Die Identität von Sein und Denken nach Thomas von Aquin	289
5. Eckharts „Kehre“. Ein autobiografischer Bericht als Einleitung in die Metaphysik	297
6. Der Geist als Grundlage des Seins. Intellectus, Kategorie und Exemplarursache	301
7. Das Sein im Geist als nicht-Sein	322

7.1. Philosophische Situation. Idealismus bei Albert und Thomas	322
7.2. Der Geist über dem Sein. Demonstration der These	329
7.3. Der Geist gegen das Sein	337
7.4. „Hier hört die Vorstellungskraft auf“. Von der Geistmetaphysik zur negativen Theologie	342
8. Zwischenstand und Rückblick auf die Grundverse und die Dreißig Verse im Verhältnis zu Eckharts Metaphysik	345
9. Der Geist als Ursache und Prinzip	347
 IV. Das schon-gewesen-Sein des Logos. Eckharts Prolegomena zur Deutung des Johannesprologs	 353
1. Das Gleichnis des nächtlichen Besuchers	353
2. Der absolute Vorrang des Logos	355
3. Karl Barths Theorie der Gotteserkenntnis. Eine theologische Perspektive	360
4. Eckharts Logozentrismus zwischen Schelling und Hegel. Eine philosophische Perspektive	365
5. Der argumentative Abschluss der ersten Pariser Quaestio	374
6. Was denkt Meister Eckhart über den Logos? Rückblick auf die erste Pariser Quaestio	384

VIERTER TEIL DIE KENOLOGIE DES JOHANNESPROLOGS

1. Neubetrachtung des Problems. Kann es einen Anfang geben?	395
2. Die ἀρχή im Johannesprolog: Prinzip, Substanz und Ursache	398
3. Eine Deutung des Johannesprologs (Joh 1,1f.)	406
4. Definition der Kenologie. Formulierung einer philosophischen Mystik	408
5. Ansätze zu einer Gesamtexegese des Prologs	410
 Schluss	 413
 Bibliographie	 419

Einleitung

Es gibt in der christlichen Literatur der Antike einen Text, der an einer vielzitierten Stelle in zwei voneinander abweichenden Fassungen überliefert ist. Es handelt sich bei diesem Text um den *Brief an die Magnesier* des Kirchenvaters Ignatius von Antiochien (2. Jhd.). Ignatius gilt als Urheber einer Sammlung von literarisch zuhöchst unkonventionellen Briefen, die sich durch eine markante sprachliche Emphase, unerwartete gedankliche Hiatus und beträchtlich viele Stellen auszeichnen, deren Hintergrund für die Forschung noch dunkel ist. In diesen Briefen finden sich wichtige Zeugnisse über die theologischen Konzeptionen im Frühchristentum wieder, aber auch Schilderungen über die konkreten Probleme der ersten Christengemeinden.

An einer poetischen Stelle in dem zu dieser Sammlung gehörenden Magnesierbrief, an der von der Forschung jüdische¹ und gnostische² Anklänge identifiziert wurden, liefert Ignatius eine einprägsame Formulierung der christlichen Glaubensgrundsätze. Er ruft mit dieser Formulierung die Christengemeinde in Magnesia zum Bekenntnis auf, dass Gott sich in Christus offenbart hat, „der sein Wort ist, aus Schweigen hervorgekommen“³. Diese Textgestalt ist in der armenischen Übersetzung und in einem syrischen Zitat von Severus von Antiochien überliefert. Sie wird, obgleich sie weniger bezeugt ist, mehrheitlich als die ursprünglichere Formulierung angesetzt.⁴ Die zweite Version spricht von Christus auf eine entgegengesetzte Weise: Nämlich als von dem, „der sein ewi-

1 Vgl. JEREMIAS, J.: „Das Logos-Problem“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 59 (1968), 1–2, S. 82–85, hier S. 82.

2 Vgl. z.B. SCHLIER, H.: *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Heft 8), Gießen: Alfred Töpelmann, 1929, S. 38. Schlier geht von einem valentinianischen Einfluss aus.

3 Ign. *ad Magn.* 8 (ed. LIGHTFOOT, J. B.: *The Apostolic Fathers*, II. Teil, Bd. 2, London: MacMillan and Co., 1889, S. 125.8–126.9): ὃς ἐστὶν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών. Alle Übers. v. Verf (gr., lat., sa., pi., syr., außer dort, wo eine Quelle zur Übers. angegeben ist).

4 Vgl. GILLIAM, P. R.: *Ignatius of Antioch and the Arian Controversy*, Leiden et al.: Brill, 2017, S. 30f.

ges Wort ist, *nicht* aus Schweigen hervorgekommen⁴⁵. Sie widerspricht der ersten Überlieferung also, was das Hervorkommen des Logos aus dem Schweigen betrifft, auf ganzer Linie.

Dieses merkwürdige Detail in der Überlieferung des Ignatiusbriefs kann, durch eine Abstraktion von seinem literarischen Kontext, auf einen anderen fundamentalen Text des antiken Christentums übertragen werden: das Johannesevangelium. Der Prolog dieses Evangeliums, in dessen Zentrum ebenfalls der Logos steht, wirft nämlich Fragen auf, die durch das Textproblem des „Schweigens“ auf überraschend passende Weise beschrieben werden können. Auf eine Weise kann nämlich gesagt werden, dass der Logos, in seiner Einbettung im Prolog des Evangeliums, zu uns „aus Schweigen“ (ἀπὸ σιγῆς) heraus spricht – und dies aus philosophischen wie auch philologischen Gründen.

Aus einem philosophischen Blickwinkel ist ohne die Hinzunahme von hermeneutischen und ideengeschichtlichen Hilfsmitteln kaum ersichtlich, was durch die Aussage in Joh 1,1: „Am Anfang war das Wort“ ausgedrückt sein soll. Wenn zuerst das Wort war, bedeutet dies, dass das Denken nicht hinter diesen Anfang zurückgehen kann, bzw. dass jenseits des Wortes überhaupt nichts gibt und dass von Anfang an prinzipiell alles begrifflich strukturiert ist? Was war dieses ursprüngliche Wort und was hat es bezeichnet? Sagt der Johannesprolog durch diese Aussage möglicherweise etwas über sich selbst aus? Darauf gibt der Text insofern keine Antwort, als er über die in ihm vorkommenden Begriffe – Anfang, Wort usw. – keine Erklärungen liefert. Der Prolog spricht sich zwar aus, jedoch aus einem Schweigen heraus, das jeder möglichen Deutung ihren Anspruch auf absolute Geltung nimmt.

Das Schweigen kann in einem anderen Sinn auch verstanden werden als die religions- und dogmengeschichtliche sowie philologische Dunkelheit, die die Nennung des Logos im Johannesprolog umgibt. Wir wissen, auch nach den „kanonisch“⁴⁶ gewordenen Versuchen Bultmanns⁷ und neueren Ansätzen⁸, sich

5 Ign. *ad Magn.* 8 (in: PG V, 669A): ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος αἰῶδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, besprochen bei: LIGHTFOOT: *The Apostolic Fathers*, II. Teil, Bd. 2, S. 126f. n°8. Hervorhebung v. V.

6 SCHNELLE, U.: „Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung“, in: *Theologische Rundschau Neue Folge* 75 (2010), 3, S. 265–303, hier S. 265.

7 BULTMANN, R.: *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986²¹, S. 1–51.

8 Vgl. WEISS, H.-Fr.: *Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 225), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; dazu BERGMIEIER, R.: *Zwischen Synoptikern und Gnosis – ein viertes Evangelium. Studien zum Johannesevangelium und zur Gnosis* (Novum Testamentum et Orbis

dem Logos-Liedes auf dem Weg der Gnostik und anderer vorderorientalischer mythischer und religiöser Strömungen⁹ zu nähern, noch nicht auf gesicherte Weise, ob eine solche einzelne Rückführung Sinn ergeben kann und den Prolog nicht eher mancher Aspekte seiner Komplexität beraubt. Es scheint also – sogar mehr als vor einem Jahrhundert –, dass alsbald noch kein Ende „des ungelösten Gesamtproblems des Johannesprologs“¹⁰ in Sicht sein und dass sich das „Schweigen“ um die Quelle und die Geschichte des Prologs nicht dissipieren wird.

Zugleich findet sich aber, diesem geschichtlichen Schweigen auf so radikale Weise widersprechend wie die zweite Magnesierbrief-Überlieferung der ersten, eine Menge an exegetischer und philologischer Literatur zum Johannesprolog vor, über die mittlerweile kein Überblick mehr möglich ist. Der Johannesprolog bildet, als Gipfel des antiken Christentums, den Anfangspunkt einer exegetischen Arbeit, die von den Kirchenvätern begonnen wurde und auf ununterbrochene Weise bis in die moderne Philosophie und Theologie hineinragt. Der Johanneskommentar bildet geradezu ein eigenständiges Genre, zu dem wichtige Werke namhaftester christlicher Autoren gehören: So haben Origenes, Johannes Chrysostomus, Kyrill von Alexandrien, Theodor von Mopsuestia, Augustinus, aber auch Eriugena, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Meister Eckhart das Evangelium mit besonderem Hinblick auf den Prolog kommentiert.

Und wie das Schweigen doppelt – nämlich philosophisch und textuell – interpretiert werden kann, weist auch das nicht-Schweigen einen philosophischen Aspekt auf: Wenn am Anfang nämlich das Wort war, dann kann dieses Anfangswort durch eine Unendlichkeit von Neuartikulierungen dargestellt und immer wieder in seiner ursprünglichen Funktion zum Ausdruck kommen. Die unüberschaubare Menge an Deutungsansätzen scheint auf die Natur des Johannesprologs selbst zurückgeführt werden zu können: Sie gleicht dem nicht-Schweigen eines Textes, der sich immer wieder selbst erklärt.

Es liegt damit ein sich über Jahrtausende erstreckendes philosophisch-philologisches „Sprechen“ über den Johannesprolog vor, in dessen Kontinuität

Antiquus, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Bd. 108), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, S. 33–50.

- 9 Vgl. z. B. SCHAEDEL, H. H.: „Der ‚Mensch‘ im Prolog des IV. Evangeliums“, in: ders.; REITZENSTEIN, R.: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibliothek Warburg, Bd. 7), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1926, S. 306–341. In diesem Aufsatz versucht SCHAEDEL, den *ἄνθρωπος* aus Joh 1,6 mit dem iranischen Mythologem des Enōš zu identifizieren.
- 10 HOFRICHTER, P. L.: „Egeneto anthropos‘. Text und Zusätze im Johannesprolog“, in: ders.: *Logoslied, Gnosis und Neues Testament*, Hildesheim et al.: Georg Olms, 2003, S. 9–31, hier S. 10.

gerade eben keine Spur von „Schweigen“ festzustellen ist. Der Logos spricht, wenn man jenes Sprechen in Betracht zieht, aus einer Masse von Lesarten und Erklärungen zu uns, die auf fast lärmartige Weise überpräsent wirken.

Die vorliegende Untersuchung ist einem neuen philosophischen Ansatz zur Interpretation des johanneischen Prologs gewidmet. Sie reiht sich damit notwendigerweise in das Spektrum der beiden anhand der Magnesierbrief-Stelle identifizierten Extreme ein. Sie zielt einerseits darauf ab, den Text aus sich sprechen und ihn somit in einer stillen Umgebung verständlich werden zu lassen. Andererseits muss sie zu diesem Zweck auch die notwendigen Mittel der Erklärung anführen, und somit vom Schweigen absehen.

Das οὐκ ἀπὸ σιγῆς, das „nicht-Schweigen“, besteht in diesem Fall in einem Wagnis, da zur Erklärung des Johannesprologs in einem ersten Schritt auf einen philosophischen Stoff zurückgegriffen werden soll, der schlichtweg nichts mit diesem Text selbst, der christlichen Literatur oder insgesamt der europäischen oder semitischen Geisteswelt zu tun hat. Als das οὐκ ἀπὸ σιγῆς soll in diesem Fall die buddhistische „Doktrin der Leere“ (Śūnyavāda) des indischen Philosophen Nāgārjuna dienen.

Da mit diesem Rückgriff, der nicht mit dem Johannesprolog selbst begründet werden kann, ein ganzer Problemkomplex mitgegeben ist, müssen mehrere Erklärungen und Argumente für den Rückgriff vorausgeschickt werden. So muss 1) angesprochen werden, worin überhaupt aus rein sachexterner, d.h. nicht spezifisch auf das Johannesevangelium bezogener Sicht, die Rechtmäßigkeit einer solchen Einbeziehung bestehen kann; 2) es müssen Argumente genannt werden, die begründen, warum gerade die Einbeziehung der buddhistischen Leere für das Verständnis des Johannesprologs nützlich sein kann; 3) als wichtigste Frage: Es ist zu präzisieren, wie sich die vorliegende Untersuchung damit in das bereits etablierte Feld der interkulturellen, buddhistisch-christlichen Forschung einreihet.

1) Eine Textinterpretation kann sich in zwei Hinsichten als kohärent erweisen: entweder dadurch, dass sich ein besonderer Einklang der Interpretation mit dem thematischen und geschichtlichen Kontext des Textes herausstellt (historische Kohärenz), oder dadurch, dass aus der Beziehung der Textelemente aufeinander eine gewisse Harmonie und ein übergreifender Sinn herausgearbeitet werden (systematische Kohärenz).

Im ersten Sinn konnte Bultmanns gnostische Interpretation des Johannesprologs als kohärent gelten, da sie, auf dem Erkenntnisstand der damaligen Epoche, eine Erklärung der Sprache und eine Situierung des Prologs im ideengeschichtlichen Kontext des Frühchristentums lieferte. Bultmann führte die Einzelbestandteile des Logos-Liedes anhand einer historischen Methode auf ihren Ursprung zurück und wertete den Text unter Maßgabe dieser elementa-

ren Rückführung aus. Die Kohärenz der Interpretation ergibt sich in diesem Fall aus der Übereinstimmung zwischen Text und geschichtlicher Situation.

Im zweiten Sinn können solche Interpretationen als kohärent gelten, die zwar mehr oder weniger von der Textgeschichte absehen, aber dem Text durch eine Neubetrachtung seiner inneren Systematik einen übergreifenden Sinn abgewinnen. Die traditionelle patristische und mittelalterliche Exegese – die an textgeschichtlichen Aspekten kein oder ein klar untergeordnetes Interesse zeigte – liefert ein Beispiel für diese Kohärenz. Als Wahrheitsmaßstab für diese Kohärenz dient das Gesamtbild des Textes, das wie gesagt von einer spekulativen, möglicherweise ahistorischen Deutung der Bestandteile ausgehen kann, letztendlich aber auf eine plausible Deutung des Textes hinausläuft.

Der vorliegende Versuch orientiert sich an dieser zweiten Methode. Wenngleich damit ausgeschlossen ist, dass etwas Neues über die Entstehung und die Geschichte des Johannesprologs gesagt werde, kann doch erhofft werden, den Text selbst im „Schweigen“ der Textgeschichte, aber mit dem „Sprechen“ text-äußerer Hilfsmittel auf neue Weise wahrzunehmen.

2) An diese allgemeine Rechtfertigung der Einbeziehung fremder Quellen ist dann ein spezifisches systematisches Argument anzuschließen. Nāgārjunas Theorie weist eine hochkomplexe Entstehungs- und Wirkungsgeschichte auf. Aus dieser Geschichte könnten einzelne Aspekte herausgelöst werden, die die systematische Relevanz der Theorie für eine Deutung des Johannesprologs veranschaulichen, wie z.B. eine gewisse negativ-theologische und mystische Grundveranlagung, der Bruch mit der weltlichen Wirklichkeit (verstanden als Bereich des *laukika* bzw. als κόσμος), eine durch zahlreiche Paradoxien und Sinnverschiebungen geprägte und dadurch ein initiatorisches Vorverständnis voraussetzende Sprache, usw.

Unter diesen disparaten Aspekten ist im vorliegenden Kontext aber besonders, im Hinblick auf die Wirkgeschichte, die Aufnahme von Systemelementen aus Nāgārjunas Doktrin in die idealistische Schule des Buddhismus (Yogācāra, Vijñānavāda oder Cittamātra) hervorzuheben, in eine Schule also, die, wie noch zu zeigen sein wird, in die Nähe des philosophischen Ursprungscontextes der johanneischen Gedankenwelt gerückt werden kann. Diese Übernahme führt nämlich vom Begriff der Leere, der in Nāgārjunas Doktrin eine zentrale Stellung einnimmt, zur Vorstellung eines „absoluten“, von jedem Subjekt- und Objektbezug freien Geistes, der im Hintergrund der Erscheinung einer Wirklichkeit agiert. Auf einer theoretischen Ebene – und mit der vorläufigen Ausklammerung aller hermeneutischen Probleme, die mit kulturübergreifenden Parallelisierungen verbunden sind – erlaubt dieser Begriff des absoluten Geistes einen philosophischen Anschluss z.B. an die griechische Metaphysik (Mittel- bzw. Neuplatonismus) und die jüdische Mystik (Philo von Alexandrien), an Traditi-

onen also, die für den Johannesprolog und die johanneische Logosphilosophie insgesamt zuhöchst relevant sind.¹¹

Es liegt im Wesen der Sache, dass dieser Ausblick vorerst nur die Form einer noch begründungsbedürftigen Andeutung haben kann. Dass von Nāgārjunas Doktrin etwas in den buddhistischen Idealismus übergegangen sei, dass der Geistbegriff dieses Idealismus etwas mit dem Geistbegriff der griechischen Metaphysik gemeinsam habe, dass im Hintergrund des Johannesprologs überhaupt eine solche Metaphysik stehe – das sind Fragen, die mit dieser Andeutung noch nicht in den Blickpunkt gerückt werden können. An dieser Stelle kann deswegen, als Begründung für das in Aussicht gestellte systematische Argument, nur auf die Entwicklung dieses Arguments in der Untersuchung verwiesen werden. Es ist der vom Buddhismus zum Johannesevangelium führende Gedankengang selbst, der zeigen wird, ob die These eines Anschlusses aufrechterhalten werden kann.

3) Mit der in dieser Untersuchung gemachten Wahl der buddhistischen „Leere“ zur Auslegung eines christlichen Textes liegt keine methodische Erneuerung vor, sondern im Gegenteil können für diesen spezifischen interkulturellen Ansatz eine in der Mitte des 20. Jahrhunderts ansetzende und seit den 1980er größer werdende Menge von Vorläufern genannt werden. Im Folgenden sollen die wichtigsten Etappen der Forschung in diesem Bereich kurz zusammengefasst werden.

E. D. Cabanne hat 1993 auf den bereits etablierten Dialog zwischen Christentum und Buddhismus zurückgeblickt und festgestellt: „The kenosis/*sunyata* (Christ's self-emptying and Mahayana Buddhist emptiness or void) standpoint has been considered by many (notably the Kyoto School) as providing the most suitable basis for a dialogical encounter.“¹² Wenngleich Cabanne sich selbst aus Gründen der Vorsicht hinsichtlich des paulinischen Gebrauchs der *κένωσις*

- 11 Vgl. DODD, C. H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1953, S. 54f.: „The fact that the Prologue to the Fourth Gospel equates Christ with the divine Logos called the attention of early Christian theologians to the Logos-doctrine of Philo. It has often been assumed, in ancient and in modern times, that the Johannine Logos is identical with the Philonic.“ Detaillierte Auseinandersetzungen: MENOUD, Ph.-H.: „L'originalité de la pensée johannique“, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 28 (1940), 116, S. 233–261; TOBIN, Th. H.: „The prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation“, in: *The Catholic Bible Quarterly* 52 (1990), 2, S. 252–269, insb. 256–262; SIEGERT, F.: „Philo and the New Testament“, in: KAMESAR, A.: *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2009, S. 175–209; BORGES, P.: *The Gospel of John. More Light from Philo, Paul and Archeology*, Leiden et al.: Brill, 2014, S. 43–67.
- 12 CABANNE, E. D.: „Beyond Kenosis. New foundations for Buddhist-Christian Dialogue“, in: *Buddhist-Christian Studies* 13 (1993), S. 103–117, hier S. 103.

gegen eine Diskussion auf dieser Grundlage ausspricht, sind zwei Aspekte aus seinem Urteil zurückzubehalten: Erstens eignet sich die „Leere“ als besondere Grundlage für den buddhistisch-christlichen Austausch; und zweitens gingen die Hauptinitiativen zu einer solchen interkulturellen Betrachtung der Leere von der Kyōto-Schule aus.

Der Ursprung der *śūnyatā-κένωσις*-Parallele wird von Cabanne (ebenso Odin 1987 in seinem Aufsatz über Thomas Altizer und die Kyōto-Schule¹³), auf Kitaro Nishidas posthumen Aufsatz „The logic of the place of nothingness and the religious worldview“ (1946) zurückverlegt. Nishida äußert dort die Ansicht, dass die paradoxe Gegenwart-Abwesenheit der Buddhanatur vergleichbar sei mit der paulinischen Vorstellung des Gottes, der seine Göttlichkeit veräußert, um in gewisser Weise weltimmanent zu werden.¹⁴ Hervorzuheben ist an dieser Idee nicht nur die Gegenüberstellung von Buddhismus und Christentum, sondern auch die Parallele Christus-Kenosis und Gott-Kenosis, die maßgeblich für die Kyōto-Schule geblieben ist.¹⁵

Aus dieser Generation ist dann als maßgebliche Figur im buddhistisch-christlichen Dialog Masao Abe hervorgegangen, der in seinem Vortrag und später zum Aufsatz ausgebauten Text von 1984 „Kenotic God and dynamic Sunyata“¹⁶ Nishidas Interpretation der paulinischen Kenosis zu einer im buddhistisch-christlichen Dialog wegweisenden Gesamtexegese der Schlüsselstelle Phil 2,6-11 entfaltet. Besonders hervorzuheben ist in dieser Exegese die Weiterentwicklung von Nishidas Idee, Gott selbst die Kenosis zu attribuieren, der dadurch eine „self-sacrificial identification with everything in the world“¹⁷ voll-

- 13 ODIN, St.: „Kenōsis“ as a foundation for Buddhist-Christian dialogue. The kenotic buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in relation to the Kenotic Christology of Thomas J. J. Altizer“, in: *The Eastern Buddhist* 20 (1987), 1, S. 34–61, hier S. 34ff. ODIN ist auf das Thema 1989 noch einmal zurückgekommen: ODIN, St.: „A critique of the ‚Kenōsis/Śūnyatā‘ motif in Nishida and the Kyoto School“, in: *Buddhist-Christian Studies* 9 (1989), S. 71–86.
- 14 Vgl. NISHIDA, K.; DILWORTH, D. A. (Übers.): *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*, Hawaii: University of Hawaii Press, 1987, S. 70.
- 15 Im Folgenden geht es vor allem um Masao ABE, es sei aber auch auf Keiji NISHITANI hingewiesen, der die beiden Ebenen der *śūnyatā-κένωσις*-Parallele ebenfalls aufgenommen hat. Vgl. NISHITANI, K.; VAN BRAGT, J. (Übers.): *Religion and Nothingness*, Berkeley et al.: University of California Press, 1982, S. 58f. NISHITANI unterscheidet u.a. zwischen einer „ekkenōsis“ Christi und einer „kenōsis“ Gottes, deren Begriffsfeld er in die Nähe der buddhistischen anātman-Lehre rückt.
- 16 ABE, M.: „Kenotic God and dynamic sunyata“, in: COBB Jr, J. B. & IVES, Chr. (Hrsg.): *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005, S. 3–68 (Nachdruck von Orbis Books 1990).
- 17 Ebd., S. 16.

zieht und in einem vollkommenen Sinn weltimmanent wird. Auch unterstreicht Abe, dass im Buddhismus wie auch im Christentum die Leere ein Schlüsselmoment in der Auflösung der „dominant-subordinate relationship“¹⁸ bildet und somit eine wichtige theologische Vermittlungsrolle spielt. Durch die Selbstentleerung wird Christus so menschlich, dass jeder hierarchisierender Unterschied verschwindet; genauso wie die Leere auch ein Raum der unbegrenzten („boundlessly open“¹⁹) Begegnung ist, in der es keine Überordnung mehr gibt.

Mit Abes Aufsatz setzt eine Phase in der Forschung ein, die vor allem zwei Wirkungen gezeigt hat: eine Zentrierung des buddhistisch-christlichen Dialogs auf die Leere und, als Reaktion hierauf, eine kritische Auseinandersetzung mit den Prämissen dieser Zentrierung.

Einer von Abes Dialogpartnern, der sich am intensivsten mit Abes Arbeit über die Idee der Leere auseinandergesetzt hat, war John Cobb, der Abe Anfang der 1990er Jahre in den Vereinigten Staaten kennenlernte und sich mit ihm aus der Sicht der protestantischen Theologie austauschte. Die „Abe-Cobb encounter“²⁰ ging als wichtiges Moment in der Entwicklung des Dialogs in die Forschungsgeschichte ein. Cobbs Beitrag in diesem Dialog ist insofern interessant, als er die buddhistische Leere als Moment einer philosophiegeschichtlichen Entwicklung betrachtet hat, die strukturelle Ähnlichkeiten mit der westlichen Moderne (Auflösung des Seinsgedankens) aufweist.²¹ Dieser Austausch hat der Zentrierung auf die Leere langfristig Vorschub geleistet.

Abe selbst hat seinen eigenen „kenotischen“ Ansatz in den 90er Jahren präzisiert²² und den Zuspruch bzw. die Kritik anderer Forscher zur Kenntnis genommen.²³ Aus dieser Kritik hat sich v.a. eine Vorwurf herauskristallisiert, der sich bis in die neueste Zeit hinein erhalten hat: Von Anfang an sei die westliche Seite auf zu exklusive Weise von der Interpretation ausgegangen, die in der Kyōto-Schule von Nāgārjunas Doktrin der Leere bzw. dem Mahāyāna-Buddhismus verbreitet war (ausgehend von Nishida und Abe), und von östli-

18 Ebd., S. 30.

19 Ebd.

20 Vgl. JONES, Ch. B.: „Emptiness, Kenōsis, History, and Dialogue. The Christian response to Masao Abe's notion of ‚Dynamic Śūnyatā‘ in the early years of the Abe-Cobb Buddhist-Christian dialogue“, in: *Buddhist-Christian Studies* 24 (2004), S. 117–133.

21 COBB JR, J. B.: „Buddhist Emptiness and the Christian God“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 45 (1977), 1, S. 11–25.

22 ABE, M.; HEINE, St. (Hrsg.): *Buddhism and Interfaith Dialogue*, Hampshire: MacMillan Press Ltd., 1995.

23 Vgl. ABE, M.; IVES, Chr. (Hrsg.): *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Valley Forge: Trinity Press International, 1995 (enthält ABES 1984er Aufsatz und Beiträge anderer Forscher).

cher Seite aus war der Philipperhymnus 2,6-11 fast die einzige neutestamentliche Stelle, die überhaupt für den Dialog mit dem Christentum in Betracht gezogen wurde. Jones hat diese Situation in seinem Artikel über die Abe-Cobb-Begegnung eingehend analysiert und dabei u.a. die Rolle Frederick Strengs unterstrichen²⁴, dessen einflussreiches Hauptwerk eben dem Begriff der Leere bei Nāgārjuna gewidmet ist. Streng identifiziert Nāgārjunas „Leere“ auf programmatische Weise mit dem indischen Buddhismus selbst, bzw. sieht sie als für diesen repräsentativ an: „For instance, ‚emptiness‘ is the epitome of the anomaly which Indian monastic Buddhism presents in comparative studies of religion“²⁵ (Streng sagt dies im Unterschied zu anderen Religionen, in deren Zentrum eine göttliche Entität steht). Streng und die anderen Akteure in der Abe-Cobb-Begegnung haben zwar eine Pionierleistung in der Annäherung an den Buddhismus erbracht, dabei aber stark relativiert bzw. Einzelheiten, wie eben Nāgārjunas Position, unbedacht verallgemeinert.

Auf der anderen Seite wiederum ist auch, obgleich sich Abe selbst mit den bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts auseinandergesetzt hat – Tillich, Pannenberg, Rahner –, erhebliche Kritik an seiner Dekontextualisierung von Phil 2,6-11 erhoben worden. An dieser Kritik hat sich z.B. Hans Küng²⁶ beteiligt, der bei Abe vor allem die Überbetonung der Kenosis als Akt Gottes selbst für falsch hielt. Küng hält den Begriff eines „emptying of God“²⁷ und die Identität Gottes mit der Welt, als Ergebnis dieser Entlehnung, für unbiblisch und theologisch inakzeptabel. Die Entleerung sei nur einmal durch Christus am Kreuz vollzogen worden und kein ontologisch bleibender Sachverhalt.²⁸

Küngs Kritik wurde dann auch von Cabanne wiederaufgenommen, der in seinem Artikel über die Kenotik gerade zu einer Überwindung des kenotischen Ausgangspunkts für den buddhistisch-christlichen Dialog aufruft. Cabanne leistet dies anhand einer philologischen Analyse des griechischen Verbs *κενῶω*, das, wie Cabanne richtig feststellt, nicht den abstrakten und ontologischen Sinn hat, den schon Nishida ihm unterstellt hat, sondern:

24 JONES: „Emptiness, Kenōsis, History“, S. 123.

25 STRENG, Fr.: *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville et al.: Abingdon Press, 1967, S. 20.

26 KÜNG, H.: „God's self-renunciation and Buddhist Emptiness. A Christian response to Masao Abe“, in: CORLES, R. & KNITTER, P. F.: *Buddhist Emptiness and Christian Trinity. Essays and Explorations*, New York: Paulist Press, 1990, S. 26–43.

27 Vgl. ebd. S. 34. Vgl. weiterhin auch für KÜNGS Kritik auch: SABATINO, Ch. J.: „No-God. Reflections on Masao Abe's symbol of God as self-emptying“, in: *Horizons* 29 (2002), 1, S. 64–79, hier S. 68f.

28 KÜNG: „God's self-renunciation“, S. 34.

„It is a straightforward, one-dimensional negation. It entails no plerosis. In the majority of its forms and occurrences, it is used metaphorically and translated mostly as ‚vain‘ and a few times as ‚void‘ or ‚empty‘ (the few literal usages – in Mark 12:3 and Luke 1:53, 20:10-11 – refer to being ‚empty-handed‘).“²⁹

Tatsächlich kongruiert Cabannes Lesart viel eher mit den griechischen Konventionen des NT als die philosophisch-dekontextualisierende Interpretation im Sinne der Kyōto-Schule. Phil 2,6-11 kann insgesamt nur schwer als metaphysischer Traktat gelesen werden.

Doch trotz dieser Diskrepanzen und theologisch fragwürdiger Konstruktionen können von Masao Abes Versuchen, eine Brücke zwischen einer κένωσις-zentrierten Christologie und einem vorwiegend aus der Kyōto-Perspektive verstandenen Mahāyāna-Buddhismus zu schlagen, die Qualitäten einer genuin philosophischen und dialogischen Motivation sowie die Erarbeitung neuer Methoden der interkulturellen Forschung zurückbehalten werden. Zur korrekten Würdigung von Masao Abes Deutung des Philipperhymnus ist auch zu beachten, dass die „Kenotik“ weithin einer populären Tendenz in der englischsprachigen Christologie entspricht³⁰ und dass der Ansatz einer interkulturellen Betrachtung der Leere, trotz ihrer theologischen Unzulänglichkeiten, auch in breiteren Forschungskreisen großen Anklang gefunden hat³¹. Auch die vorlie-

29 JONES: „Beyond Kenosis“, S. 105.

30 Vgl. EVANS, C. St. (Hrsg.): *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, New York: Oxford University Press, 2006 (mit u.a. einem Beitrag von BRUCE N. Fisk zum Philipperhymnus); COLYER, P. J.: *The Self-Emptying God. An Undercurrent in Christian Theology Helping the Relationship with Science*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013; RICHARD, L.: *Christ. The Self-Emptying of God*, New York: Paulist Press, 1997; LOUNIBOS, J. B.: *Self-Emptying of Christ and the Christian. Three Essays on Kenosis*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011.

31 CORLESS, R. & KNITTER, P. F. (Hrsg.): *Buddhist Emptiness and Christian Trinity. Essays and Expositions*, New York et al.: Paulist Press, 1990 (nimmt den Dialog zwischen ABE und KÜNG ebenfalls auf); MITCHELL, D. W.: *Spirituality and Emptiness. The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, New York et al.: Paulist Press, 1991 (mit einem Vorwort von ABE); BÄUMER, B. & DUPUCHE, J. D. (Hrsg.): *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions. Śūnya – Pūrṇa – Plerōma*, Delhi: D. K. Printworld Ltd., 2005 (ohne Bezug zu ABE); MUTŌ, K.; REPP, M. (Hrsg.); VAN BRAGT, J. (Übers.): *Christianity and the Notion of Nothingness. Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School* (Philosophy of Religions – World Religions, Bd. 2), Leiden: Brill, 2012 (eine breitere Auseinandersetzung mit der K.-Schule); SINKE, J.; GRIFFITHS, P. (Übers.): „God and absolute nothingness“, in: *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), S. 289-296 (Zusammenfassung einer Tagung, in der es u.a. um ABE ging); THURSTON, B. B.: „The conquered self. Emptiness and God in a Buddhist-Christian dialogue“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 12 (1985), 4, S. 343–353; KAUFMAN, G. F.:

gende Untersuchung kann sich, obgleich es nicht um die paulinische Philipperbrief-Kenotik gehen soll, diesem Interesse anschließen.

Ein weiterer Kritiker Abes – John Keenan – verdient in diesem Kontext besondere Beachtung, da sich bei ihm einerseits ein Vorhaben interkultureller, philosophischer Exegese des Neuen Testaments ankündigt, das sich von seinem Ziel her in nächster Nähe zum vorliegenden Versuch bewegt, das aber andererseits auch, auf inhaltlicher Ebene, in einen klaren Gegensatz zu diesem Versuch tritt.

John Keenans einflussreiche und auch in der gegenwärtigen Forschung nachwirkende Werk beruht auf der Leitidee einer „Mahāyāna theology“³² als einer Theologie, die auf die Methodologie und Grundbegriffe des Mahāyāna-Buddhismus (bei Keenan vor allem *Śūnyavāda* und *Yogācāra*) zurückgreift, um theologische Probleme wie die Natur Christi, die Trinität, die Eucharistie³³ und die neutestamentliche Exegese unter einem kulturell „freieren“ – d.h. nicht an die griechische Antike gebundenen – Blickwinkel zu betrachten. Insbesondere hat Keenan die Kommentierung neutestamentlicher Schriften mithilfe von Mahāyāna-Motiven und -Begriffen unternommen. Bisher hat er die Philipperepistel, die Jakobusepistel und das Markusevangelium kommentiert.³⁴ Keenans Unterfangen ist insofern interessant, als sein Rückgriff auf den Buddhismus

„can perhaps recommend itself in that it stresses both the emptying of all preconceived notions of just how to proceed, as well as the reclamation of such notions in terms of their dependently co-arisen and conventional validity, for insight into emptiness entails insight into the dependent co-arising of all things.“³⁵

Der Vorteil besteht also darin, dass, in Keenans Deutung, der Mahāyāna-Buddhismus schwächere Vorannahmen macht und die Relativität aller Bestimmungen sowie die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis beachtet. Eine Exegese im Sinne der „Mahāyāna-Theologie“ kann sich so selbst in einer provisorischen Leere halten, muss nicht auf metaphysische Kohärenz abzielen und kann sich so

„God and Emptiness. An experimental essay“, in: *Buddhist-Christian Studies* 9 (1989), S. 175–187.

32 KEENAN, J. P.: *The Meaning of Christ. A Mahāyāna Theology*, New York: Orbis Books, 1989; ders.: „The Prospects for a Mahāyāna Theology of Emptiness. A continuing debate“, in: *Buddhist-Christian Studies* 30 (2010), S. 3–27.

33 Vgl. hierzu besonders: KEENAN, J. P.: „A Mahayana Theology of the real presence of Christ in Eucharist“, in: *Buddhist-Christian Studies* 24 (2004), S. 89–100.

34 KEENAN, J. P.: *The Gospel of Mark. A Mahāyāna Reading*, New York: Orbis Books, 1995; ders.: *The Emptied Christ of Philipians. Mahāyāna Meditations*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015; ders.: *The Wisdom of James. Parallels with Mahāyāna Buddhism*, Mahwah: The Newman Press, 2015.

35 KEENAN: *Mark*, S. 5.

auch des Anspruchs enthalten, den Text ganz entschlüsselt oder das letzte Wort über den Inhalt gesprochen zu haben. Die Exegese geht immer vom „dependent co-arising of all things“ aus und bleibt ihrer eigenen Unzulänglichkeit immer eingedenk.

Es ist offensichtlich, dass der von Keenan eingeschlagene Weg derselbe ist, der auch die vorliegende Deutung des Johannesprologs geltend gemacht werden könnte. Dieser ersten positiven Annäherung muss aber in der entscheidenden Hinsicht eine Kritik und Abhebung entgegengestellt werden. Bei Keenan liegen nämlich – seiner eigenen Absicht zuwider – exegetische und weltanschauliche Präsuppositionen vor, die sich für die Deutung frühchristlicher Texte im Allgemeinen und insbesondere für den Johannesprolog als ungeeignet erweisen müssen.

Drei bei Keenan identifizierbare Grundannahmen lassen sich wie folgt reformulieren: Erstens ist eine Trennlinie zwischen „griechischer“ Philosophie bzw. Theologie und „christlicher“ Theologie zu ziehen³⁶, zweitens bleibt die griechische Philosophie und die von ihr beeinflusste Literatur der Kirchenväter einem „ontotheologischen“ Schema verhaftet (Keenan spricht von der „ontotheology of the fathers“³⁷), drittens ist das, was an der christlichen Theologie griechisch ist, für unsere heutige Gesinnung fremd („alien to us“³⁸), wogegen seine Auslegung des Mahāyāna-Standpunkts „is much preferable to the metaphysical philosophies of surety that frame traditional, ontological Christian theologies.“³⁹

Diese Grundannahmen können hier nicht ganz in ihrer Problematik besprochen werden; es soll nur kurz die Richtung angedeutet werden, in der in der vorliegenden Untersuchung Position gegen Keenan bezogen werden soll.

Es ist offensichtlich, dass gerade das Neue Testament und darin insbesondere das Johannesevangelium wesentlich und auf unbestreitbare Weise von der griechischen Philosophie abhängen. Der „Logos“ kann seinen Sinn nicht außerhalb des Horizonts dieser Philosophie offenbaren. Den Anfang der christlichen Theologie von der griechischen Geisteswelt freihalten zu wollen, führt zu der unmöglichen Notwendigkeit, die Sprache, Ideenwelt und Lebenswirklichkeit der frühen Christen zu verwerfen. Damit zusammenhängend sind es zweitens auch die Kirchenväter, die sich, mehr noch als das Mittelalter, in die Tradition der platonischen negativen Theologie stellen und damit gerade das radikalste Gegenbeispiel zu der von Keenen behaupteten „Ontotheologie der Kirchenvä-

36 KEENAN: „Prospects“, S. 6: „In *The Meaning of Christ*, I take the gospels as basic faith teachings and differentiate them from the later Hellenistic theologies.“

37 Ebd., S. 5.

38 Ebd.

39 Ebd., S. 4.

ter“ liefern. So steht bei Marius Victorinus wortwörtlich: $\mu\eta\grave{\nu}$ $\delta\upsilon\upsilon$ *ergo Deus est*⁴⁰ – Gott ist das nicht-Seiende. Drittens lässt dann auch das anhaltende und sich in den letzten Jahrzehnten sogar verstärkende Interesse an den Kirchenvätern (z.B. im Rahmen der Nouvelle Théologie, an Origenes und Gregor von Nyssa; in der Erforschung der Mystik an der ostkirchlichen Spiritualität, usw.) Keenans Urteil, die patristischen Texte hätten ihre Verständlichkeit und Relevanz für die Moderne verloren, äußerst streitig erscheinen.

Keenan lässt sich, von diesen Grundannahmen ausgehend, zu der Aussage hinreißen, die Evangelien selbst seien „[f]ar from directly articulating any metaphysical truth“⁴¹; und ferner, eine solche metaphysische Wahrheit sei in der Gegenwart ohnehin irrelevant geworden, da die „preoccupation of so many in our culture“ in der Suche nach einer „persuasive embrace of self-realization philosophies“⁴² liege, und nicht in Spekulation. Damit ist dann auch für die vorliegende Untersuchung die Gelegenheit gegeben, anhand von Meister Eckhart, der durch seine Berufung auf den Neuplatonismus (*Liber de causis*), die aristotelische Metaphysik usw. direkt von der griechischen Philosophie abhängt, zu zeigen, warum das Johannesevangelium überhaupt als – wie sich herausstellen soll – eine Art Metaphysik des Christentums angesehen werden kann.

Auch die Begründung, die Keenan für die Hinzunahme des Mahāyāna gibt, erscheint historisch und philosophisch zuhöchst fragwürdig:

„The bond between Christian theology and Greek philosophy thus arose from this historical circumstance, but need not thereby be set for all time. The relationship between theology and philosophy remains doctrinally fluid and historically contextual.“⁴³

Wenn Keenan das griechisch verfasste Neue Testament als Grundlage für die christliche Theologie zulässt, scheint es unmöglich, die im Johannesevangelium, den Johannes- und Paulusbriefen enthaltenen, aus der mittelpatonischen, philonischen und gnostischen Philosophie entnommenen Elemente als „kontextuelle“ Zufälle abzutun.

Das Urteil, dass der „dominant intellectualist thrust of Greek and scholastic thinking has succeeded over the centuries in shunting to the periphery of

40 *Ad Cand.* 13.11f. (ed. HENRY, P.: *Traitées théologiques sur la Trinité* (Sources Chrétiennes, Bd. 68), Bd. 1, Paris: Cerf, 1960, S. 148).

41 KEENAN: „Prospects“, S. 17.

42 Ebd.

43 KEENAN, J. P.: „The emptiness of Christ. A Mahayana Theology“, in: *Anglican Theological Review* 75 (1993), 1, S. 48–63 (zit. n.: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ADM/keenan.htm>, abgerufen am 02.05.21).

doctrinal thinking the insights of the Christian mystical experience“⁴⁴, enthält eine anachronistische Gegenüberstellung von Intellektualismus und Mystik, die vermuten lässt, dass Keenan sich nicht mit dem ideengeschichtlichen Hintergrund der Kirchenväter beschäftigt hat, bei denen, aufgrund der starken Präsenz platonischer und neuplatonischer Ideen, „intellectualist thrust“ und „mystical experience“ keinesfalls als Gegensätze angesehen werden können. In diesem Kontext wird auch mit Eckharts stark intellektbetonter Lehre ein Gegenbeispiel zu Keenans Gegenüberstellung gegeben werden. Bei Eckhart können „Intellektualismus“ und „Mystik“ nicht voneinander abgekoppelt werden.

Keenan geht sogar so weit, die Tatsache, dass es mit Philosophen wie Pseudo-Dionysius Areopagita und Gregor von Nyssa Gegenbeispiele zu seiner Deutung der patristischen Theologie gegeben hat, damit zu erklären, dass im westlichen Christentum eine „Schizophrenie“ vorherrscht, die sich aus der gleichzeitigen Existenz von intellektualistischen und mystischen, aber eben nie ganz anerkannten Ansätzen ergeben hat.⁴⁵ Er scheint dabei nicht zu beachten, dass sich bei dem „Intellektualisten“ Thomas von Aquin – dem wichtigsten Philosophen des westlichen Christentums – kaum ein Traktat finden lässt, in dem nicht der Mystiker Pseudo-Dionysius als maßgebliche Autorität zitiert wird.

Aus dieser Entwicklung seiner drei oben genannten Grundannahmen zieht Keenan dann den Schluss, dass das, was er als Mahāyāna-Grundbegriff ansieht – die Leere –, dazu verhelfen kann, die von der griechischen Philosophie projizierten metaphysischen Fragen über die Natur Christi usw. zu umgehen und eine neuere, freie Theologie zu begründen: „The use of the notion of emptiness in Christology means that neither God nor Christ has an identifiable essence that is open to definition.“⁴⁶ So ergebe sich dann die Möglichkeit, eine nicht an die griechische Kultur gebundene, auch außerhalb der westlichen Kultur verstehbare christliche Theologie zu formulieren.

Keenans Präsuppositionen sowie seine Schlussfolgerung, dass der Mahāyāna-Buddhismus die Möglichkeit zur Hand gebe, die kulturgebundene griechische „Ontotheologie“ zu überwinden, können insgesamt als negative Entsprechung der vorliegenden Untersuchung angesehen werden. Es soll eben gerade nicht darum gehen, Traditionen mit ihrem jeweiligen Register von anderen abzuheben. Obgleich der Ausgangspunkt – mit Nāgārjuna und Vasubandhu ein Evangelium philosophisch zu deuten – derselbe ist, setzt sich der vorliegende Versuch darin vollkommen von Keenans Projekt ab, dass er dem griechi-

44 Ebd.

45 Vgl. ebd.

46 Ebd.

schen Element im Johannesevangelium gerade durch den Buddhismus seine volle griechische Qualität zuerkennt; und umgekehrt.

Keenan hat auch Masao Abe für dessen interkulturellen Ansatz scharf kritisiert. Abe habe „Zen metaphysics“ konstruiert und „ignored both the Mādhyamika and Yogācāra strains of classical Mahāyāna Buddhism“⁴⁷. Keenan sieht den Abe zu nah an der Tradition, die er selbst aufgrund ihrer überbetonten Intellektualität für theologisch unverwertbar hält: „Abe offers a rarefied and intellectual discourse that seems ever as speculative and ethereal as the ontologies taught in the theology curriculum of a 1950s Roman Catholic seminary.“⁴⁸ Hier muss festgehalten werden, dass Keenan auf der einen Seite die „spekulative Ontologie“ der griechischen Tradition für kulturell gebunden und anderen Kulturkreisen unzugänglich hält, auf der anderen Seite jedoch dem japanischen Buddhisten Abe vorwirft, sich von sich aus zu nah an dieser Ontologie zu bewegen.

Es versteht sich angesichts dieser zahlreichen Angriffspunkte von selbst, dass Keenans Forschung nicht ohne Widerspruch geblieben ist. Paul Griffiths, Robin Matthews und der bereits zitierte John Cobb haben mit eigenen Beiträgen auf Keenans Projekt einer Mahāyāna-Theologie geantwortet.⁴⁹ Von besonderer Bedeutung ist aber die Auseinandersetzung Joseph O’Learys SJ mit Keenans Theologie, da O’Leary selbst eine der wichtigsten Figuren im buddhistisch-christlichen Dialog ist und, als hervorragender Origenes-Kenner, Keenan eine nuancierte Antwort aus der Perspektive der patristischen Philosophie geben kann.

Zuerst ist festzuhalten, dass O’Leary von Keenan die Grundidee übernimmt, den Buddhismus als Möglichkeit wahrzunehmen, in der christlichen Dogmatik eine Öffnung hin zu einer „theology ‚from below“⁵⁰ zu bewirken, d.h. eine auf die Unmittelbarkeit der menschlichen Person Christus ausgerichtete Reflexion. O’Leary schreibt auf tiefe Weise: „Classically ‚God‘ refers to a single immutable entity: Today ‚God‘ is a flexible pointer, used as a skillful means for indicating the empty realm of Spirit.“⁵¹ Weiterhin scheint O’Leary auch Keenan darin beizupflichten, dass, mit dem „Verschwinden“ der griechischen Kultur („that world

47 KEENAN, J. P.: „Mahāyāna emptiness or ‚absolute nothingness‘? The ambiguity of Masao Abe’s role in Buddhist-Christian understanding“, in: *Théologiques* 20 (2012), 1–2, S. 341–363.

48 Ebd. S. 351.

49 Vgl. jeweils die „Response“ in: *Buddhist-Christian Studies* 13 (1993), S. 44–47 (Cobb), S. 48–51 (Griffiths), S. 51–58 (Matthews).

50 O’LEARY SJ, J. S.: „Emptiness and Dogma“, in: *Buddhist-Christian Studies* 22 (2002), S. 163–179, hier S. 167.

51 Ebd. S. 177.

having disappeared⁵²) auch die Grundlage zum Verständnis patristischer Theologie verschwunden ist. O’Leary selbst geht dann so weit, eine Rückkehr zum griechischen Christentum mit Keenan als „obscurantism“⁵³ zu bezeichnen.

Jedoch wirft O’Leary Keenan auch vor, den Mahāyāna-Diskurs auf zu einseitige Weise zu gebrauchen und dabei wesentliche Punkte in der Auseinandersetzung mit der christlichen Seite zu übergehen. Die Leere, als statisches, in Schweigen eingehülltes Moment der reinen Unbestimmtheit ist nicht vereinbar mit dem „Sprechen“ Gottes – oder, wie sich in der vorliegenden Untersuchung zeigen soll, dem Logos – in der Heiligen Schrift.⁵⁴ Während im Mahāyāna endliche Bestimmtheit nur provisorische (konventionelle, wie noch zu sehen sein wird) Bedeutung und jede Unterweisung damit auch nur „spirituell“-anleitende Autorität haben kann, ist Christi Reden „prophetisch“ und in diesem Sinne definitiv.⁵⁵

Für die neueste Forschung im Bereich des interkulturellen Dialogs antikes Christentum – Mahāyāna-Buddhismus muss auch Thomas Cattoi genannt werden, der für eine Wiederentdeckung der Patristik⁵⁶ im interkulturellen Kontext plädiert, aber auch einen spezifischen Beitrag zur vorliegenden Frage eines möglichen Zusammenhangs des buddhistischen Idealismus mit der christlichen Philosophie des Geistes⁵⁷ geliefert hat. Damit gehört Cattoi auch zu den Forschern, die von Keenan als „Ontologen“ angesehen werden.⁵⁸

Mit diesem Überblick über die wichtigsten Positionen im buddhistisch-christlichen Dialog im besonderen Hinblick auf die Leere ist dann auch das

- 52 O’LEARY SJ, J. S.: *Religious Pluralism and Christian Truth*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016, S. 216.
- 53 Ebd.: „To repeat is to betray. To suppose that one can master the biblical and the contemporary horizons starting from a dogmatic structure set up in Patristic times is a double obscurantism.“
- 54 Vgl. O’LEARY SJ, J. S.: „The significance of John Keenan’s Mahāyāna Theology“, in: *The Eastern Buddhist* 30 (1997), 1, S. 114–132, hier S. 121.
- 55 Ebd., S. 122: „Jesus speaks more as a prophet than as a master of spirituality, and all the difference between biblical and Indian tradition weighs against any effort to translate his teaching immediately into Buddhist terms.“
- 56 CATTOI, Th.: „Why read the Church Fathers? Teaching Nicaea as contextual theology“, in: FERNANDEZ, E. & ROSS, D. (Hrsg.): *Doing Theology as if people mattered. Encounters in Contextual Theology*, New York: Crossroads, 2019, S. 41–58.
- 57 CATTOI, Th.: „Apatheia and āśrayaparavrtti. Meditation and epistemic purification in the Philokalia and Yogācāra Buddhism“, in: HARRIS, E. & O’GRADY, J. (Hrsg.): *Meditation in Buddhist-Christian Encounter. A Critical Analysis*, München: Sankt Ottilien, 2018, S. 349–369.
- 58 KEENAN: „Prospects“, S. 13: „Thomas Cattoi grounds his argument in an ontological discourse“.

Feld abgesteckt, in dem die vorliegende Untersuchung zu situieren ist. Masao Abes Intuition, dass die Leere einen Brückenschlag zwischen dem indischen Buddhismus und der Christologie erlauben könnte, sowie sein Anspruch, diesen Brückenschlag anhand einer systematischen Methode zu vollziehen, können vorbehaltlos übernommen werden. Keenans Vorsatz, die veraltete Sprache der griechischen Philosophie durch den Rückgriff auf Mahāyāna-Ideen zu ersetzen, soll jedoch in sein Gegenteil umgekehrt werden: Es soll gerade eben darum gehen, zu zeigen, wie das Griechische (der Logos) und das Buddhistische (die Leere) auf systematische Weise ineinandergreifen können, so dass kein Element über das andere gestellt wird, sondern so, dass jedes sich im jeweils anderen bestätigt.

An letzter Stelle muss noch auf die interkulturelle Forschung hingewiesen werden, die auf spezifische Weise das Johannesevangelium zum Gegenstand hat. Edmunds⁵⁹ hat anhand von Joh 7,38 (das aus Christi Brust fließende Wasser) aufzeigen wollen, dass hinter dieser alttestamentlich unbelegten Wendung eine buddhistische Vorlage steckt. Louis de la Vallée Poussin hat auf Edmunds Projekt auf kritische Weise geantwortet und insgesamt geurteilt: „l'hypothèse des infiltrations bouddhiques dans nos Évangiles [est] presque négligeable“⁶⁰. Derret hat in neuerer Zeit den johanneischen Eucharistiegedanken aus buddhistischer Sicht betrachtet⁶¹ und in einer anderen Studie⁶² ebenfalls zahlreiche buddhistische Textparallelen zu Johannes gesammelt. Mit diesen Studien, die teilweise das hier nur namentlich nennbare Problem der Wechselwirkung zwischen dem Buddhismus und dem früheren Christentum ansprechen,⁶³ ist der Rahmen der Philosophie jedoch überschritten, so dass auf sie aus methodischen Grün-

- 59 EDMUNDS, A. J.: „Buddhist texts quoted in the fourth gospel“, in: *The Open Court* 25 (1911), 5, S. 257–263. Er bespricht dieselbe Stelle (mit weiteren Stellen) in: ders.: *Buddhist Texts Quoted as Scripture by the Gospel of John. A Discovery in the Lower Criticism*, Philadelphia: Maurice Brix, 1906.
- 60 DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: „Le bouddhisme et les évangiles canoniques. A propos d'une publication récente“, in: *Revue Biblique Nouvelle Série* 3 (1906), 3, S. 353–381, hier S. 353.
- 61 DERRET, J. D. M.: „St. John's Jesus and the Buddha“, in: *Archiv orientální* 68 (2000), 1, S. 71–82.
- 62 DERRET, J. D. M.: „The Buddhist dimension of John“, in: *Numen* 51 (2004), 2, S. 182–210.
- 63 Diese Frage beschäftigt die Forschung seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts so eingehend, dass schon 1922 eine fünfzigseitige, eigens zusammengestellte Bibliografie als Referenz veröffentlicht wurde (die hier auch nur zur Veranschaulichung genannt sei): HAAS, H.: *Bibliografie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum* (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, Nr. 6), Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.

den nicht mehr zurückzukommen ist. Die Frage nach dem Rückschluss von Textparallelen auf historische Interaktion bzw. die damit verbundenen textkritischen Fragen sollen insgesamt auch nicht gestellt werden.⁶⁴

Auf einer eher theologischen Ebene hat J. E. Bruns versucht, Entsprechungen zwischen der johanneischen Gedankenwelt und dem Mahāyāna aufzufinden. Er urteilt insgesamt auf provokative Weise, „that Johannine thought is structurally closer to that of Mādhyamika Buddhism than it is to either the Judaic or Hellenistic categories of thought“⁶⁵ und weist damit schon auf provokative Weise auf Keenans Versuch einer Gegenüberstellung hinaus. Damit ist einerseits gezeigt, dass der Vorsatz, die griechische Perspektive durch eine Mahāyāna-Perspektive zu ersetzen auch für das Johannesevangelium geltend gemacht wurde, andererseits aber auch, dass auf Bruns sehr kurzes Buch für die vorliegende Untersuchung, die sich in wesentlichen Hinsichten der „Hellenistic categories of thought“ bedient, nicht weiter zurückgegriffen werden kann.

Im deutschen Sprachraum sind die Dissertation von Takeshi Yasui über das Johannesevangelium aus der Sicht des Zenjis Dōgen⁶⁶, sowie die exegetische Untersuchung Bernhard Neuenschwanders zum Johannesevangelium aus der Sicht der „Nicht-Dualitäts-Mystik“ bzw. der „mystagogischen Mystologie“ des Zen-Lehrers Shin’ichi Hisamatsu⁶⁷ zu nennen. Neuenschwanders exegetische Methode hat etwas Originelles, das für den vorliegenden Versuch von besonderer Relevanz ist: Er erarbeitet seine Interpretation in einem engen Gespräch zwischen dem johanneischen Text und Hisamatsu selbst und hält seinen Rekurs auf die klassische Exegese, bis auf die ersten Seiten seiner „Hinführung“⁶⁸, sehr knapp. Darüber hinaus liegt das Interesse beider Autoren aber außerhalb des indischen Buddhismus und, bei Neuenschwander, auch außerhalb des Prologs. Die Untersuchungen sind im vorliegenden Kontext eher von methodologischem Belang.

64 Vgl. hierzu besonders: KLATT, N.: *Literarkritische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen* (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte, Bd. 8), Köln: E. J. Brill, 1982.

65 BRUNS, J. E.: *The Christian Buddhism of St. John. New Insights into the Fourth Gospel*, New York: Paulist Press, 1971.

66 YASUI, T.: *Christus und Buddha. Versuch einer christologischen Annäherung zum Thema des interreligioesen Dialogs anhand des Johannesevangeliums und der Schriften des Zen-Meisters Dōgen*, Dissertation, Universität Mainz, 1981.

67 NEUENSCHWANDER, B.: *Mystik im Johannesevangelium. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Shin’ichi Hisamatsu*, Leiden et al.: Brill, 1991, S. 66.

68 Ebd., S. 1ff.

Zuletzt muss noch auf den großen Band von Michael von Brück und Wahlen Lai hingewiesen werden, der einige der im Vorhergehenden genannten Themen wie z.B. den japanischen Kenotik-Ansatz kursorisch bespricht.⁶⁹ Das Johannesevangelium kommt dort aber nur auf beiläufige Weise zur Sprache.⁷⁰

Mit dem Abschluss dieser Situierung der vorliegenden Arbeit im Spektrum der neueren Forschung ist nun auch eine Skizze der Methode möglich, die in der Argumentation zur Anwendung kommen soll. Im Gegensatz zur komparativen Methode, die darin besteht, buddhistische Texte mit christlichen auf kumulative Weise zu vergleichen, um so zu einer Bewertung der Nähe zwischen den beiden Weltbildern zu gelangen, soll in der vorliegenden Arbeit philosophisch-systematisch argumentiert werden. Die interkulturelle Dynamik, die in der Frage des Ineinandergreifens von Johannesprolog und Doktrin der Leere impliziert ist, soll ihren Antrieb aus der Dynamik des philosophischen Argumentierens selbst beziehen, so dass der interkulturelle Aspekt in diesem Sinn dem systematischen untergeordnet wird. Es ist die Sukzession der Argumente selbst, die den Rückgriff auf verwandte Themen andere Kulturen rechtfertigen soll, und nicht eine vorab gemachte Entscheidung.

Der besondere Vorteil dieser systematischen Methode besteht in der Möglichkeit, eine Beziehung zwischen den implizierten Kulturen herzustellen, die nicht, wie bei Keenan, zu einer im Vorhinein beschlossenen Abgrenzung oder einer Art Revisionismus (Identifizierung des griechischen Elements als „alien“) führt. Dieser Vorteil kann durch das negative Beispiel einer neueren Studie veranschaulicht werden, die sich auf Keenan beruft:

„If Christian theology is to be relevant today, it must continue to deconstruct the classical metaphysical categories that impede the appreciation of what is possible or true, especially in the encounter with non-Christian and non-Western thought, culture, and religious practice.“⁷¹

Der Aufruf zur metaphysischen „Dekonstruktion“ geht von der Annahme aus, dass ein System vorliegt, das aufgrund von Mängeln dekonstruiert werden muss. In der vorliegenden Untersuchung wird der gegenteilige methodische Standpunkt angenommen: Durch das systematische Ineinandergreifen der buddhistischen und christlichen Elemente soll eine Konstruktion möglich sein, in der beide Seiten in ihrem Eigenwert erhalten bleiben.

69 VON BRÜCK, M. & LAI, Wh.: *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*. München: C.H. Beck, 1997.

70 Vgl. ebd. S. 308.

71 BABKA, S. B.: „‘Sunyata’ and Otherness. Applying mutually transformative categories from Buddhist-Christian dialogue in Christology“, in: *Buddhist-Christian Studies* 35 (2015), S. 73–90, S. 74.

Dementsprechend sind die Teile der nachfolgend skizzierten Struktur nicht als Momente der Ablösung oder Überwindung gedacht, sondern eben als systematische Etappen, die, ungeachtet ihrer Position im System, für den Abschluss dieses Systems jeweils von demselben irreduktiblen Wert sind. Es wird keine niedrigschwelligen und keine höheren Begriffe geben. Es wird somit auch an keiner Stelle einem Kulturkreis oder einer intellektuellen Strömung eine besondere Auszeichnung vor einer anderen gegeben. Damit ist jede Form relativer Bewertung – so, als stünde das christliche Denken über dem buddhistischen, oder umgekehrt – ausgeschlossen. Diese Konsequenz soll dabei nicht nur als Nebenprodukt der Versuche angesehen werden, sondern als eine ihrer – wie zu hoffen ist – Hauptaussagen: ein systematischer philosophischer Entwurf kann dazu dienen, kulturelle Identitäten gerade im Raum ihres Ineinandergreifens zu artikulieren.

Dieser methodische Vorsatz entspricht einer Tendenz in der Forschung, deren Anfang neuerdings von Valea auf die Arbeit von Francis X. Clooney SJ und James Fredericks in den 1980er Jahren zurückgeführt wurde⁷². Clooney⁷³ und Fredericks⁷⁴ teilen das Konzept einer „comparative theology“ als einer Theologie, die sowohl pluralistische wie auch exklusivistische Annahmen umgeht, d.h. weder eine unverbundene Vielheit von religiösen Weltbildern ansetzt noch ein einziges als das wahre. Ein von Clooney geäußelter Grundsatz kann dabei aus dem Kontext der Theologie in die vorliegende philosophische Untersuchung transponiert werden: „Comparative theology thus combines tradition-rooted theological concerns with actual study of another tradition.“⁷⁵ Dieser Standpunkt erlaubt es einerseits, die einfache Verwerfung der griechischen Seite („tradition-rooted theological concerns“) zu verhindern, andererseits aber auch,

72 Vgl. VALEA, E. M.: *Buddhist-Christian Dialogue as Theological Exchange. An Orthodox Contribution to Comparative Theology*, Eugene: Pickwick Publications (Wipf and Stock), 2015, S. 21.

73 CLOONEY SJ, Fr. X.: „Reading the world in Christ. From comparison to inclusivism“, in: D’COSTA, G. (Hrsg.): *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll: Orbis Books, 1990, S. 63–80; ders.: „Comparative Theology“, in: WEBSTER, J. et al. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2007, S. 653–669; ders.: *Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010; ders. & VON STOSCH, KL. (Hrsg.): *How to Do Comparative Theology. European and American Perspectives in Dialogue* (Comparative Theology – Thinking across Traditions, ohne Zählung) New York: Fordham University Press, 2018.

74 FREDRICKS, J.: *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York: Paulist Press, 1999; ders.: *Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity*. Maryknoll: Orbis Books, 2004.

75 CLOONEY: *Deep Learning*, S. 10.

die buddhistische Seite als das ernst zu nehmen, was sie ist („*actual study of another tradition*“, Hervorhebung v. V.).

Die Struktur der Untersuchung orientiert sich, dieser interkulturellen Methode gemäß, am Kontinuum, das sich im anfangs angekündigten Übergang von der Leere zum Geist und von diesem zum Logos andeutet. Zu jeder Ebene der Struktur soll nachfolgend kurz angeführt werden, worin die Zielsetzung und die Probleme bestehen, die jeweils mit der Ebene verbunden sind.

Den Anfangspunkt soll ein philosophischer Standpunkt machen, der sich, wie noch zu zeigen ist, möglichst jeder Voraussetzung über den von ihm aus betrachteten Gegenstandsbereich entschlägt, d.h. der in einem gewissen Sinn als philosophische „Nullperspektive“ dienen kann. Dieser Standpunkt ist derjenige, den Nāgārjuna am Anfang seiner Schrift *Mūlamadhyamakakārikā* (*Grundverse über die Mitte*) vertritt.

Von diesem Standpunkt aus soll dann analysiert werden, wie und mit welchen Argumenten Nāgārjuna aus seiner Analyse der fundamentalsten Daseinsbedingungen des Seienden überhaupt auf die Leere dieses Seienden schließt. Was ist es an den Dingen, das sie leer sein lässt? Und was ist diese Leere selbst bzw. welcher philosophischen Ebene (ontologische, erkenntnistheoretische, logische usw.) gehört sie an?

Mit der Entscheidung zu einer metaphysischen Lesart der *Grundverse* werden wichtige Probleme der gegenwärtigen Nāgārjuna-Forschung angeschnitten. Diese Forschung wird von Ansätzen dominiert, die Nāgārjunas Hauptintention in einer von den Dingen selbst abgekoppelten Kritik des Bewusstseins sehen, also z.B. in einer analytischen (wie z.B. vom „Cowherds“-Kollektiv⁷⁶), semantischen⁷⁷, „konzeptualistischen“⁷⁸, logischen⁷⁹, epistemologischen⁸⁰, soteriologi-

76 Vgl. COWHERDS: *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2011, S. VII: „Are we doing real Buddhist studies when we deploy ideas and techniques from contemporary analytic philosophy to address questions arising from seventh-century Indian debates as adumbrated in fifteenth-century Tibet? We think so. And we think that Buddhist philosophy has much to contribute to twenty-first-century Western philosophy.“ Peter Della Santina geht z.B. so weit, einzugestehen, dass er sich mit der westlichen Philosophie nicht auskennt, aber dass ihm eine Nähe zu Kant und Wittgenstein selbstverständlich vorkommt, vgl. Della Santina, P.: „The Madhyamaka and modern Western philosophy“, in: *Philosophy East and West* 36 (1986), 1, S. 41–54, hier S. 41.

77 SIDERITS, M.: „On the soteriological significance of emptiness“, in: *Contemporary Buddhism* 41 (2003), 1, S. 9–24, hier S. 11: „I call both the nihilist interpretation and interpretations like Murti’s ‘metaphysical’ because both take the doctrine of emptiness to be a metaphysical theory, a theory about the ultimate nature of reality. By contrast, a semantic interpretation of emptiness takes the doctrine to concern not the nature of reality, but the nature of truth.“

schen⁸¹ usw. Theorie. Gegen diese Ansätze soll in der vorliegenden Untersuchung gezeigt werden, wie die Doktrin der Leere gerade eben als Theorie über die Leere der Dinge selbst verstanden werden kann und in diesem Sinn auf eine Metaphysik im klassischen Sinn – eine Theorie über die gleichbleibenden Strukturen des Seienden – hinausläuft.

Mit der Antwort auf diese Fragen wird zugleich auch eine neue Problemstellung gegeben sein, nämlich diese, wie von der Leere aller Dinge die Rede sein kann, wenn doch die bloße Tatsache der Möglichkeit des Wahrnehmens, Denkens und Handelns – worin immer vorausgesetzt ist, dass es etwas Bestimmtes gebe – dieser These zu widersprechen scheint. Es werden dann die Spannungsverhältnisse in Nāgārjunas System freizulegen und es wird darauf zu schauen sein, wie Nāgārjuna die Auflösung dieser Spannungen selbst vorbereitet.

Im zweiten Teil der Arbeit soll dann erörtert werden, wie sich, von der Identifizierung von Spannungen in der Doktrin der Leere ausgehend, ein direkter Weg zu einer weiteren wichtigen Schule des indischen Mahāyāna bahnt, nämlich der bereits genannten Yogācāra-Schule. Als repräsentativer Quellentext werden, zur Rekonstruktion der Doktrin dieser Schule, Vasubandhus *Triṃśīkākārikā* (Dreißig Verse) gelesen.

Dieser Text soll daraufhin abgefragt werden, wie er die sich bei Nāgārjuna ergebende Frage über die Leere und das Sein durch einen Rekurs auf den Begriff des Geistes (*vijñāna*) löst. Da die *Dreißig Verse* von sich aus eine systematische, zur höchsten Ebene des Geistes führende Struktur aufweisen, bietet sich, als Methode der Rekonstruktion, ein Nachvollzug des Textes in der Abfolge der Einzelverse an, so dass sich am Ende der Geist in seiner wesensmäßigen Einheit und Ganzheit zeigt.

- 78 Vgl. SPACKMAN, J.: „Between nihilism and anti-essentialism. A conceptualist interpretation of Nāgārjuna“, in: *Philosophy East and West* 64 (2014), 1, S. 151–173.
- 79 Vgl. GARFIELD, J. L. & PRIEST, Gr.: „Nāgārjuna and the limits of thought“, in: *Philosophy East and West* 53 (2003), 1, 1–21, hier S. 2. GARFIELD und PRIEST behaupten nicht, Nāgārjunas Intention sei logisch gewesen; sie versuchen, ihr dialetheisches Modell mit Nāgārjunas Modell zusammenzubringen.
- 80 David KALUPAHANAS Nāgārjuna-Rezeption wurde als „empiricist positivism“ bezeichnet: MAYER, A. L.: Rezension zu: *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, in: *Journal of Buddhist Ethics* 16 (2009), S. 191–216, hier S. 192.
- 81 Vgl.: SPRUNG, M.: *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadā*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979, S. 22: „*Śūnyatā* is not metaphysics, nor an object of cognition, it is an aid to the removal of human afflictions.“ (SPRUNG sagt dies in Bezug auf STRENG.)

Dem Begriff des Geistes soll in diesem Kontext – wie bereits für Nāgārjuna, und im Vorausblick auf den Übergang zum Kontext der griechischen Geistmetaphysik – eine dezidiert metaphysische Deutung gegeben werden. Damit ist wiederum ein Stichwort zur Auseinandersetzung mit einigen der wichtigsten Fragen der gegenwärtigen Vasubandhu-Forschung gegeben: Kann Vasubandhus Geistbegriff überhaupt metaphysisch interpretiert werden? Wenn diese Frage bejaht wird: Ist die auf diesem Geistbegriff aufbauende Metaphysik idealistisch? Oder, falls sie verneint wird: Ist Vasubandhu ein „Phänomenologe“? In der englischsprachigen philosophischen Forschung zum Yogācāra findet die phänomenologische Interpretation seit mehreren Jahrzehnten große Verbreitung. Die Ursprünge dieser phänomenologischen Lesart können bis in die 80er Jahre zurückverfolgt werden.⁸² Systematische Überlegungen finden sich auf bekannte Weise u.a. bei Iso Kern⁸³, Dan Lusthaus⁸⁴ und Dan Arnold⁸⁵. Die phänomenologische Terminologie ist auch im letzten Jahrzehnt in wissenschaftlichen Arbeiten über die Yogācāra-Schule geläufig geblieben.⁸⁶

Als mögliche Gründe für diese Verbreitung können z.B. der „consciousness boom“ (Dreyfus) in der angelsächsischen Philosophie und die damit einhergehende Konzentrierung auf die „subjective dimensions of mental phenomena“ – auch und vor allem in der Forschung zum Buddhismus – angeführt werden.⁸⁷ Sharf hat in demselben Sinn festgestellt, dass eine bestimmte Ansicht über die Yogācāra-Schule,

- 82 LARRABEE, M. J.: „The One and the Many. Yogācāra Buddhism and Husserl“, in: *Philosophy East and West* 31 (1981), 1, S. 3–15.
- 83 KERN, I.: „The structure of consciousness according to Xuanzang“, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 19 (1988), 3, S. 282–195.
- 84 LUSTHAUS, D.: *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih Lun*, London et al.: RoutledgeCurzon, 2002.
- 85 ARNOLD, D.: *Brains, Buddhas, and Believing. The Problem of Intentionality in Classical Buddhist and Cognitive-Scientific Philosophy of Mind*, New York: Columbia University Press, 2012.
- 86 Vgl. LI, J.: „Buddhist phenomenology and the problem of essence“, in: *Comparative Philosophy* 7 (2016), 1, S. 59–89; dies.: *Same Road, Different Tracks. A Comparative Study of Edmund Husserl’s Phenomenology and Chinese Yogācāra Philosophy*, unveröff. Dissertation, McGill University Montreal, 2019; CHO, Fr.: „Buddhist mind and matter“, in: *Religions* 5 (2014), 2, S. 422–434.
- 87 DREYFUS, G.: „Self and subjectivity. A middle way approach“, in: Siderits, M. et al. (Hrsg.): *Self, no Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*, New York: Oxford University Press, 2011, S. 114–156, hier S. 156. Zitiert von: CHADHA, M.: „The problem of the unity of consciousness. A Buddhist solution“, in: *Philosophy East and West* 65 (2015), 3, S. 746–764, hier S. 746.

„which is more dominant in America, places Yogācāra in conversation with strands of contemporary Western thought, notably the phenomenological tradition traced to Brentano, Husserl, and Heidegger, as refracted through the more recent concerns and methods of Anglo-American analytical philosophy.“⁸⁸

In der vorliegenden Untersuchung soll dementsprechend auf eingehende Weise und anhand des negativen Fallbeispiels von Dan Lusthaus dafür argumentiert werden, dass Vasubandhus Theorie ihrem Kern nach in den Bereich der klassischen Metaphysik fällt. Es findet demnach eine Abgrenzung von der amerikanischen, analytisch-phänomenologischen Deutung ab, zugunsten einer an der Leitidee einer interkulturell erarbeiteten Metaphysik des Geistes.

Als wichtigste Quelle für die historisch und philologisch sachgemäße Interpretation von Vasubandhus Text wird Lambert Schmithausens Werk dienen.⁸⁹ Schmithausen hat versucht, den Ursprung der wichtigsten Yogācāra-Ideen offenzulegen. Eine Besprechung von Vasubandhus *Dreißig Versen* wird nur unter Einbeziehung dieser Vorarbeit möglich sein.

Durch diesen Anstoß und die sich daraus ergebende Möglichkeit Leere und Geist in Beziehung zu setzen, kann dann, mit einem Blick hinaus über die beiden buddhistischen Systeme, zum johanneischen Kontext übergegangen werden.

Den Anfang der Überlegung gibt Meister Eckhart in seiner *prima Quaestio Parisiensis* zur Hand. In diesem bemerkenswerten Text überdenkt Eckhart die sich zu seiner Zeit ankündigende Polemik über die Frage, ob das Sein oder das Denken in Gott den Vorrang habe. In Eckharts Argumentation dafür, dass das Denken primär sei, kommt ein Standpunkt zum Ausdruck, der nicht nur einen unmittelbaren Anschluss an Vasubandhus Lehre über die Exklusivität des Geistes erlaubt, sondern auch eine Neudeutung – die von Eckhart auch selbst vorgenommen wird – des Johannesprologs.

Eckharts allgemeine These besteht in der unendlichen Erstrangigkeit der geistigen Natur in Gott. Im Laufe der Argumentation greift Eckhart mehrmals auf den Johannesprolog zurück, da dieser, in Eckharts Lesart, eben nicht nur das in ihm direkt ausgesprochene innertrinitarische Geschehen der Erzeugung des Logos durch Gott und die Begründung der Wirklichkeit in diesem Logos ausdrückt, sondern auch, darin impliziert, die Vorzeitigkeit des Logos vor aller anderen Wirklichkeit. Der Johannesprolog ist also insgesamt eine Explikation des Primats des Geistigen zu lesen.

Umgekehrt können Eckharts metaphysischer Standpunkt und sein Rekurs auf den Johannesprolog aber auch dazu benutzt werden, den Prolog insgesamt

88 SHARF, R. H.: „Is Yogācāra phenomenology? Some evidence from the Cheng weishi lun“, in: *Journal of Indian Philosophy* 44 (2016), 4, S. 777–807, hier S. 778.

89 Für ein Verzeichnis der zitierten Schriften s. Bibliografie unter SCHMITHAUSEN, L.

und in seinem eigenen Wert neu zu deuten. Demgemäß sollen Eckharts philosophische These und ihr besonderer Applizierungsmodus auf den johanneischen Text zurückbehalten werden und in die abschließende Neulektüre dieses Textes einleiten.

Eckhart ist seit langem Teil des interkulturellen und insbesondere buddhistisch-christlichen Dialogs. Der größere indisch-christliche Dialog geht mindestens schon auf Rudolf Ottos⁹⁰ Untersuchung zu Śaṅkara und Eckhart zurück und reicht noch bis in die neueste Zeit hinein.⁹¹ Wichtige Beiträge zum buddhistisch-christlichen Dialog wurden auch in diesem Bereich von japanischer Seite aus geliefert, bekannterweise von Shizuteru Ueda⁹² und Daisetsu Suki⁹³. In neuester Zeit hat die Meister-Eckhart-Gesellschaft der interreligiösen Forschung zu Eckhart eine ganze Tagung gewidmet.⁹⁴ An diese Rahmenpunkte schließt sich eine unüberschaubare Menge an Literatur an, die vor allem um die Themenfelder des Zen-Buddhismus, der vergleichenden Religionsphilosophie (mit dem besonderen Anknüpfungspunkt der Meditation) und des Begriffs der Mystik kreist.⁹⁵

- 90 OTTO, R.: *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha: Leopold-Klotz-Verlag, 1926.
- 91 WILKE, A.: *Ein Sein, ein Erkennen – Meister Eckharts Christologie und Śaṅkaras Lehre vom Ātman. Zur (Un-) Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren* (Studia Religiosa Helvetica, Series Altera, Bd. 2), Bern et al.: Peter Lang, 1995.
- 92 UEDA, Sh.: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus* (Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Bd. 3), Gütersloh: Mohn, 1965.
- 93 SUZUKI, D.: „Meister Eckhart and Buddhism“, in: ders.: *Mysticism. Christian and Buddhist*, New York: Harper and Brothers, 1957, S. 3–35.
- 94 ENDERS, M. & al.: *Meister Eckhart – interreligiös* (Meister Eckhart Jahrbuch, Bd. 10), Stuttgart: Kohlhammer, 2016.
- 95 Vgl. u.a. NAMBARA, M.: „Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), S. 143–277; STEFFNEY, J.: „Compassion in Mahayana Buddhism and Meister Eckhart“, in: *Journal of Religious Thought* 31 (1972-1975), S. 64–77; UEDA, Sh.: „Maître Eckhart et le bouddhisme-zen“, in: *La Vie Spirituelle* 124 (1971), S. 33-42; ders.: „Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts. ‚Gott muss.‘ Ein Beispiel für die Gedankengänge der spekulativen Mystik“, in: MÜLLER, G. & ZELLER, W. (Hrsg.): *Glaube, Geist, Geschichte*, Leiden: E. J. Brill, 1967, S. 266–277; ders.: „Der Zen-Buddhismus als nicht-Mystik unter besonderer Berücksichtigung des Vergleichs zur Mystik Meister Eckharts“, in: SCHULZ, G. (Hrsg.): *Transparente Welt. Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Jean Gebser*, Bern et al.: Hans Huber, 1965, S. 291–313; ders.: *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus* (Welten der Philosophie, Bd. 6), Freiburg i. Br.: Karl Alber,

Im Kontext der vorliegenden Untersuchung wird die Herausforderung nicht so sehr im Anschluss an diese bereits weit erarbeiteten Ansätze der Forschung bestehen, sondern im Gegenteil darin, überhaupt einen Schritt über diesen Rahmen hinaus zu tun. Dieser Schritt wird durch drei Faktoren bestimmt sein: die Wahl der *ersten Pariser Quaestio* zur Grundlage der interkulturellen Parallele, das Thema des *intellectus divinus* im Kontext der antiken *voûç*-Metaphysik und die Interpretation im besonderen Hinblick auf den Johannesprolog. Da die Forschung bisher auf überwiegende Weise vom Zen-Buddhismus und der Mystik ausgegangen ist, wird die Intellekttheorie der *ersten Pariser Quaestio* eine neue Perspektive auf den Anschluss an den Buddhismus erlauben. Auf die spezifische Literatur zu diesem Teil (Flasch-Kreis/Bochumer Schule) wird, um redundante Verweise zu vermeiden, an der entsprechenden Stelle hinzuweisen sein.

Die philosophische Exegese des Johannesprologs bildet den Abschluss der Untersuchung. Der Anfangs- und Endpunkt der Vorbereitung dieser Exegese, d.h. die buddhistische Idee der Leere und die eckhartsche Konzeption des primordialen und sich in jener Leere jeder Voraussetzung (insbesondere in der Leere des Seins, als der höchsten möglichen Voraussetzung) artikulierenden

2011; STEINECK, R. Chr.: *Grundstrukturen mystischen Denkens*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000; NAGEL, Br.: „Beyond a personal God? Shizuteru Ueda's Zen Buddhist interpretation of Meister Eckhart“, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 8 (1998), 1, S. 74–98; ders.: „Au cœur du temps. L'instant comme temps privilégié dans la philosophie du bouddhisme et chez Maître Eckhart“, in: *Science et Esprit* 53 (2001), 1, S. 233–245; EHLERT, B.: „Der christliche Mystiker Meister Eckehart und der Buddhismus“, in: *Theosophie Adyar* 55 (2000), S. 121–124; HECKER, H.: *Meister Eckehart. Der tiefste Mystiker des Abendlandes und die Lehre des Buddha*, Stambach-Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte, 2001; KEEL, H. S.: „Meister Eckhart's Asian Christianity. Mysticism as a bridge between Christianity and Zen Buddhism“, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 14 (2004), 1, S. 75–94; ders.: *Meister Eckhart. An Asian Perspective* (Louvain Theological & Pastoral Monographs, Bd. 36), Leuven: Peeters, 2007; RADLER, Ch.: „Losing the self. Detachment in Meister Eckhart and its significance for Buddhist-Christian dialogue“, in: *Buddhist-Christian Studies* 26 (2006), S. 111–118; PIERCE, Br. J.: „Empty fullness in the eternal Now. Eckhart and the Buddhists“, in: *Eckhart Review* 15 (2006), S. 4–16; KIM, H. P.: *To See God, to See the Buddha. An Exploration of 'Seeing spirituality' with Meister Eckhart, Nagarjuna, and Huang Po*, Brighton: Sussex University Press, 2010; VAN DER BRAAK, A.: „The mystical hermeneutics of Eckhart and Dogen. The continuous self-revelation of Buddha nature“, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 21 (2011), 2, S. 151–169; PORAJ-ZAKIEJ, A.: *Der Begriff der Ich-Struktur in der Mystik Meister Eckharts und im Zen-Buddhismus. Eine vergleichende Untersuchung*, Dissertation, Universität Freiburg i. Br., 2006; HAAS, A.: „Das Ereignis des Wortes. Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 58 (1984), 4, S. 527–569.

Logos, bilden die Extreme, zwischen denen sich die Deutung des Johannesprologs einspannt. Mit dieser Deutung, in der die Leere auf den Logos und der Logos wiederum auf die Leere bezogen wird, schließen die vorliegenden kenologischen Versuche ab.

Zuletzt bleibt noch die Frage, was das Ziel der Untersuchung ist. Zur Beantwortung kann erneut auf den zu Anfang erwähnten Magnesierbrief des Ignatius zurückgegriffen werden. Es ist nun ausgeführt worden, dass die Betrachtungsweise in dieser Untersuchung nicht historisch ist und dass der Johannesprolog somit mit seiner eigenen Sprache wird sprechen müssen, d.h. in einer historisch „schweigenden“ Umgebung; andererseits sind aber nun auch die Weite und die Tiefe der Idee der buddhistischen „Leere“ angedeutet worden, aus welcher der Prolog wie aus einem „Nicht-Schweigen“ heraus zum Ausdruck kommen soll. Das Ziel ist also, diese beiden Elemente in ein neues Gleichgewicht zu bringen: Johannes so zu interpretieren, dass durch die neue Perspektive auf den Text dieser seinen Sinn von sich aus offenbart.

Erster Teil

Systematische Darstellung der Leere

Dumque est, ens esse videtur. Et quia vere non est, ens dici vere non potest. Est ergo ens non ens. Medium itaque inter vere entia, et vere non entia, hoc est nihila.

Während es ist, scheint es Seiendes zu sein. Aber da es nicht im wahren Sinne ist, kann es nicht wahrhaft Seiendes genannt werden. Es ist also seiendes nicht-Seiendes. So ist es die Mitte zwischen wahrhaft Seienden und wahrhaft nicht-Seienden – d.h. „Nichtse“.

Francesco Patrizi, *Nova de universis philosophia*, „Panarchia“ lib. X, cap. 9.

I. Einführung in Nāgārjunas System

1. Vorbemerkung zur Methode der Erörterung

Im vorliegenden, ersten Teil der Untersuchung geht es um die Lehre des indischen Philosophen Nāgārjuna.

Nāgārjuna gilt als einer der wichtigsten Philosophen des Mahāyāna-Buddhismus und Indiens insgesamt; so wichtig, dass z.B. Jay Garfield und Graham Priest, zwei renommierte Interpreten seiner Texte, jeden Vergleich mit der Wirkmächtigkeit eines westlichen Philosophen ausschließen.¹ Schon früh im zwanzigsten Jahrhundert, am Anfang der wissenschaftlichen Buddhismusforschung, haben die ersten Spezialisten im Bereich der buddhistischen Literatur in Nāgārjunas Denken eine epochenbildende Umwälzung erkannt. Theodor Stcherbatsky lässt beispielsweise mit Nāgārjuna die erste große Phase der Neugestaltung des Buddhismus beginnen, in welcher zum ersten Mal versucht wurde, eine neuartige Formulierung für die Erlösungslehre des historischen Buddhas zu finden, und ferner über die Historizität dieser Lehre hinauszugelangen.²

- 1 GARFIELD, J. L.; PRIEST, G.: „Nāgārjuna and the limits of thought“, in: *Philosophy East and West* 53 (2003), 1, S. 1–21, hier S. 1: „Nonetheless, his influence in the Mahāyāna Buddhist world is not only unparalleled in that tradition, but exceeds in that tradition the influence of any single Western philosopher in the West.“ Diese Aussage ist jedoch nicht ohne Widerspruch geblieben. Richard P. HAYES hat sie 2003 (HAYES, R. P.: „Nāgārjuna. *Master of Paradox, Mystic or Perpetrator of Fallacies?*“, 2003, online unter: <http://www.unm.edu/~rhayes/nagarjuna_smith.pdf> (abgerufen am 14.08.2020), S. 1) kritisiert und ihr seine eigene Ansicht entgegengestellt, dass (ders.: „Nāgārjuna's appeal“, in: *Journal of Indian Philosophy* 22 (1994), 4, S. 299–378, hier S. 299): „Nāgārjuna's writings had relatively little effect on the course of subsequent Indian Buddhist philosophy.“
- 2 Vgl. STCHERBATSKY, Th.: *Buddhist Logic*, Bd. 1 (Bibliotheca Buddhica, Bd. 26), Leningrad: Adademie der Wissenschaften der UDSSR, 1932, S. 7ff. – Als Gegenposition zu dieser Ansicht ist besonders die Arbeit David KALUPAHANAS hervorzuheben: KALUPAHANA, D.: *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, S. VII, IX, 23, 70, usw. KALUPAHANA ist der Ansicht, dass STCHERBATSKY (ähnlich wie T. R. V. MURTI) den historischen Buddha in zu große Nähe zu der Sarvāstivāda-Schule stellt, zu einer Schule also, gegen deren Doktrin sich Nāgārjuna

Die neuere Forschung bestätigt die unbestreitbare Wichtigkeit von Nāgārjunas Schriften auch in der Entwicklung des süd- und ostasiatischen Buddhismus. Peter Della Santina spricht beispielsweise von der „revolutionären“ Rolle Nāgārjunas und von der unvergleichlichen Eminenz seiner Position unter den buddhistischen Lehrern.³ Lewis Stafford Betty spricht im gleichen Sinn von Nāgārjuna als einer „father-figure“, die „traditionally had ascribed to him all the honorifics and reverence befitting a founding father“⁴. Jan Westerhoff nennt ihn schlicht „one of the greatest thinkers in the history of Asian philosophy“⁵.

Im Folgenden soll versucht werden, Nāgārjunas Lehre zu rekonstruieren. Die Schwierigkeiten, die sich dabei stellen, sind zahlreich und nicht primär formaler, übersetzungstechnischer oder terminologischer Natur. Die Schwierigkeiten liegen vielmehr in der Weise, wie Nāgārjuna selbst seinen Gegenstand exponiert. Die bereits zitierten Jay Garfield und Graham Priest nennen, zugleich mit Wirkmächtigkeit von Nāgārjunas Texten, auch deren Unzugänglichkeit. Sie bezeichnen Nāgārjuna insgesamt als einen der am schwersten verständlichen Philosophen der universalen Philosophieschichte.⁶

Im Falle seiner Hauptschrift, den sogenannten *Grundversen über die Mitte* (*Mūlamadhyamakakārikā*) besteht die Schwierigkeit darin, dass das Verständnis des Anfangs und der Entwicklung der Gedanken dieser Schrift eine gewisse Vertrautheit mit ihrer Terminologie und ihrer Logik erfordert. Dieser Umstand ist in der literarischen Gattung der *kārikā* begründet. Diese Gattung hat das Besondere an sich, ihren Gegenstand in großer Dichte und somit in großer Erklärungsbedürftigkeit darzustellen.⁷ Die Werke, die in diese Gattung fallen,

selbst auf emphatische Weise ausspricht. MURTI habe, so KALUPAHANA, diese Gegenüberstellung so weit getrieben, dass er Nāgārjuna über den Buddha selbst stellt.

3 Vgl. DELLA SANTINA, P.: *Causality & Emptiness. The Wisdom of Nagarjuna*, Singapur: Buddhist Research Society, 2002, S. 7.

4 BETTY, L. S.: „Nāgārjuna’s masterpiece. Logical, mystical, both, or neither?“, in: *Philosophy East and West* 33 (1983), 2, S. 123–138, hier. S. 123.

5 WESTERHOFF, J.: *Nāgārjuna’s Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2009, S. 4.

6 Vgl. Garfield, Priest: „limits of thought“.

7 Vgl. SIDERITS, M. & KATSURA, Sh. (Übers.): *Mūlamadhyamakakārikā. Nāgārjuna’s Middle Way*, Boston: Wisdom Publications, 2013, S. 1f. Vgl. weiterhin auch das *Nātyaśāstra*, eine Abhandlung über Bühnen- und Ausdruckskunst, in der Kap. 6 V.11 über die *kārikā* gesagt wird (ed. GROSSET, J.: *Bhāratīya-nāṭya-śāstram. Traité de Bharata sur le théâtre* (Annales de l’Université de Lyon, Fasc. 40), Bd. 1, Paris et al.: Ernest Leroux u. A. Rey, 1898, S. 85.8-9, Schreibweise angepasst): *alpābhidhānenārtho yaḥ samāsenocyate budhaiḥ | sutrataḥ sā tu mantavyā kārikārthapradarśinī*. „Wenn eine Sache, die von Weisen mit wenigen Worten und auf gedrängte Weise – wie ein einem Sutra – formuliert wird, ist dies als *kārikā* zu bezeichnen, die eine Sache erkenntlich macht.“

sind dazu vorbestimmt, kommentiert zu werden: Es handelt sich bei ihnen um Texte, die ihren Inhalt erst in ihrer Entfaltung und Erklärung durch einen verteilten Interpreten preisgeben. Zu dieser Entfaltung ist es aber nötig, den jeweiligen Untersuchungsgegenstand schon durchgehend zu kennen, um mit dieser Vorkenntnis die manchmal hochkryptisch und paradox wirkenden Formulierungen aufbrechen zu können. Der Vorsatz, diese Schriften wie Texte zu lesen, deren Informationsgehalt sich im Prozess des Lesens selbst aufschließt, ist, obgleich für eine solche „naive“ Lektüreart wissenschaftlich nachvollziehbare Gründe angeführt werden könnten, von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Der vorliegenden Untersuchung wird deswegen eine methodologische Spezifität zugrunde gelegt, die, wenn sie auch immer von der Gefahr beschattet wird, die Struktur wissenschaftlicher Arbeit zu sehr aufzulockern und zu erweitern, doch letztendlich allein dazu fähig ist, den behandelten Text aus sich selbst heraus sprechen zu lassen. Statt den Problembereich dieses Textes im Allgemeinen zu umreißen und sich seinen Themen in einem allmählichen Übergang zum Besonderen zu nähern, soll im Folgenden etwas Besonderes, ein Thema, als Beispiel des Ganzen fungieren und einen Einstieg in dieses Ganze, vom Einzelnen ausgehend, ermöglichen.

Welcher besondere Gegenstand kann hierfür gewählt werden? Da das hermeneutische Problem darin besteht, dass nicht gewusst ist, wie der Text angegangen werden muss, so bietet es sich an, den Begriff des Anfangs selbst, als Grundmoment jedes geordneten Gefüges, in den Blick zu nehmen. Wenn nämlich ersichtlich wird, wie Nāgārjuna sich eine Ordnung von Elementen vorstellt, kann die daraus gewonnene Erkenntnis auf den Text- und Gedankenstruktur übertragen werden, so dass erhellt, wie der Text angegangen und gelesen werden muss. Von diesem Punkt aus kann dann auch das Systemganze erschlossen werden.

Diese Vorgehensweise bedarf selbstverständlich einer Begründung. In diesem Fall stellt sich jedoch das Problem, dass diese Begründung auf Gründe zurückgreifen müsste, die im Text liegen und die somit erst in der Textanalyse zum Vorschein kämen. Oder, mit anderen Worten: allein die Entwicklung der Argumentation kann in diesem Fall Aufschluss über die Adäquatheit der gewählten Methode geben. Die Methode muss sich gewissermaßen selbst ausweisen. Aus diesem Grund soll auf die Vorgehensweise im Laufe der Argumentation immer wieder zurückgeblickt werden, damit ersichtlich wird, wie Nāgārjuna innerhalb seiner Abhandlung seine Vorgehensweise rechtfertigt, und wie diese Rechtfertigung sachgemäß nachgezeichnet werden kann.

Nāgārjuna bespricht den Begriff und die Struktur des Anfangs explizit im elften Kapitel seiner *Grundverse*. Zu der Theorie, auf welche dieses Kapitel hinausläuft, soll im Folgenden auf systematische Weise herangeführt werden. „Syste-

matisch“ bedeutet hier, dass die Bausteine dieser Theorie nach und nach eingeführt und aufeinander bezogen werden sollen, so dass nicht bloß eine Meinung reformuliert, sondern eine philosophische Ansicht argumentativ rekonstruiert wird. Dieser erste Schritt soll so einen allgemeinen Überblick über die Grundgedanken der Schule der Leere im speziellen Bezug auf den Begriff des Anfangs bieten.

In einem zweiten Schritt soll dann der „eigentliche“ Anfang, nämlich der Anfang des Textes selbst, nachvollzogen werden. Mit der Vorkenntnis des Kapitels über den Anfang kann so ersichtlich werden, wie genau Nāgārjuna selbst den Einstieg in die *Grundverse* vorgesehen hat.

2. Spekulative Erörterung des Anfangs auf der Grundlage des Kapitels der *Grundverse* über die beiden Extreme des Früheren und Späteren

Das elfte Kapitel der *Grundverse* ist einer Besprechung des „Extrems des Früheren“⁸ gewidmet. Unter diesem Begriff ist einfachhin der „Anfang“ zu verstehen, d.h. dasjenige, dem nichts Anderes vorhergeht, das Erste. Aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit, auf welche später noch einzugehen ist, dehnt Nāgārjuna den Gedanken, der den Anfang betrifft, auch auf den Begriff des Endpunkts, des Letzten, aus:

„Der große Weise hat gesagt, dass es das Extrem des Früheren nicht gedacht werden kann. Im Kreislauf des Daseins gibt es kein Späteres und kein Früheres. So gibt es hier weder Anfang noch Letztes.“⁹

Die Begriffe des Anfangs und des Endpunkts sind an dieser Stelle auf die buddhistische Lehre der Wiedergeburt (*saṃsāra*¹⁰) zu beziehen. Dieser spezielle

8 Zitiert wird nach der Ausgabe: DE JONG, J. W. & LINDTNER, Chr. (Hrsg.): *Mūlamadhya-makakārikā prajñā nāma*, Chennai: The Adyar Library and Research Center, 2004². Diese Ausgabe beruht auf dem Text, der von Louis DE LA VALLÉE POUSSIN zusammen mit Candrakīrtis Kommentar ediert wurde und als Standardausgabe des Textes gilt: DE LA VALLÉE POUSSIN, Louis (Hrsg.): *Madhyamakavṛtiḥ. Mūlamadhya-makakārikās (Mādhyamikasutrās) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti*, Sankt Petersburg: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1903-13. Zitiert wird nach dem folgenden Schema: MMK Kapitelnummer, Versnummer. Hier also: MMK 11,1: *pūrvā [...] koṭi*.

9 MMK 11,1: *pūrvā prajñāyate koṭir nety uvāca mahāmuniḥ | saṃsāro 'navarāgro hi nāsyādir nāpi paścimam*.

10 Der Begriff *saṃsāra* bezeichnet im Mahāyāna die gesamte Welt der Wesen, die der Wiedergeburt unterworfen sind, d.h. alle sechs Weltbereiche (die *gati* der Hölle, der *pre-*

Bezug bildet aber lediglich eine mögliche Applizierung dieser beiden Begriffe. Nāgārjuna spricht ihre allgemeinere Bedeutung im letzten Vers desselben Kapitels an:

„Es ist nicht nur hinsichtlich des Kreislaufs des Daseins der Fall, dass es kein früheres Extrem gibt. Allen seienden Dingen kommt es zu, kein früheres Extrem zu haben.“¹¹

Der Philosoph Candrakīrti – der wichtigste Kommentator von Nāgārjunas Werk, der, um das 6. Jahrhundert, unter dem Titel *Prasannapadā*, eine umfangreiche Erklärung der *Grundverse über die Mitte* verfasst hat – nennt, im Anschluss an eine längere Besprechung der Folgen von Nāgārjunas These für den Geburtenkreislauf, einige Beispiele der „seienden Dinge“ (*bhāva*), auf die die These ebenfalls zutrifft: „Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand, Beweis und zu Beweisendes, Mittel und zu Bewerkstellendes, Teil und Ganzes, Eigenschaft und zu Qualifizierendes, usw.“¹² Diese Aufzählung legt nahe, dass der Ausschluss eines Anfangs und eines Endes nicht auf einen bestimmten intra- oder extramentalen Bereich (Begriffe, Vorstellungen, physische Dinge, usw.) beschränkt werden kann, sondern dass er sich unterschiedslos auf diese Kategorien erstreckt. Die allgemeine These dieses Kapitels betrifft demnach die Welt als solche, als dessen Beispiel hier der Geburtenkreislauf fungiert, die aber darüber hinaus jede weitere Form von Bestimmtheit miteinschließt.

Um die Unmöglichkeit dieser Extreme anhand einer Offenlegung ihrer inneren Widersprüchlichkeit zu erklären, greift Nāgārjuna auf die Begriffstriade der Geburt, des Alterns und des Todes zurück. Die Geburt stellt dabei den Anfang, das Altern das Mittlere, und der Tod das Ende dar. Dadurch, dass die Inkohä-

ta oder hungrigen Geister, der Tiere, der Menschen, der Götter und der *asura* oder Himmelswesen), vgl. SADAKA, A.: *Buddhist Cosmology. Philosophy and Origins*, Tokio: Kōsei Publishing, 1997, S. 69f. – Für die von Nāgārjuna behauptete Identität von *saṃsāra* und *nirvāṇa* vgl. MASON, G.: „Is Samsāra actually the same as Nirvāṇa?: A critical examination of Nāgārjuna’s provocative understanding of emptiness“, in: *Journal for the Study of Religion* 27 (2014), 2, S. 94-114; LOY, D.: „The Difference between *saṃsāra* and *nirvāṇa*“, in: *Philosophy East and West* 33 (1983), 4, S. 355–365.

11 MMK, 11,8: *pūrvā na vidyate koṭiḥ saṃsārasya na kevalam | sarveṣām api bhāvānām pūrvā koṭi na vidyate.*

12 Candrakīrtis Kommentar wird nach der oben genannten Ausgabe von DE LA VALLÉE POUSSIN zitiert, nach dem Schema: PP Seitenzahl, Zeile; hier: PP 225.5f.: *api ca ye 'py anye padārthā jñānājñeyapramāṇaprameyasādhanasādhyāvayavāvayavaguṇaguṇyādāyaḥ, teṣām api pūrvā koṭi na vidyata iti yojyam.* „Welche Kategorien es sonst auch noch gibt, Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand, Beweis und zu Beweisendes, Mittel und zu Bewerkstellendes, Teil und Ganzes, Eigenschaft und zu Qualifizierendes usw., auch für diese trifft zu, dass es kein früheres Extrem gibt.“

renz der Elemente dieser Triade demonstriert wird, wird ein Rückschluss auf die Unmöglichkeit des Anfangs und des Endes selbst möglich:

„Wäre die Geburt das Frühere und das Altern und Sterben das Folgende, dann wäre die Geburt ohne Altern und Sterben, und es würde geboren, was nicht gestorben ist.“¹³

Das Argument hinter dieser kryptischen Formulierung kann wie folgt rekonstruiert werden. Setzt man die Geburt als das Frühere, d.h. als das, was besteht, noch bevor das Altern als das Spätere aufgekommen ist, dann setzt man damit zugleich die ontologische Unabhängigkeit der Geburt: Sie ist das, was sie ist, ohne von der Wirklichkeit des Alterns und des Todes abzuhängen. Die Absurdität dieser Hypothese besteht darin, dass, wenn die Geburt von sich aus ontologisch abgeschlossen ist, sie nicht mehr auf die anderen Momente bezogen ist, aus deren Einrahmung ihr Sinn ersehen werden kann. Die Geburt beträfe in diesem Fall nur Ewiges, da sie der Anfangspunkt einer Sache darstellte, die keinen Endpunkt hat. Im Kontext des buddhistischen Geburtenkreislaufs würde dies zu einer Auflösung des Kreislaufs selbst führen, da nichts Lebendes mehr sterben könnte, und alles Seiende von sich aus in Ewigkeit bestünde. Unabhängig von dieser auf die Doktrin der Wiedergeburt bezogenen Konsequenz ergäbe sich weiterhin die allgemeinere Aporie, dass die Geburt aus dem ontologischen Umfeld des Lebenden herausgelöst würde und somit überhaupt nicht mehr das sein könnte, was sie ist. Die Geburt ergibt nämlich lediglich im Kontext des Lebens als desjenigen Prozesses Sinn, der die Momente des Alterns und des Sterbens als weitere Momente enthält. Die Annahme, dass diese Momente selbstständig subsistieren, führt zur Auflösung ihrer Einbettung in den Kontext, aus dessen Grundlage sie in ihrer Individualität überhaupt erst gedacht werden können.

Es muss also mit Nāgārjuna festgestellt werden, dass die Annahme, der Anfang bilde eine unabhängige Entität, die Bestimmungsbeziehung zwischen ihm und den weiteren Momenten des Folgenden und des Endpunkts auflöst und so den Anfang selbst seiner Bestimmtheit beraubt. Die Behauptung der ontologischen Selbstständigkeit des Anfangs führt unmittelbar zur Auflösung der Be-

13 MMK 11,3: *pūrvaṃ jātir yadi bhavej jarāmarāṇam uttaram | nirjarāmarāṇā jātir bhavej jāyeta cāmṛtaḥ*. Das Wort *amṛta* weist die Zweideutigkeit auf, nicht nur partizipial „nicht-gestorben“ zu bedeuten, sondern auch ein Synonym von *nirvāṇa* zu sein. Vgl. WALPOLA, R.: *What the Buddha Taught*, New York: Grove Press, 1974², S. 38: „The word ‘Immortal’ (or its Sanskrit equivalent *Amṛta* or Pali *Amata*), which also is a synonym for *Nirvāṇa*, is negative, but it does not denote a negative state. The negation of negative values is not negative.“

stimmtheit dieses Anfangs. Unabhängiges, dekontextualisiertes Sein ist mit Nichtsein äquivalent.

Der Anfang verhält sich somit in Bezug auf seine Identität widersprüchlich zu sich selbst. Der Widerspruch besteht darin, dass, wenn dem Anfang eine autonome Existenz zugesprochen wird, er seine Bestimmtheit nicht mehr von den weiteren Momenten, die seinen Bezug auf ihn selbst erst ermöglichen, erhalten kann. Es tritt somit eine widersprüchliche Spannung zwischen seiner Selbst- und Fremdbestimmtheit zutage.

Das Problem lässt sich, anhand einer strukturellen Inversion der Überlegung, auch auf das Ende übertragen: „So gibt es hier weder Anfang noch Letztes.“¹⁴ Der Endpunkt als das Extrem des Späteren bestimmt sich als derjenige Punkt, der einerseits auf etwas Vorhergehendes folgt, andererseits den Abschluss dieses Vorhergehenden bildet. Ihn als selbstständige Entität zu setzen, führt zur Aufhebung seiner Beziehung auf das, was ihn ermöglicht. Ein Ende kann, ohne die Zeitpunkte, die es einrahmen, nicht gedacht werden.

Nāgārjuna bezeichnet demgemäß den Anfang wie auch das Ende als „Unmöglichkeit“¹⁵. Die These des Kapitels lautet in ihrer ganzen Radikalität, dass Anfang und Ende aufgrund ihres widersprüchlichen Wesens eine Unmöglichkeit darstellen, und dass es somit im ganzen Bereich des Seins im eigentlichen Sinn nichts geben kann, das als Extrem des Anfangs oder Extrem des Endes determiniert ist.

Um die Tragweite dieses Widerspruchs zu erschließen, ist kurz auf die entsprechende Forschungsliteratur zu blicken. In der neueren Forschung wird vermehrt eine ontologisch unterbestimmte, erkenntnistheoretische oder begriffliche Betrachtungsweise eingenommen. So mutmaßt z.B. David Kalupahana, dass der Ausdruck *na vidyate*, „es gibt nicht“, in Vers 8 dieses Kapitels, nichts anderes als „they are not evident“¹⁶ bedeutet: „He does not maintain that these events are without extremities.“ Der herausgearbeitete Widerspruch wird also lediglich als eine Inkohärenz von Erkenntnis und Realität gedeutet, und nicht als ein metaphysisches Faktum. Diese Ansicht wird im deutschen Raum auch vertreten von Weber-Brosamer und Back:

„Ihm [sc. Nāgārjuna] geht es nicht um das empirische Phänomen [...], sondern um die Tatsache, daß mit den Mitteln unserer Sprache die Suche nach der Wirklichkeit hinter dem Phänomen scheitern muss, daß die gewöhnliche Sprache, und damit auch das diskursive Denken, den wahren Sachverhalt nicht erfassen bzw.

14 MMK 11,1: *nāsyādir nāpi paścimam*.

15 Er sagt, dass die Charakteristika des Früheren und Späteren „nicht möglich seien“ (*na prabhavanti*) im Kontext der Geburt, des Alters und des Todes, MMK 11,6.

16 KALUPAHANA: *Middle Way*, S. 210.

wiedergeben kann. Es geht ihm in erster Linie also nicht um die Wirklichkeit, sondern um unsere Konzepte von der Wirklichkeit.“¹⁷

Westerhoff argumentiert auch dafür, Nāgārjunas Theorie als Theorie über unsere „Konzepte“ zu verstehen, und nicht über die Wirklichkeit selbst. Er unterscheidet zwei Richtungen, nach welchen hin der Widerspruch zwischen zwei Bestimmungsmomenten gedacht werden kann, und führt zur Erklärung dieser Richtungen das Beispiel von Vater und Sohn an.¹⁸ Es sei offensichtlich, dass der Sohn daseinsmäßig vom Vater her zu denken ist, insofern er ohne denselben keine Existenz hätte. Der Vater hängt aber auf eine andere Weise vom Sohn ab, da er auch ohne den Sohn als Person existieren kann. Er bezeichnet dieses Verhältnis als „notional dependance“, in Abhebung von der existenziellen, d.h. ontologisch bestimmten.¹⁹

Die vorliegende Erörterung stellt diese ontologisch unterbestimmte Interpretation in Frage. Zu Weber-Brosamers und Backs Position ist anzumerken, dass die starke Betonung des sprachlichen Gesichtspunktes zwar einen Anschluss an die moderne Sprachphilosophie ermöglicht, damit aber eben in genau denjenigen Bereich „unserer abendländischen Anschauung“²⁰ fällt, der, den Autoren zufolge, eigentlich vermieden werden sollte. Entgegen der konzeptuellen und erkenntnisbezogenen Lesart ist festzuhalten, dass Nāgārjuna nichts über eine Einschränkung seiner Theorie auf die Erkenntnisebene sagt; im Gegenteil unterstreicht er sogar, in seinem Referat der vier Arten der Bestimmung, dass die auf die Erkenntnis bezogene Kausalität (*ālambana*) nur eine mögliche Form der Bedingtheit darstellt. Im Kontext der Analyse der vier Bedingungen und vor allem der Rekonstruktion des „Vierkants“ wird auf die Frage des durch die Abhängigkeit abgedeckten Bereichs der Bestimmtheit zurückzukommen sein.

Auch eine Entsprechung für Westerhoffs Unterscheidung der zwei Arten des Verhältnisses („notional“ vs. wirklich) müsste in Nāgārjunas Lehre erst noch ausfindig gemacht werden. Das Existieren als Vater und das Existieren als menschliche Person, das Westerhoff anführt, um zu zeigen, dass der Vater als Mensch auch ohne den Sohn existiert, sind zwei verschiedene Dinge. Aus dem Blickwinkel seines Seins als Vaters – und dies will Nāgārjuna sagen – kann der Vater nicht ohne den Sohn existieren. Was wiederum außerhalb dieses Verhält-

17 WEBER-BROSAMER, B. & BACK, D. M.: *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās* (Beiträge zur Indologie, Bd. 28), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005², S. 7

18 Vgl. WESTERHOFF: *Nāgārjuna's Madhyamaka*, S. 27ff.

19 Ebd., S. 26.

20 WEBER-BROSAMER & BACK: *Philosophie der Leere*, S. 7.

3. Zusammenfassung der Struktur

nisses steht (das Existieren als Person, das weitere so-und-so-beschaffen-Sein, usw.) gehört nicht zum Problemkreis der Vater-Sohn-Bestimmung und hat keine Relevanz für die Frage nach der Eigenständigkeit der Bestimmung als Vater.

An dieser Stelle kann für die metaphysische Interpretation nur negativ bzw. durch Abgrenzung argumentiert werden; im weiteren Verlauf der Rekonstruktion wird auf diese Frage noch eingehender zurückzublicken sein. Es ist nun zuerst der Versuch zu machen, das Prinzip hinter der nachvollzogenen Aufhebung von Anfang und Ende zu identifizieren.

3. Zusammenfassung der erörterten Struktur und Bestimmung ihres Prinzips

Nāgārjuna untersucht die Momente des Anfangs und des Endpunkts anhand der konkreten Beispiele der Geburt und des Todes. Die Geburt stellt ihrem Anschein nach ein selbstständiges, von sich aus bestimmtes Moment des Lebens dar. Tatsächlich ist sie aber auf solche Weise auf die folgenden Momente bezogen, dass sie ihre wesentliche Bestimmung erst aus dieser Beziehung erhält. Die Annahme, dass erst die Geburt bestehe und sodann die weiteren Momente folgen, führt also zur unauflöselichen Aporie, dass es eine Geburt gäbe, die nicht von sich aus auf das Altern und das Sterben ausgerichtet ist. Tatsächlich aber wohnt dem Anfang an sich eine wesentliche Bezogenheit auf sein Anderes, nämlich auf die Momente, die seine Einrahmung konstituieren, inne. Sein Sein ist demnach nicht in ihm selbst.

Um diese wesentliche Bezogenheit auf das Andere zu benennen, führt Nāgārjuna einen Begriff ein, der für seine gesamte Lehre eine definatorische Rolle spielt. Zur Erklärung der Bestandteile dieses Begriffs kann auf Candrakīrtis Kommentar geblickt werden, in dem eine etymologische Erklärung geliefert wird.

Nāgārjunas Terminus für das Bedingungsverhältnis lautet „Aufkommen in Abhängigkeit“²¹ (*pratītyasamutpāda*). In der Sanskritsprache setzt sich dieser Begriff aus zwei Grundelementen (Verbalwurzeln) zusammen, denen jeweils Präfixe vorgeschaltet sind. Man kann den Begriff wortwörtlich übersetzen als: „Aufkommen (*samutpāda*), nachdem etwas erreicht worden ist (*pratītya*)“. Candrakīrti erklärt die Bestandteile des Begriffs einzeln:

21 Vgl. für die Wortbedeutung: BÖHTLINGK, O. & ROTH, R.: *Sanskrit-Wörterbuch*, Bd. 7, Sankt Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1875, Kol. 723, unter *samutpāda*. PP 5.5f.: *pratītyasamutpāda*.

„[Die Verbalwurzel] ‚i‘ bedeutet gehen und [die Präposition] ‚prati‘²² bedeutet ein Erlangen. [...]. Dieser Ausdruck ‚prati-i‘ bedeutet hier, mit der Gerundiv-Endung ‚tya‘, ein Erlangen und eine Abhängigkeit [von dem, was erlangt ist]. Die Bewegung, ‚pad‘, mit den Präpositionen ‚sam-ut‘, bedeutet ein Zumvorscheinkommen, weswegen der Ausdruck ‚samutpāda‘ hier Aufkommen bedeutet. Der Begriff ‚prati-i-tya sam-ut-pāda‘ hat also insgesamt die Bedeutung: das Aufkommen der Seienden in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen.“²³

Das wechselseitige Verhältnis zwischen Anfang und Folgendem, das der Erörterung zugrunde liegt, ist, Nāgārjunas Begriff nach, eine Abhängigkeit. Die Abhängigkeit ist ein Verhältnis der Bestimmung, in welcher ein Gegenstand als das, was er ist, nur bestehen kann, wenn er die Möglichkeit seines Wesens von einem anderen Gegenstand erhält. Diese Ermöglichung ist weiterhin dynamisch zu verstehen, da sie auf Verben ausgedrückt wird, die Bewegung anzeigen. Die „Abhängigkeit“ ist ein „Zugehen auf“, d.h. eine Erlangung durch eine nie abgeschlossene Selbstveräußerung.²⁴

Nāgārjuna greift mit dem Aufkommen in Abhängigkeit auf einen Begriff zurück, der auf einer aus systematischer, wie historischer Sicht prominenten Grundlage beruht. Einerseits findet sich das Aufkommen in Abhängigkeit u.a.²⁵

22 Vgl. gr. *πρωτί*, ep. für *προς-*, FRISK, Hj.: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1970, S. 600f.

23 PP 5.1,4ff.: *etir gatyarthaḥ, pratiḥ prāptyarthaḥ | [...] pratītyaśabdo 'tra lyabantaḥ prāptāvapekṣāyāṃ vartate | samutpūrvaḥ padīḥ prādurbhāvārtha itī samutpādaśabdaḥ prādurbhāve vartate | tataś ca hetupratyayāpekṣo bhāvānām utpādaḥ pratītyasamutpādārthaḥ.*

24 Der Begriff des Aufkommens in Abhängigkeit wurde in der neueren Forschung dorthin gehend problematisiert, dass seine metaphysische Dimension (s. oben, Krtik an KALUPAḤANA usw.) in Frage gestellt wurde. So argumentiert z.B. Eviatar SHULMAN (SHULMAN, E.: „Early meanings of dependent-origination“, in: *Journal of Indian Philosophy* 36 (2008), 2, S. 297-317) dafür, dass es sich beim Prinzip der Abhängigkeit um eine Beschreibung des Verhältnisses mentaler Momente zueinander handle. Er radikalisiert diese These sogar bis zu einem Gesamturteil über den Buddhismus: „Many agree that Buddhism is not an ontological teaching, or was not so initially, and that its doctrinal emphasis is on the workings of the mind.“ (S. 298) Als Belege für „many agree that“ zitiert er aber lediglich Stellungnahmen, die sich auf das Aufkommen in Abhängigkeit beziehen (RONKIN und HAMILTON, vgl. Fußnote 1 bei SHULMAN), weswegen die allgemeinere Formulierung auch fragwürdig erscheint.

25 Die *Bodhikathā* wird aufgrund des Zusammenhangs zwischen dem *pratītyasamutpāda* und der Biografie des Buddhas genannt. Aus historischer Perspektive muss für die Idee insbesondere das *Śālistambasūtra* genannt werden, dem spricht POUSSIN „une place spéciale“ (POUSSIN: *Théorie*, S. 68) in der Systematisierung des Aufkommens in Abhängigkeit zuspricht. Ross Reat sieht das Sūtra als „the most authoritative Mahāyāna sūtra

3. Zusammenfassung der Struktur

im „Bericht des Erwachens“ (*Bodhikathā*) wieder, der erzählt, wie Siddhārtha Gautama in den Zustand des Erwachens eingetreten ist. In diesem Bericht wird dargelegt, dass das Erwachen mit der Einsicht in die „zwölfgliedrige Kette (Pali: *dvādasanidānāni*; Sanskrit: *dvādaśanidānāni*) des abhängigen Entstehens“, die aus zwölf für das Leben wesenskonstituierenden und kausal zusammenhängenden Elementen besteht,²⁶ eingesetzt hat („Am Beginn des ersten Nachtabschnittes durchdachte der Erhabene im Geist vorwärts und rückwärts das bedingte Entstehen.“²⁷). Aus systematischer Sicht beruht die Wichtigkeit der Abhängigkeit weiterhin darauf, dass sie es ist, die in letzter Instanz die Verkettung des Menschen an das Leiden erklärt.²⁸ Das Grundelement der Kette der Abhängig-

on the doctrine of *pratītyasamutpāda*“ an (ROSS, N. R.: „The Śālistamba Sūtra and the origins of Mahāyāna Buddhism“, in: GURUGÉ, A. W. P. (Hrsg.): *Tenth International Conference of the International Association of Buddhist Studies. Unesco Headquarters, Paris, France, 18-21 July 1991. Summary Report*, Paris: The Permanent Delegation of Sri Lanka to Unesco, 1992, S. 137-143, hier S. 141).

- 26 Die Einheit der zwölfgliedrigen Kette wurde aus historischer Perspektive in Frage gestellt. De la Vallée Poussin hat in seiner Abhandlung über *pratītyasamutpāda* die Grundlage einer Rekonstruktion der Genese des Begriffs gegeben, vgl. DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: *Théorie des douze causes* (Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres, n° 40), Gent: Librairie Scientifique E. van Goethem, 1913, S. 1–5). Auch nach D. M. WILLIAMS könnte es sich bei der Kette der Abhängigkeit um ein nach und nach gewachsenes Konstrukt handeln (WILLIAMS, D. M.: „The Paṭiccasamuppāda. A developed formula“, in: *Religious Studies* 14 (1978), 1, S. 35–56). Es wird deswegen im vorliegenden Kontext davon abgesehen, eine solche Einheit zu behaupten; zurückbehalten wird lediglich das Moment der Abhängigkeit selbst.
- 27 Vin. I.1 (alle Pi.-Texte ed. Pali Text Society): *Atha kho bhagavā rattiyā paṭhamamaṃ yāmaṃ paṭiccasamuppādaṃ anulomapaṭilomaṃ manas’ ākāsi*. (für die Übersetzung: SANTUṬṬHO BHIKKU: *Mahāvagga. Die große Gruppe aus der Sammlung der buddhistischen Ordensregeln*, Heidelberg: Werner Kristkeitz, 2011, S. 23)
- 28 SN II.1: *Katamo ca, bhikkhave, paṭiccasamuppādo? avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ; viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ; nāmarūpapaccayā salāyatanamaṃ; salāyatanapaccayā phasso; phassapaccayā vedanā; vedanāpaccayā taṇhā; taṇhāpaccayā upādānaṃ; upādānapaccayā bhavo; bhavapaccayā jāti; jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparivedadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. ayaṃ vuccati, bhikkhave, paṭiccasamuppādo*. „Welches ist aber, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung? Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein als Ursache entsteht Name und Form; aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung; aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus

keit ist das „Unwissen“ (Sanskrit: *avidyā*; Pali: *avijjā*). Der psychische Mechanismus des Menschen baut auf der durch dieses Unwissen verstellten Wahrheit auf, so dass die Person sich, vermittelt durch die Stufen der Sinnlichkeit (Sanskrit: *sparsā*; Pali: *phasso*), des Durstes nach der Fortführung des Lebens (Sanskrit: *trṣṇā*; Pali: *taṇhā*), usw. letzten Endes im illusorischen Konstrukt der Persönlichkeit verliert und durch diese Verdunkelung dessen, was sie wirklich ist, dem Leiden anheimfällt (Sanskrit: *duḥkha*; Pali: *dukkha*). Als Überbegriff für diese Verkettung bezeichnet das Aufkommen in Abhängigkeit demnach den fundamentalsten Prozess des Ineinandergreifens von Mensch und Welt. Die Befreiung vom Leiden kann nur durch die Rückkehr zur Wahrheit (zum *dharma*) erfolgen, die wiederum eine Einsicht in den Mechanismus dieser Verkettung voraussetzt. In diesem Sinne ist auch der Ausspruch des Buddhas zu verstehen: „Wer das Aufkommen in Abhängigkeit sieht, sieht das *Dharma* selbst.“²⁹

Was übernimmt Nāgārjuna von dieser ursprünglichen Idee? Und wie lässt sie sich auf das 11. Kapitel und die Extreme der Früheren und Späteren applizieren? Was Nāgārjuna übernimmt, ist erstens eine Struktur: So wie die *Bodhikathā* die zwölf Glieder des Aufkommens in Abhängigkeit im Gesamtkontext der Erklärung des Leidens als Kontinuum beschreibt, dessen Einzelmomente ihren Sinn als regressiv aufzulösende Glieder einer Kette gerade aus ihrer Zugehörigkeit zu einem Kontinuum beziehen, läuft auch Nāgārjunas Rückgriff auf die Abhängigkeit darauf hinaus, dass die Dinge nicht mehr als individuelle Wesenheiten verstanden werden, sondern aus ihrer Zugehörigkeit zum Kontinuum der Abhängigkeit. Was die Bestimmungen an sich sind, ist gegenüber der Tatsache, dass sie zu einem Gesamtkomplex – in der *Bodhikathā*: dem Komplex der Leidensursache – gehören, zweitrangig.

Zweitens übernimmt Nāgārjuna das grundsätzliche Prinzip, dass innerhalb dieses Kontinuums jedes Moment sein „Zumvorscheinkommen“ (*prādurbhāva*), wie Candrakīrti es nennt, aus seiner Bedingung in der Gestalt des vorhergehenden Moments schöpft. In Nāgārjunas Interpretation wird dieses Prinzip lediglich dorthin gehend modifiziert, dass nicht mehr einfachhin eine Ursache eine Wirkung erzielt, sondern dass jede Wirkung sich, ohne Überschuss oder Resi-

dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande. Dies, ihr Bhikkhus, heißt ihre Entstehung.“ (für die Übersetzung: GEIGER, W.: *Samyutta-Nikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung* aus dem *Pāli-Kanon der Buddhisten*, Bd. 1, München-Neubiberg: Oskar Schloss Verlag, 1925). Vgl auch für die einzelnen Glieder (*nidāna*): WILLIAM, D. M.: „The translation and interpretation of the twelve terms in the Paṭiccasamuppāda“, in: *Numen* 21 (1974), 1, S. 35–63.

29 MN I.190f.: *yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati.*

3. Zusammenfassung der Struktur

duum einer eigenen Identität, durch die Zusammenkunft exakt entsprechender Ursachen erklären lässt.

Drittens erweitert Nāgārjuna den Begriff „Aufkommen in Abhängigkeit“ auch so, dass er zur Charakteristik des Bereichs der Bestimmtheit überhaupt wird. Es geht ihm also nicht mehr bloß um die Erklärung der Verkettung, die vom Unwissen zum Leiden führt, sondern um die Beschreibung eines fundamentalen Prozesses, der das Seiende als solche betrifft. Auf die nähere Bestimmung dieses Seienden wird noch im Kontext der Analyse der vier Bedingungen zurückzukommen sein.

Die Abhängigkeit erklärt, weswegen der Anfangspunkt sein Wesen erst dadurch erhalten kann, dass er sich in das Gefüge der ihn einrahmenden Momente einfügt. Da der Anfang dadurch seinen Anspruch verliert, das Gefüge auf eigenständige Weise zu begründen – er ist ja aufgrund seiner Abhängigkeit kein „wirklicher“ Anfang – erscheint auch das Gesamte Gefüge als inhaltloses und haltloses Konstrukt. Es ist eine Ordnung, die auf nichts beruht und somit eigentlich illusorisch ist; in demselben Sinn, wie auch die zwölfgliedrige Kette des abhängigen Entstehens ein haltloses Konstrukt bildet, das es durch wahre Erkenntnis existenziell zu überwinden gilt.

Mit der Identifizierung der Abhängigkeit und der Auflösung der „Extreme“ in der Erkenntnis der Unwirklichkeit der Ordnung, zu der sie gehören, lässt sich nun ein Schritt in die Richtung der Beantwortung der Eingangsfrage machen. Zu Anfang der Rekonstruktion wurde angekündigt, dass der Begriff des Anfangs als Einstiegspunkt in die Lektüre der *Grundverse* dienen sollte. Es ist nun, anhand einer kursiven Lektüre des elften Kapitels dieses Traktats, ersichtlich geworden, dass der Begriff des Anfangs inhaltslos ist: Es handelt sich um einen nicht-Begriff, der wesentlich durch etwas bestimmt ist, was ihm äußerlich ist. Einen Anfang im Sinne eines ersten Moments in einer bestimmten Ordnung gibt es nicht, da die gesamte Ordnung durch durchgängige Abhängigkeit charakterisiert ist.

So kann, als paradoxes Prinzip des Einstiegs in die *Grundverse*, die Anfangslosigkeit selbst genommen werden. Die These, die geltend gemacht werden soll, um zu verstehen, worum es Nāgārjuna geht, ist also diese, dass es kein „früheres Extrem“ geben kann und dass die Ordnung der zeitlichen Momente sich durch die Haltlosigkeit der einzelnen Momente auflöst. Wie Nāgārjuna diese These selbst in seinem Text umsetzt ist nun anhand einer Analyse des eigentlichen Textanfangs zu untersuchen.

4. Der Anfang der *Grundverse* als Kondensat der Doktrin der Leere

Es handelt sich beim Anfang der Mittleren Verse um einen sogenannten *maṅgalācaraṇa*³⁰, d.h. um eine an einen Lehrer – in diesem Fall den Buddha – gerichtete Lobpreisung. Während diese Weise einen Text zu beginnen in der vedischen und brahmanischen Tradition noch keine Regel bildete, taucht sie bereits in der mittleren buddhistischen Literatur gehäuft auf: Man findet sie bei Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti, Śāntideva.³¹ Der Anfang der *Grundverse* liest sich darüber hinaus auch als *vastunirdeśa*, „Hinführung zu Themas“, da er die zentrale These des Autors zusammenfasst.³² Nāgārjuna verbindet so auf geschickte Weise zwei literarische Stilmittel miteinander, um einerseits seine Berufung auf die Autorität des historischen Buddhas, andererseits die Radikalität seiner eigenen These zu unterstreichen:

„Ohne Vernichtung, ohne Aufkommen, ohne Abbruch, ohne Ewigkeit, nicht in einer Sache bestehend, nicht in vielen, ohne Kommen, ohne Gehen – den, der solcherart das Aufkommen in Abhängigkeit, das die Mannigfaltigkeit³³ zur Ruhe

30 MINKOWSKI, Chr.: „Why should we read the Maṅgala-Verses?“, in: SLAJE, W. (Hrsg.): *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 62), Wiesbaden: Harassowitz Verlag, 2008, S. 1–24, hier S. 2.

31 Ebd. S. 10.

32 Für diesen Begriff vgl.: STAINTON, H.: *Poetry as Prayer in the Sanskrit Hymns of Kashmir*, Oxford: Oxford University Press, 2019, S. 173, Fußnote 50.

33 „Mannigfaltigkeit“ für *prapañca*, das laut Edgerton „in Pali and BHS is very hard to define“ (EDGERTON, Fr.: *Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary*, Bd. 2 (Dictionary), Delhi: Motilal Banarsidass, 1985, S. 380). Edgerton hält inter alia die Bedeutungen „spreading out, enlargement“ (S. 380) und „vain fancy, false imagining“ (S. 381) fest, d.h. einerseits die Entfaltung eines Gegenstands, andererseits eine fehlerhafte Vorstellung. In seinem Eintrag führt er u.a. diese Stelle als Beispiel für den Gebrauch an (ebd. S. 381), was die Definition im vorliegenden Kontext noch schwieriger macht. Abhilfe können hier der Zusammenhang dieser Stelle mit MMK 22,15 und Candrakīrtis Kommentar dazu verschaffen, PP 447.14–448.9 (zum Zweck der Leserlichkeit steht hier „Vorstellung“ für *prapañca*): *tadevaṃ prakṛtiśānte niḥsvabhāve tathāgate sarvaprapañcātīte mandabuddhitayā śāsvatāśāsvatādikayā nityānityāstīnāstīśūnyāśūnyasarvajñāsarvajñādikayā kalpanayā | prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītam avyayam | te prapañcātāḥ sarve na paśyanti tathāgatam || vastunibandhanā hi prapañcāḥ syuḥ, avastukaśca tathāgataḥ | kutaḥ prapañcānāṃ pravṛttisaṃbhava iti? ataḥ prapañcātītatathāgataḥ | [...] tam itthaṃvidhaṃ tathāgataṃ svotprekṣitamithyāparikalpamalāmalīnamānasatayā vividhair abhūtaiḥ parikalpaviśeṣaiḥ ye buddhaṃ bhagavantaṃ prapañcayanti, te svakair eva prapañcāir hatāḥ santaḥ tathāgataguṇasamṛddher atyantaparoḥṣavartino bhavanti.* „So geschieht es auch durch Kleingeisterei, dass auf den *Tathāgata*, der wesentlich ruhig ist und kein Selbstsein hat, obgleich er jenseits jeder Vorstellung

bringt, das wohltuende, aufgezeigt hat: ihn, den ganz erwachten, den besten derjenigen, die gesprochen haben, verehere ich.“³⁴

Es sollen hier in einem ersten Schritt lediglich die ersten beiden Ausdrücke in Betracht genommen werden: „ohne Vernichtung, ohne Aufkommen“.

Im Hinblick auf den Begriff des Anfangs, der im vorhergehenden Kapitel untersucht wurde, lässt sich eine erste Deutung des zweiten Ausdrucks „ohne Aufkommen“ vornehmen. Das Aufkommen ist, im buchstäblichen Sinn, das Geschehen des Anfangs: Der Anfang ist das, was zuerst aufkommt, und konstituiert somit per definitionem das Moment des „Extrems des Früheren“. Für die Bestimmung des Inhalts des *maṅgalācāraṇa* kann demnach in einem wesentlichen Punkt auf die Besprechung des 11. Kapitels zurückgegriffen werden.

liegt, Vorstellungen wie Endlichkeit und Unendlichkeit, Ewigkeit und nicht-Ewigkeit, Leere und nicht-Leere, Allwissenheit und Nicht-Allwissenheit usw. übertragen werden. ‚Diejenigen, die eine Vorstellung über den Buddha haben, der jenseits der Vorstellung und unvergänglich ist, all diese sind von Vorstellung betört und sehen den *Tathāgata* nicht.‘ [=MMK 22,15] Denn die Vorstellungen beziehen sich auf einen Gegenstand, aber der *Tathāgata* ist kein Gegenstand. Wie könnte es da möglich sein, dass Vorstellungen aufkommen? Deswegen ist der *Tathāgata* jenseits der Vorstellung. Diejenigen, die sich einen auf bestimmte Weise beschaffenen *Tathāgata* anhand verschiedener unwirklicher Vorstellungsunterscheidungen, die in ihrem durch die Makel der falschen, in ihnen selbst ersauten Vorstellungen beschmutzten Geist gründen, als den ehrwürdigen Buddha vorstellen, die sind durch ihre eigenen Vorstellungen betört und haben vollkommen das Übermaß der Tugenden des *Tathāgata* aus dem Blick verloren.“ Dieser Stelle kann entnommen werden, dass es einen engen Zusammenhang von *prapañca* und Vorstellung (*parikalpa*) einerseits, bzw. Mannigfaltigkeit (angedeutet durch *vidiḥa* und *viśeṣa*) andererseits gibt. Ähnliches kann aus Akira Saitos Untersuchung über den Begriff gewonnen werden: SAITO, A.: „Prapañca in the Mūlamadhyamakakārikā“, in: *Bulletin of the International Institute for Buddhist Studies* 2 (2019), S. 1–9. Saito stellt die Bedeutung „conceptualization“ (ebd. S. 6) heraus, weist aber in einer interessanten Hinzufügung hinsichtlich der *Bodhisattvabhūmi* auf die Bedeutung der begrifflichen „proliferation“ hin. Siderits hält, in seiner „semantischen“ Herangehensweise an Nāgārjuna, die Bedeutung der „conceptualization“ zurück, vgl. SIDERITS, M.: „The Prapañca paradox“, in: *Journal of Indian Philosophy* 47 (2019), 4, S. 645–659. Für die vorliegende Untersuchung soll, aufgrund der Schwierigkeit des Begriffs, die neutrale, beide Sinne umfassende Übersetzung „Mannigfaltigkeit“ zurückbehalten werden. „Mannigfaltig“ sind die vorgestellten Dinge, die, da sie an sich nichts sind, im Versuch der Vorstellung immer wieder verlaufen und zu einer noch größeren Wucherung führen.

34 MMK, *maṅgalācāraṇam*: *anīrodham anuṭpādam anucchedam aśāśvatam | anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam || yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam | deśayāmāsa śambuddhas taṃ vande vadatāṃ varam.*

Es ist aber ein weiterer Aspekt hervorzuheben. Im Ausdruck „ohne Vernichtung, ohne Aufkommen“ ist die Reihenfolge der Momente des Früheren und Späteren umgekehrt. Das Anfangsgeschehen des Aufkommens steht nicht am Textanfang, sondern an zweiter Stelle und das „spätere Extrem“ der Vernichtung ist ihm vorangestellt. Es sind damit nicht bloß die Momente der Ordnung individuell negiert, sondern die Ordnung Anfang-Ende insgesamt ist aufgehoben. Es ist nun zu bedenken, was sich aus dieser Aufhebung ergibt.

Die Dekonstruktion der Extreme im 11. Kapitel der *Grundverse* und die Inversion der Momente am Textanfang bringen mit sich, dass dieser Anfang nicht als Textanfang im ordinären Sinn gelesen werden kann. Es liegt mit ihm keine Grundlegung zu einer Textentwicklung vor, die von einem Anfang als Prinzip ausgeht und auf konsekutive Weise auf ihm aufbaut. Der Textanfang der *Grundverse* bestimmt sich vielmehr als nicht-Anfang, und der durch ihn eingeleitete Text im eigentlichen Sinn als anfangslos.

Dass es sich bei dieser Spekulation nicht um eine Überinterpretation des Textes handelt, lässt sich anhand der Kommentarliteratur belegen. Den drei wichtigsten Kommentatoren des Textes, Buddhapālita, Bhāviveka und Candrakīrti³⁵, ist der merkwürdige Charakter dieser Anfangsformulierung aufgefallen. Sie messen der Inversion eine besondere Bedeutung bei und bemühen sich, eine systematische Erklärung aufzufinden.³⁶ Candrakīrtis Interpretation kann hier als Beispiel zitiert werden:

- 35 Die klassischen MMK-Kommentatoren (neben dem *Akutobhayā*). Bhāviveka steht, historisch betrachtet, zwischen Buddhapālita und Candrakīrti. Candrakīrti wendet sich in seinem Kommentar zu den *Grundversen* oft gegen ihn, welche Polemik in den späteren Jahrhunderten eine Unterscheidung zwischen zwei Schulen, Prāsaṅgika (der Schule, deren Argumentationsmethode hauptsächlich in der Aufweisung der Widersprüche in gegnerischen Ansichten besteht; Candrakīrti, Buddhapālita) und Svātantrika (der Schule, die auch selbstbegründete Argumente zulässt; Bhāviveka) veranlasst hat. Die Polemik geht zurück auf Einwände, die Bhāviveka zuerst gegen Buddhapālita vorgebracht hat, und, im Gegenzug, auf Einwände von Candrakīrti gegen Bhāviveka. Vgl. DREYFUS, B.J. & McCLINTOCK, S.: *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction. What Difference Does a Difference Make?*, Boston: Wisdom Publications, 2003, S. 6f. (Einführung). Auf diese Unterscheidung wird später noch einzugehen sein. Im Augenblick soll ihre Erwähnung nur einem historischen Überblick über die drei Kommentatoren dienen.
- 36 Bei Candrakīrti: PP 12; bei Buddhapālita: SAITO, A.: *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-vṛtti*, unveröff. Diss., Australian National University, 1984, S. 6; bei Bhāviveka: AMES, W. L.: „Bhāviveka’s ‚Prajñāpradīpa‘, a translation of chapter one: ‚Examination of causal conditions‘ (pratyaya)“, in: *Journal of Indian Philosophy* 21 (1993), 3, S. 209–259, hier S. 218f.

4. Anfang der Grundverse

„Dass hier die Verneinung der Vernichtung zuerst genannt wird, soll anzeigen, dass es hinsichtlich des Aufkommens und des Untergehens keine Reihenfolge von Früherem und Späterem gibt.“³⁷

Candrakīrti deutet den Anfang der Lobpreisungverse so, dass die Umkehrung der zeitlichen Reihenfolge der Momente die Unwirklichkeit der in dieser Reihenfolge implizierten Ordnung ausdrückt. Zur weiteren Veranschaulichung dieser Grundthese greift Candrakīrti auf einen Vers aus dem in der vorliegenden Untersuchung schon behandelten 11. Kapitel auf:

„Wäre die Geburt das Frühere und das Altern und Sterben das Folgende, dann wäre die Geburt ohne Altern und Sterben, und es würde geboren, was nicht gestorben ist.“³⁸

Wenn es, laut Candrakīrti, in Begründungsverhältnissen immer so wäre, dass das als vorhergehend Erscheinende dem Späteren wirklich und auf unabhängige Weise vorherginge, dann könnte jenes Erste als solches schon bestehen, bevor das, was ihm sein Wesen gibt, zum Sein gekommen ist. So nämlich verhält es sich mit der Geburt, die, wenn sie nicht wesentlich auf das spätere Moment des Todes, das sich, in der Gestalt von ihr innewohnenden Dispositionen, schon gewissermaßen „in“ ihr befindet,³⁹ bezogen wäre, von diesem Moment frei und unabhängig wäre – was ihrem Wesen aber widerspräche. Es geht also darum,

37 PP 12.4f.: *atra ca nirodhasya pūrvaṃ pratiśedhaḥ utpādanirodhayoḥ paurvāparyāva-sthāyāḥ siddhyabhāvaṃ dyotayitum.*

38 MMK 11,3: *pūrvaṃ jātir yadi bhavej jarāmarāṇam uttaram | nirjarāmarāṇā jātir bhavej jāyeta cāmṛtaḥ.* S. zum Begriff *amṛta* weiter oben n°108.

39 So ließe sich das Verhältnis im Sinne der *Sāṃkhyakārikā* beschreiben, eines nach Nāgārjuna verfassten Synthesewerks der *Sāṃkhya* genannten Schule (vgl. SOLOMON, E. A.: *Sāṃkhya-saptati-vṛtti*, Ahmedabad: Gujarat University, 1973, insbesondere V. 9). Diese Schule – die zu den klassischen Schulen der indischen Philosophie zählt – vertritt eine Kausalitätstheorie, der zufolge (BHARTIYA, M. Ch.: *Causation in Indian Philosophy. With Special Reference to Nyāya-Vaiśeṣika*, Ghaziabad: Vimal Prakashan, 1964, S. 36) „an effect (kārya) is already existent (sat) in its cause in a potential or unmanifested state before the causal process. [...] According to Sāṅkhya, an effect is not a new entity; it is essentially the same as its material cause, which has simply changed its form after the causal process. A cause, therefore, according to Sāṅkhya, is a potential or an unmanifested state of its effect, i.e., the effect is already existent in its cause in an unmanifested state before coming into its formal existence.“ Vgl. hierzu auch JOHNSTON, E. H.: *Early Sāṃkhya. An Essay on its Historical Development According to the Texts* (Prize Publication Fund, Bd. 15), London: The Royal Asiatic Society, 1937 (Johnston führt die *Sāṃkhya*-Lehre u.a. auf Urelemente in den Brāhmaṇas und Upanischaden zurück); LARSON, G. J.: *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1979² (nimmt auf S. 41-48 auch auf Johnston Bezug).

dass, wenn in Begründungsverhältnissen ein Gegenstand dem anderen als dessen Grund vorherzugehen scheint, in jenem ersten Gegenstand schon eine wesentliche Beziehung auf den anderen vorliegt, die es ihm selbst erst ermöglicht, das zu sein, was er ist. Das Abhängigkeitsverhältnis besteht also nach beiden Seiten hin, ungeachtet des Scheins, dass ein Ding vor dem anderen sei.

Candrakīrti erklärt demnach die Inversion der Reihenfolge damit, dass, wenn die Reihenfolge eingehalten worden wäre, der Schein erweckt würde, die einzelnen Elemente könnten sich in ihrem gegenseitigen Bestimmungsverhältnis erhalten und durch die Erhaltung dieser Verhältnisse ein sinnvolles Gesamtgefüge bilden. Mit anderen Worten: Hätte Nāgārjuna die Reihenfolge eingehalten, hätte er damit suggeriert, dass sich Anfang und Folgendes tatsächlich gegenseitig ihre Bestimmung geben und sich dadurch in ihrer Wirklichkeit erhalten. Durch die Inversion und den damit verbundenen Aufbruch der Struktur tritt die Wahrheit der Einzelmomente zutage: Es handelt sich lediglich um Scheinmomente ohne Eigenständigkeit und somit auch ohne Inhalt.

Was erzielt Nāgārjuna mit dem methodischen Kunstgriff der Aufhebung des Anfangs? Dadurch, dass er ein Traktat ohne Anfang verfasst, bestimmt sich das ganze Lehrgebäude als anfangslos und der Text selbst als jeder Grundlegung leer. Die Lehre, die mit einem Auslassen des Anfangs bzw. einer Auflösung der logischen Ordnung des Früheren und Späteren beginnt, situiert sich in einem Raum der „Unordnung“, einem Element, das jeder Begründung frei ist.

Zum Verständnis des Sinnes dieser Methode kann ein Gegenbeispiel herangezogen werden: das *Brahmasūtra*, eine zentrale Schrift des Hinduismus, die traditionell Bādarāyaṇa zugeschrieben wird, dessen Historizität allerdings nicht gesichert ist.⁴⁰ Das *Brahmasūtra* ist ein Kompendium zur monistischen Auslegung der Upanischaden und stellt, neben der *Bhagavadgītā* und den Upanischaden, die dritte der „kanonischen“ Quellen der brahmanischen Philosophie dar.⁴¹ Wie viele andere Schriften der indischen Antike gibt es für die Datierung des *Brahmasūtra* keinen Anhaltspunkt. In der Forschung wurden Datierungen zwischen dem 6. Jahrhundert v. Chr. und dem 5. Jahrhundert n. Chr. vorgeschlagen.⁴² Von diesem Rahmen ausgehend kann nicht ausgeschlossen werden, dass Nāgārjuna das *Brahmasūtra* gekannt habe. Es soll aber, aufgrund der Brisanz der historischen Frage, keine Bezugnahme Nāgārjunas auf dieses Sūtra suggeriert werden. Es wird lediglich der Quellentext selbst betrachtet.

Die ersten beiden Sūtren des Textes lauten:

40 S. hierzu: ADAMS JR, G. C.: *The Structure and Meaning of Bādarāyaṇa's Brahma Sūtras. A Translation and Analysis of Adhyāya 1*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993, S. 7f.

41 RADHAKRISHNAN, S.: *Brahma sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*, London: George Allen & Unwin, 1960, S. 10.

42 Die Ansätze werden zusammengefasst bei: ADAMS: *Structure and Meaning*, S. 8.

4. Anfang der Grundverse

„I. 1, 1. Also nun, die Untersuchung des Brahman.

I. 1, 2. [Das Brahman ist das,] wovon Geburt und das Weitere [nämlich Bestehen und Untergang] dieses [Seienden] herkommen.“⁴³

Mit diesem Textanfang liegt das Gegenteil dessen vor, was Nāgārjuna beabsichtigt. Im Sūtra I. 1, 2 wird der Anfang zur Begründung dessen, was aus ihm folgt (und somit aller Dinge), als das schlechthin Erste gesetzt, das begründet, ohne selbst einer Begründung zu bedürfen. Das Brahman ist der Grund und hat selbst keinen Grund. Dieser gründende und zugleich unbegründete Charakter des Brahman wird auch vom indischen Philosophen Śāṅkara in seinem *Kommentar zum Brahmasūtra* hervorgehoben. Dort heißt es: „Einsicht in das Brahman erhält man dadurch, dass man sich von den Gedanken überzeugt, die im Sinn der Worte liegen, nicht aber durch Erkenntnismittel wie z.B. den Vernunftschluss.“⁴⁴ Mit den „Worten“ sind hier die Worte der theologisch-philosophischen Schriften gemeint, die für kanonisch gelten, wie z.B. eben den Upanischaden. Unter Berufung auf diese kanonischen Quellen setzt das *Brahmasūtra* voraus, dass der Grund gelegt ist und es zur Überprüfung der Rechtmäßigkeit dieser Grundlegung kein Mittel gibt, außer eben der einfachen Annahme des gesetzten, durch keinen Vernunftschluss vermittelten Grundes.

Anhand dieses negativen Beispiels erhellt, was Nāgārjuna mit seiner Umgehung des Anfangs intendiert. Statt durch die Einhaltung der Ordnung der Elemente die alltägliche Annahme der Wirklichkeit dieser Elemente zu bestätigen, hebt er diese Annahme aus den Angeln und stellt eine anfangslose Lehre auf, d.h. eine Lehre ohne begründende Erstannahme. Insofern der Textanfang der Grundverse weder durch eine bestimmte Vorannahme noch durch eine Abfolge von späteren Momenten bestimmt ist, kann für Nāgārjunas Standpunkt von einem „absoluten“, nämlich ungebundenen Standpunkt die Rede sein.⁴⁵

Nachdem nun ein erster methodischer Baustein gegeben ist, ist zu betrachten, was Nāgārjuna mit dieser Methode bzw. seiner Meidung eines bestimmten Standpunkts auf inhaltlicher Ebene erreicht. Welche Eigenschaft des Systems der Leere reflektiert die nun rekonstruierte methodische Besonderheit?

43 Zitiert nach der Ausgabe von RADHAKRISHNAN: I. 1, 1 (S. 227): *athāto brahma-jijñāsā*, I. 1, 2. (S. 235): *janmādy asya yataḥ*.

44 Śāṅkara: *Brahmasūtrabhāṣya* (Complete Works of Śrī Śāṅkarācārya in the original Sanskrit, Bd. 7), Chennai: Samata Books, 1999, S. 11.3f.: *vākyārthavicāraṇādhyavasāna-nirvṛttā hi brahmāvagatiḥ, nānumānādipramāṇāntara-nirvṛttā*.

45 Für diese Bezeichnung spricht mitunter auch, dass Nāgārjuna in MMK 27 (*drṣṭiparikṣā*, „Untersuchung der Standpunkte“) selbst die Inkonsistenz jedes möglichen „Standpunkts“ (*drṣṭi* als bestimmte Meinung) aufweist und dementsprechend selbst keine *drṣṭi* vertritt.

II. Der Begriff der Leere

1. Erneute Lektüre des Lobpreisungsverses. Vorgriff auf die zentralen Begriffe der vier Bedingungen, der Leere und des Selbstseins

Anhand der vorhergehenden methodischen Erörterung konnte festgelegt werden, welche Grundlegung Nāgārjuna für die Exposition seiner Lehre beansprucht. Von einer Aufhebung des Anfangs ausgehend, baut diese Lehre auf einem absoluten Standpunkt als einem nicht-Standpunkt (auf einem nicht-*dr̥ṣṭi*) auf: auf einem Standpunkt also, der nicht an eine bestimmte Vorannahme gebunden ist, sondern sich gewissermaßen in einem anfangs- und endlosen Element positioniert.

Es muss nun in Betracht genommen werden, was, abgesehen von der methodischen Besonderheit der Anfangslosigkeit, auf einer inhaltlichen Ebene im Textanfang der *Grundverse* impliziert ist. Was ist der eigentliche Gegenstand des Textes? Worauf bezieht sich, abgesehen vom Text selbst, die Anfangsnegation der Vernichtung und des Aufkommens? Was wird vom absoluten Standpunkt der *Grundverse* aus betrachtet?

Es sei noch einmal an den Text erinnert:

„Ohne Vernichtung, ohne Aufkommen, ohne Abbruch, ohne Ewigkeit, nicht in einer Sache bestehend, nicht in vielen, ohne Kommen, ohne Gehen – den, der solcherart das Aufkommen in Abhängigkeit, das die Mannigfaltigkeit zur Ruhe bringt, das wohlthuende, aufgezeigt hat: ihn, den ganz erwachten, den besten derjenigen, die gesprochen haben, verehere ich.“⁴⁶

Die acht Negationen, die den Anfang des Textes bilden, werden von dem im vorhergehenden Kapitel besprochenen „Aufkommen in Abhängigkeit“ ausgesagt (*pratītyasamutpāda*), d.h. von dem Entstehungszusammenhang, in dem jedes Ding durch ein anderes Ding in seiner Begründung erklärt werden kann. Es ist in diesem Fall nicht die abstrakte Tatsache dieses Aufkommens gemeint,

46 MMK, *maṅgalācāraṇam*: „*anīrodham anutpādam anucchedam aśāśvatam | anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam || yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam | deśayāmāsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam*. Vgl. weiter oben n° 34.

sondern das Kontinuum der Abhängigkeit als der unendliche und offene Verweisungszusammenhang der Dinge überhaupt. Es ist das Kontinuum, das im vorhergehenden Kapitel anhand der Relation von Anfang, Mitte und Ende beschrieben wurde. Welche Elemente sind in diesem Kontinuum begriffen? Was sind die konkreten Gegenstände, auf die die Negationen bezogen werden können? Einfacher gefragt: Was ist der Gegenstand von Nāgārjunas System?

Gemäß der Feststellung, dass Nāgārjuna einen absoluten Standpunkt annimmt und für seine Untersuchung kein methodisches Prinzip festlegt, kann für diese Untersuchung keine Vorauswahl eines bestimmten Gegenstandsbereichs angesetzt werden. Der Geltungsbereich einer absoluten Perspektive muss absolut sein, d.h. auf alle möglichen Gegenstände zutreffen. Das Kontinuum der Abhängigkeit, das keinen Anfang und kein Ende hat, nicht aufkommt und nicht untergeht, nicht in einem und nicht in vielen Dingen besteht, kann demnach nur eine absolute Tatsache darstellen, als Grundbedingung von Sein überhaupt.

Diese Feststellung lässt sich anhand verschiedener Textaspekte bekräftigen. Die einzelnen Kapitel der *Grundverse* sind jeweils einzelnen Kernbegriffen der buddhistischen Lehre gewidmet. Dabei fällt auf, dass das Argument der Leere durch Abhängigkeit auf diese Begriffe – wie bspw. auf das „Gehen und nicht-Gehen“ (*gatāgata*⁴⁷), die „Leidenschaft und des Leidenschaftlichen“ (*rāgarakta*⁴⁸), das „Leiden“ (*duḥkha*⁴⁹), usw. – auf strukturell analoge Weise angewandt wird. Die einzelnen Kapitel erscheinen nicht als Abfolge von aufeinander aufbauenden Diskurselementen, sondern vielmehr als Bewegung derselben Dynamik, die sich in verschiedenen Gegenstandszusammenhängen auf dieselbe Weise ausdrückt.⁵⁰ Nāgārjunas Argumentation erscheint demnach nicht als Untersuchung eines einzelnen Gegenstands, unter verschiedenen Aspekten bzw. im kohärenten Ganzen eines methodisch-thematischen Rahmens, wie dies für eine philosophische Untersuchung zu erwarten wäre. Sie besteht vielmehr in einer Beobachtung der Dinge, die daraufhin immer wieder dasselbe Phänomen aufzeigen: Ihre Bestimmtheit geht in der Bewegung des Aufkommens in Abhängigkeit verloren, so dass letztendlich nichts von ihrem Sein – wie dies für Anfang und Ende gezeigt wurde – übrigbleibt.

47 MMK 2.

48 MMK 6.

49 MMK 12.

50 Dies ist nicht so zu verstehen, als wollte Nāgārjuna zur Anwendung desselben Denkmusters auf verschiedene Denkgegenstände anleiten. Auch wenn die *Grundverse* als „Übungen“ verstanden werden, ist zu beachten, dass die Übung in der Aneignung eines Erkenntnishabitus und nicht in der Wiederholung desselben Gedankenspiels besteht. Die Übung läuft auf die Erkenntnis derselben Metaphysik in verschiedenen Dingbereichen hinaus.

Weiterhin betont Nāgārjuna die Universalität des Prinzips der Abhängigkeit auch selbst. Die Abhängigkeit ergibt sich daraus, dass Bestimmungen insgesamt auf Bedingungen zurückzuführen sind. Nāgārjuna stellt nun in MMK 1,2-3 fest, dass Bedingungen insgesamt nur in vier Arten unterteilt werden können.⁵¹ Er greift damit auf ein älteres Theorieelement – die Lehre der vier Bedingungen – zurück, das mindestens bis zur Sarvāstivāda-Vaibhāṣika-Schule zurückverfolgt werden kann.⁵² Diese Unterteilung begreift sowohl Kausalrelationen (*hetu*⁵³, z.B.

- 51 MMK 1,2: *catvāraḥ pratyayā hetur ārambaṇam anantaram | tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ*. „Es gibt vier Bedingungen: die Ursache, den Erkenntnisgegenstand, die unmittelbar vorhergehende und die beherrschende. Eine fünfte gibt es nicht.“ MACDONALD hat die klassischen Kommentare zu diesem Vers ausgewertet: MACDONALD, A.: *In Clear Words. The Prasannapadā, Chapter One* (Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 863. Band/Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 86), Bd. 1, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015, S. 296ff. n°552. Im *Abhidharmakośa* – einem kanonischen, nach Nāgārjuna verfassten enzyklopädischen Werk, dessen von Vasubandhu kommentierte Version zu den Schlüsseltexen des Buddhismus gehört (zit. nach ed. PRADHANA, Pr.: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1975², zit. nach dem Schema: AK, Kapitel, Abschnitt) findet sich die von Nāgārjuna vorgeschlagene Kategorisierung mit denselben Worten wieder: AK 2.61c: *hetupratyayatā samanantarapratyayatā ālambanapratyayatā adhipatipratyayatā*. Für die allgemeine Unterteilung vgl. insbesondere: DHAMMAJOTI, K. L.: *Sarvāstivāda Abhidharma*, Hong Kong: Centre of Buddhist Studies of the University of Hong Kong, 2009⁴, S. 169–175; WILLEMEN, Ch. et al.: *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism* (Handbuch der Orientalistik, zweite Abteilung, Indien, Bd. 11), Brill: Leiden et al., 1998, S. 28–31. Besonders zu erwähnen ist auch Kalupahanas Kapitel zum Ursprung und zur Entwicklung der Bedingungen (*pratyaya*) und Ursachen (*hetu*) in den verschiedenen buddhistischen Schulen: KALUPAHANA, D. K.: *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1986, S. 1631–76.
- 52 Vgl. SKILLING, P.: „The sūtra on the four conditions. A (Mūla-)Sarvāstivādin discourse on causality“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 42 (1998), S. 139–149, hier S. 144. Weiterhin ist auch besonders auf Mattia Salvini's Untersuchung der engen Verbindung zwischen Nāgārjunas Theorie der Bedingung und dem Abhidharma, besonders in der Sarvāstivāda-Tradition, hinzuweisen: SALVINI, M.: „Dependent arising, non-arising, and the mind. MMK1 and the Abhidharma“, in: *Journal of Indian Philosophy* 42 (2014), 4, S. 471–497. Nennenswert ist auch WALSER, J.: *Nagarjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, New York et al.: Columbia University Press, 2005, S. 226ff. WALSER warnt davor, die Gegenüberstellung Nāgārjuna-Sarvāstivāda zu sehr zu vereinfachen und nennt einige abhidharmische Entlehnungen in Nāgārjunas Werk.
- 53 Vgl. für einen quellennahen Überblick über die sechs Ursachen: HIRAKAWA, A.; GRONER, P. (Übers.): *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, Hawaii: University of Hawaii Press, 1990, S. 179–184. Die Kausalursache wird AK 2.49 in sechs Kategorien unterteilt: *kāraṇaṃ sahabhūś caiva sabhāgaḥ samprayuktakaḥ | sarvatrago*

mechanische Kausalität, usw.), Erkenntnisobjekte (*ālambaṇa*), unmittelbare Abfolgen von Denkmomenten (*anantara*) und allgemeine Formen der Bedingung (*adhipateya* bzw. *adhipati* als „generic condition, corresponding to efficient cause“⁵⁴). Diese Kategorien der Bedingung sind darauf ausgelegt, keine Ausnahme zuzulassen und das gesamte Feld der möglichen Grundlagen zur Bestimmtheit abzudecken (*nāsti pañcamaḥ*, „eine fünfte gibt es nicht“). Nāgārjunas Feststellung, dass alle möglichen Arten der Bedingung und, auf diesen aufbauend, alle mögliche Bestimmtheit in diesem System von Kategorisierung verortet werden kann, bedeutet, dass das ganze Feld dieser Bestimmtheit der Schlussfolgerung der Unmöglichkeit von ontologischer Eigenständigkeit unterliegt. Noch einfacher gesagt: Es kann im Rahmen der genannten Bedingungen und der Bestimmtheit überhaupt keine solche Eigenständigkeit geben.

Es ist demnach festzuhalten, dass das Verhältnis der Abhängigkeit, das im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung anhand der Lobpreisungsverse analysiert worden ist, nicht ein Phänomen bildet, das nur die Momente der zeitlichen Ordnung – wie anhand von MMK 11 gezeigt wurde – charakterisiert, sondern dass die Abhängigkeit die Grundtatsache des gesamten Gefüges der durch Bedingtheit charakterisierten Dinge bildet. Überall dort, wo Bestimmtheit vorliegt, erschließt sich diese Bestimmtheit durch Abhängigkeit und auf der Grundlage von Bedingungen.

Diese Gründe sprechen dafür, Nāgārjunas System als ein „All-System“ zu verstehen, d.h. als eine philosophische Theorie, die von den Dingen als solchen spricht und nicht auf einen bestimmten Gegenstandsbereich beschränkt werden soll. So kann das Kontinuum der Abhängigkeit, das das Subjekt des Lobpreisungsverses bildet, als die intra- und extramentale Welt der Dinge überhaupt verstanden werden. Für diese Interpretation soll weiterhin noch im Kapitel über den „Vierkant“ argumentiert werden.

Es ist nun zur Frage nach der Abhängigkeit im Anfang der Grundverse zurückzukehren. Wodurch ist das Aufkommen in Abhängigkeit in Bezug auf das

vipākākhyāḥ śaḍvidho hetur iṣyate. Die „Instrumentalursache“ (*kāraṇa*) ist die einfachhin hervorbringende Ursache; die „Simultanursache“ (*sahabhū*) die Ursache, die mit einer weiteren gleichzeitigen Ursache zusammenhängt; die „gleichmäßige Ursache“ (*sabhāga*) ein Element in einem kontinuierlichen Feld von Ursachen, die als Ganzes eine Wirkung hervorrufen; die „assoziierte Ursache“ (*saṃprayuktaka*) eine Form von intramentaler Ursache; die „allgegenwärtig-konstante Ursache“ (*sarvatraga*), eine ebenfalls geistige Ursache, die als Disposition im Menschen fungiert, z.B. zu bestimmten Handlungsweisen; „die Konsequenzen von Handlungen befördernde Ursache“ (*vipākākhyā*), als Element der Veranlagungen, die sich, gemäß der buddhistischen Karmalehre, im folgenden Leben äußern.

54 DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Adhidharma*, S. 175.

Innere der Dinge selbst charakterisiert, d.h. was sind die Implikationen der äußeren Abhängigkeit der Dinge für deren innere Verfassung? Zur Beantwortung dieser Frage ist wiederum ein Vorgriff auf eine spätere Textstelle nötig, an der es um das zentrale Element in Nāgārjunas System geht: die Leere.

Die genannte Stelle findet sich im 24. Kapitel der *Grundverse* wieder: „Was das Aufkommen in Abhängigkeit ist, das nennen wir ‚Leere‘“⁵⁵. Diese Passage, die für die Rekonstruktion von Nāgārjunas Doktrin von größter Wichtigkeit ist, erklärt die Identität des Aufkommens in Abhängigkeit mit der Leere: Das, was die Dinge in Bezug aufeinander sind, d.h. abhängig, das sind sie an und für sich selbst als „leer“. Abhängigkeit und Leere sind koextensiv, so dass die Leere mit dem Kontinuum der Abhängigkeit gleichzusetzen ist. Beide sind dasselbe, unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten.

Mit dem Begriff der Leere führt Nāgārjuna, wie dies schon hinsichtlich des Aufkommens in Abhängigkeit bemerkt wurde, keinen neuartigen Begriff ein, sondern er greift auf einen Ausdruck zurück, der bereits im Pali-Kanon zu finden ist.⁵⁶ Er findet sich z.B. in der „gruppierten Sammlung“ (*Samyuttanikāya*) vor, in der „Rede über die sechs Sinnesgrundlagen“ („Saḷāyatanavagga“), wo es heißt: „Weil sie [sc. die Welt] leer des Selbst ist, Ānanda, und leer dessen, was zum Selbst gehört, wird über die Welt gesagt, sie sei leer.“⁵⁷ Weiterhin fällt der Begriff auch in der „mittleren Sammlung“ (*Majjhimanikāya*), wo hervorgeht, dass die Idee der Leere mit der Erreichung einer höheren Erkenntnisebene verknüpft ist. So spricht ein Anhänger des Buddhas, Ānanda, zu ihm: „Damals hab’ ich, o Herr, vom Erhabenen selbst es gehört, selbst es vernommen: ‚Leerheit erfahren hab’ ich, Ānanda, in dieser Zeit am meisten gemocht‘.“⁵⁸ Der Buddha

55 MMK 24,18: *yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tām pracakṣmahe*. Zu diesem Vers vgl. BERGER, D.: „Acquiring emptiness. Interpreting Nāgārjuna’s MMK 24:18“, in: *Philosophy East and West* 60 (2010), 1, S. 40–64

56 Es wurde in der neueren Forschung auf den Mangel von speziellen Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Nāgārjuna und dem Pali-Kanon hingewiesen. Vgl. CEA, A. V. de: „Emptiness in the Pāli Suttas and the question of Nāgārjuna’s orthodoxy“, in: *Philosophy East and West* 55 (2005), 4, 507–528, hier S. 507. Im Folgenden sollen lediglich einige zentrale Stellen angeführt werden, die die lexikalische Präsenz der Leere in den Texten bezeugen. Die Frage, ob Nāgārjuna damit in einer Kontinuität zu einer früheren Tradition steht (Vgl. MCCAGNEY, N.: *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Lanham: Rowman and Littlefield, 1997, S. XIX), soll dabei hintangestellt werden.

57 SN IV, 54: *Yasmā ca kho Ānanda suññaṃ attena vā attaniyena vā tasmā Suñño loko ti vuccati*.

58 MN III, 104: *Tattha me, bhante, Bhagavato sammukhā sutam sammukhā paṭiggahitam: Suñnatā-vihārenāham, Ānanda, etarahi bahulam viharāmiti*. (für die Übersetzung: NEUMANN, K. E.: *Die Reden Gotamo Buddhos. Mittlere Sammlung*, Bd. 3, München: Piper, 1922, S. 275.)

bejaht diese Aussage und beschreibt, wie der Zugang zur Leere einem Austritt aus dem Irrtum gleichkommt:

„Gleichwie etwa, Ānando, diese Terrasse Mutter Migaros ohne Elefanten, Rinder und Rosse ist, ohne Gold und Silber, ohne Gesellschaft von Weibern und Männern, und nur einen Reichtum aufweist an einer Schar Mönche als einzigen Gegenstand: ebenso nun auch, Ānando, hat ein Mönch den Gedanken ‚Dorf‘ entlassen, den Gedanken ‚Mensch‘ entlassen; den Gedanken ‚Wald‘ nimmt er auf als einzigen Gegenstand. Im Gedanken ‚Wald‘ erhebt sich ihm das Herz, erheitert sich, beschwichtigt sich, beruhigt sich. Also erkennt er: ‚Spaltungen, die aus dem Gedanken ‚Dorf‘ entstanden, die gibt es da nicht, Spaltungen, die aus dem Gedanken ‚Mensch‘ entstanden, die gibt es da nicht; und nur eine Spaltung ist geblieben, nämlich der Gedanke ‚Wald‘ als einziger Gegenstand.“⁵⁹

Die „Leere“, in welcher der Buddha sich hält, bezeichnet die Abwesenheit der Gegenstände, die die alltägliche Lebenswelt konstituieren: Tiere, Tauschmittel, das soziale Umfeld, usw. Der Mönch überwindet die mit dieser Lebenswelt verbundenen Differenzierungen („Spaltungen“, Pali: *daratha*) und begibt sich in die unbewohnte Einsamkeit des Waldes (ganz im Sinne des griechischen *μοναχός*), als Inbegriff der Leere. So manifestiert sich ein enger Zusammenhang zwischen Leere und Vervollkommnung: Der Eingang in die Leere „befreit den Geist“ (*cittaṃ [...] vimuccati*).

Um zu verstehen, welche Konsequenzen sich aus der Feststellung ergeben, dass die Dinge auf fundamentale Weise durch die Leere gekennzeichnet sind, ist es nötig, auf die angekündigte Frage zurückzukommen, welcher Aspekt der Dinge von der Leere insbesondere betroffen ist. Was ist das Charakteristikum der Dinge, das auf spezifische Weise als leer anzusehen ist? Um zu verstehen, wie Nāgārjuna diese Frage beantwortet, sind einige einrahmende Erklärungen nötig.

59 MN III, 104: *Seyyathāpi ayaṃ Migāramātu pāsādo suñño hatthigavāssavaḷavena, suñño jātārūparajatena, suññaṃ itthipurisasannipātena; atthi c' ev' idaṃ asuññataṃ yadidaṃ bhikkhusaṃghaṃ paṭicca ekattaṃ; – evaṃ eva kho, Ānanda, bhikkhu amanasikarivā gāmasaññaṃ amanasikarivā manussasaññaṃ araññaasaññaṃ paṭicca manasikaroti ekkattaṃ. Tassa araññaasaññaṃ cittaṃ pakkhandati paṭidati santiṭṭhati vimuccati. So evaṃ pajānāti: Ye assu darathā gāmasaññaṃ paṭicca, te 'dha na santi; ye assu darathā manussasaññaṃ paṭicca, te 'dha na santi; atthi c' evāyaṃ darathamattā yadidaṃ araññaasaññaṃ paṭicca ekattaṃ ti. So: suññaṃ idaṃ saññāgataṃ gāmasaññāyāti pajānāti; Suññaṃ idaṃ saññāgataṃ manussasaññāyāti pajānāti. Atthi c' ev' idaṃ asuññataṃ yadidaṃ araññaasaññaṃ paṭicca ekattaṃ ti.* (für die Übersetzung: NEUMANN: *Mittlere Sammlung*, S. 276.)

Terminologisch betrachtet bezeichnet die „Leere“ an den Dingen die „Abwesenheit des Selbstseins“ (*niḥsvabhāvatā*)⁶⁰. *Svabhāva*, das „Selbstsein“, setzt sich zusammen aus der Präposition *sva* (die sich, laut Monier-Williams und Pokorny⁶¹, in die Nähe von z.B. den griechischen Pronomen εἰ, ὅς, σφός rücken lässt), die ein reflexives Verhältnis ausdrückt, und dem Substantiv *bhāva*, das schon im Vorhergehenden als Seiendes bzw. einfachhin als Ding übersetzt wurde. Das Selbstsein (*svabhāva*) ist an den Dingen das, was sie unabhängig von anderen Dingen sind, d.h. dasjenige in ihnen, was nicht der Abhängigkeit unterliegt.

Aus dieser etymologischen Überlegung ist unmittelbar ersichtlich, dass das Selbstsein per definitionem durch die Tatsache der universellen Abhängigkeit aus den Angeln gehoben wird. Wenn nämlich alle Bestimmtheit auf vier Arten der Bedingung zurückzuführen ist und diese Bedingungen dazu führen, dass ein jegliches Ding einer durchgängigen Form der Abhängigkeit, die alles Eigenständige an ihm aufhebt, unterworfen ist, dann kann es ein Selbstsein im Sinn eines selbstständig subsistierenden Dingaspekts nicht geben. Die ursprüngliche Gegebenheit der Abhängigkeit verhindert somit, dass es ein Selbstsein unter jeder nur erdenklichen Bedingung geben könne. Das Selbstsein kann deswegen nur als Behelfsbegriff angesehen werden – es ist immanent aporetisch verfasst. Es dient in Nāgārjunas Lehre lediglich dazu, an den Dingen dasjenige Charakteristikum zu benennen, das ihre Unmöglichkeit begründet, sich im Sein zu halten.

Da der Begriff *svabhāva* aber eine technische, in einem bestimmten philosophisch-historischen Kontext artikulierte Bedeutung besitzt, muss, bevor zu einer Erklärung der Leere im speziellen Bezug auf das Selbstsein übergegangen werden kann, zuerst gefragt werden, welche historischen und kontextuellen Implikationen in diesem Bezug liegen. Worauf verweist der Begriff *svabhāva* in ideengeschichtlicher Hinsicht? Warum greift Nāgārjuna auf ihn zurück?

Jan Westerhoff zufolge ist das Verständnis des Begriffs *svabhāva* für einen Leser im Westen durch einige kulturgebundene – über die bloße Tatsache seiner historischen Einbettung hinausgehende – Faktoren erschwert:

„A final difficulty consists in the fact that the concept of *svabhāva* does not have any straightforward equivalent amongst the concepts discussed in the history of

60 Diese Idee liegt vor z.B. in MMK 13,3: *bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadārśanāt*. „Die Dinge haben kein Selbstsein, da es offenkundig ist, dass sie sich verändern [wortwörtlich: aufgrund der Sichtbarkeit des Anderswerdens].“ Vgl. unten n° 72.

61 Vgl. POKORNY, J.: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, Bern et al.: Francke Verlag, 1959, S. 882ff.; dasselbe bei MONIER-WILLIAMS, M.: *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages*, Oxford: Clarendon Press, 1899, S. 1275.

II. Begriff der Leere

Western philosophy. This is not to say that it is a fundamentally alien concept, but merely that it combines a number of features which we do not see thus combined in the Western context.”⁶²

Diese Schwierigkeit kann anhand eines Beispiels dargestellt werden. In seiner Monografie über die aus Schule der Leere hervorgegangene Literatur hat David Seyfort Ruegg zwei Begriffe zur Übersetzung von *svabhāva* vorgeschlagen: „self-existence“ und „aseity“⁶³. Die „Aseität“ – von lat. „a se“, „von sich aus“ – enthält einerseits dieselbe reflexive Konnotation (*sva* – *se*), wie *svabhāva*; andererseits hat sie aber eine neutrale bis positive Färbung, da sie z.B., in einem theologischen oder philosophischen Kontext, die Eigenständigkeit einer durch sich selbst bestehenden Entität ausdrücken kann.⁶⁴ Das „Selbstsein“ bei Nāgārjuna aber, wie gezeigt wurde, aporetisch verfasst, so dass der Gebrauch des Begriffs „Aseität“ nur dann legitim ist, wenn präzisiert wird, dass damit eben nicht die Möglichkeit der ontologischen Eigenständigkeit suggeriert wird, sondern dass der Terminus nur ein Ausdrucksmittel in der Widerlegung dieser Eigenständigkeit bildet. Es stellt sich so, aufgrund der jeweiligen Konnotation der Wörter in der Sanskritsprache bzw. den westlichen Sprachen, und trotz der etymologischen Gemeinsamkeiten, als schwer heraus, eine durchweg adäquate Übersetzung zu finden.⁶⁵

In historischer Hinsicht lässt sich, laut Kalupahana⁶⁶ und insbesondere Cox⁶⁷, die Systematisierung des Selbstseins auf eine in der Sarvāstivāda-Schule

62 WESTERHOFF: *Nāgārjuna's Madhyamaka*, S. 20.

63 RUEGG, D. S.: *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India* (A History of Indian Literature, Bd. VII, 1), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981, S. 3.

64 Vgl. z.B. – um nur dieses zu nennen – die lateinische Proclusübersetzung (Kap. 42 der *Elementatio theologica*, ed. VANSTEENKISTE, C.: „Procli elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke. Textus ineditus“, in: *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (1951), 2, S. 263–302, hier S. 282) von Wilhelm van Moerbeke: *Omne authypostaton ad seipsum est conversivum. – Si enim a seipso procedit, et conversionem faciet ad seipsum [...]*. (Hervorhebung v. V.) „Das sich selbst substanziiierende kehrt auch zu sich selbst zurück. – Wenn es nämlich aus sich selbst hervorgeht, vollzieht es auch die Rückkehr zu sich selbst [...].“ Hier liegt ein positiver Gebrauch des *a seipso* vor.

65 Die exakte etymologische Entsprechung im Griechischen – mit *sva* für *αὐτό-* (=ἔ) und dem Verb *φύω* für *bhāva* – wäre im Griechischen *αὐτόφωτος*.

66 Vgl. KALUPAHANA, D. J.: „The early Buddhist notion of the middle path“, in: *The Eastern Buddhist, New Series* 12 (1979), 1, S. 30–48, hier S. 34. In demselben Sinn auch bei WALSER, J.: *Nāgārjuna in Context*, S. 228: „Finally, it is only in these two texts [sc. the latest two of the Sarvāstivādin ‘seven-section *abhidharma*’ (i.e., the *Vijñānakāya* and the *Prakaraṇapāda*)] that the term *svabhāva* becomes a technical term denoting that part of a dharma that exists unchanging in the past, present, and future.“

vertretene Theorie zurückführen, die auf spezifische Weise die Konstitution der Dinge (*dharma*) betrifft. Das Selbstsein bildet eine Antwort auf die Frage, welche Grundlage in den Dingen der Veränderung widersteht und nicht zu ihrem bedingten Aspekt gehört. Die Sarvāstivādin unterscheiden als Voraussetzung dieser Begründung zwei ontologische Ebenen: die der Eigenschaften (*lakṣaṇa*) eines Dings und die seines *svabhāva* (das Kalupahana als „Substanz“ übersetzt). Die Wandelbarkeit der Dinge wird von den Sarvāstivādin auf die Ebene der Eigenschaften restringiert, während das Selbstsein als die „höchste Wirklichkeit“ (*paramārthasat*) denjenigen Wirklichkeitsaspekt bildet, der das Subsistieren der Dinge im Wandel ihrer Eigenschaften erklärt. Kalupahana behauptet, dass Nāgārjunas Kritik sich im Wesentlichen gegen diese Vorstellung einer Wirklichkeitsgrundlage richtet, die sich der Wandelbarkeit entzieht.⁶⁸

In einem ersten Schritt lässt sich die Bedeutung des *svabhāva* also auf das subsistierende Substrat eines Dinges restringieren. Es lässt sich innerhalb dieses spezifischen Bedeutungsfeldes des Selbstseins jedoch eine weitere Unterscheidung ausmachen, deren Elemente aber, trotz ihrer Entgegensetzung, aufs Engste zusammenhängen. De Jong unterscheidet das *svabhāva* als „own-being of each thing“ und als „own-being of all things taken together“.⁶⁹ Das Selbstsein eines individuellen Dings besteht in seinen wesentlichen Eigenschaften und ist mit seiner Essenz identisch. Das Selbstsein aller Dinge ist als die allumfassende substanzielle Grundlage, die die Dinge im Sein bestehen lässt. Ersteres ließe sich als transitives oder als bestimmtes Selbstsein bezeichnen (das Wesen dieses oder jenes Dings), letzteres als intransitives oder substanzielles Selbstsein (die Substanz als das Seiende im Allgemeinen).

Diese Unterscheidung kann helfen, die begriffliche Vielschichtigkeit des *svabhāva* als terminus technicus zu verstehen. Der Begriff bezeichnet, durch seine gewollte Mehrdeutigkeit, zugleich die Einheit von essenziellen Eigenschaften in einem Ding und diese Einheit als Substanz. Es ist damit weder ganz auf der

67 COX, C.: „From category to ontology. The changing role of ‚dharma‘ in Sarvāstivāda Abhidharma“, in: *Journal of Indian Philosophy* 32 (2004), 5/6, S. 543–597, insb. S. 558–568. Cox untersucht den Gebrauch von *svabhāva* im Sarvāstivāda. Das Ding ist dort dadurch definiert, dass es ein *svabhāva* als unbedingten Wesenskern trägt.

68 Vgl. KALUPAHANA: „early Buddhist notion“, S. 35.

69 De JONG, J. W.: „The problem of the absolute in the Madhyamaka school“, in: *Journal of Indian Philosophy* 2 (1971), 1, S. 1–6, hier S. 3.

Seite eines Konglomerats von Eigenschaften,⁷⁰ noch auf der Seite eines aristotelisch verstandenen Substanzbegriffs⁷¹ zu verorten.

Es lässt sich anhand von verschiedenen Textstellen belegen, dass Kalupahanas Annahme eines Sarvāstivāda-Hintergrunds für Nāgārjunas Gebrauch von *svabhāva* berechtigt ist. Im 13. Kapitel der *Grundverse* spricht Nāgārjuna den Zusammenhang zwischen der Wandelbarkeit der Dinge und der substanzialen Grundlage ihres Wesens an: „Die Dinge haben kein Selbstsein, da es offenkundig ist, dass sie sich verändern [wortwörtlich: aufgrund der Sichtbarkeit des Anderswerdens].“⁷² Hier scheint eine deutliche Anspielung auf den Sarvāstivāda vorzuliegen, insofern das Selbstsein das Gegenteil der Wandelbarkeit darstellt. Es ist das, was durch alle Veränderungen hindurch fortbesteht. Dasselbe bezeugt auch Candrakīrti:

„Es wird an einem Ding dasjenige ‚Selbstsein‘ genannt, was keiner Veränderung unterworfen ist, weil es nicht an Anderes gebunden ist. So bezeichnet man im Allgemeinen die Hitze des Feuers als dessen Selbstsein, weil sie keiner Veränderung unterliegt.“⁷³

Die Hitze ist am Feuer insofern unveränderlich, als sie auf untrennbare Weise mit der Erscheinung des Feuers verbunden ist: Wenn ein Feuer gegeben ist, dann ist auch auf unveränderliche Weise die Hitze gegenwärtig. Jedoch muss beachtet werden, dass auch bei Candrakīrtis Beispiel die Pointe gerade in der Unmöglichkeit besteht, ein ontologisches Gegenstück für die Hitze des Feuers zu finden, d.h. es gibt nichts, das sich zu den Dingen überhaupt so verhält, wie die Hitze zum Feuer.

Trotz der Erklärbarkeit des Selbstseins vor dem Hintergrund des Sarvāstivāda tritt hier doch der Scheidepunkt beider Schulen zutage. Unter den Veränderungen besteht bei Nāgārjuna nämlich eben keine tieferliegende Grundlage. Alles am Ding kann ein Anderswerden erfahren: die kontingenten Eigenschaften (*lakṣaṇa*) wie auch das Wesen. Nāgārjuna nimmt somit nicht einfach an, dass es eine intransitive Substanz geben könne, die allem Seienden Konsistenz gibt und als universeller Seinsgarant fungiert. Das Anderswerden ist ein so fundamentaler Zug am Seienden, dass es keine Ausnahme zulässt. Die

70 Vgl. SIDERITS, M.: „Causation, ‚Humean‘ causation and emptiness“, in: *Journal of Indian Philosophy* 42 (2014), 4, S. 433–449, hier S. 436.

71 Vgl. TABER, J. A.: „On Nāgārjuna’s so-called fallacies. A comparative approach“, in: *Indo-Iranian Journal* 41 (1998), 3, S. 213–244, hier S. 225.

72 MMK 13,3: *bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvam anyathābhāvarāsanāt*. Vgl. weiter oben n° 60.

73 PP 241.7f.: *iha yo dharmo yaṃ padārthaṃ na vyabhicarati sa tasya svabhāva iti vyapadiśyate, aparapratibaddhatvāt | agner auṣṇyaṃ hi loka tadavyabhicāritvāt svabhāva ity ucyate*.

Sarvāstivāda-Annahme einer Ebene des Seins, die von diesem Zug nicht betroffen ist, wäre für Nāgārjuna demnach nicht erdenklich.

Unter der Annahme einer Bezugnahme auf den Sarvāstivāda ergibt sich so ein konsistentes Gesamtbild: Nāgārjuna übernimmt den Begriff des *svabhāva*, verwendet ihn mit der gleichen Bedeutung, kehrt seinen Sinn aber so um, dass er nicht mehr die Möglichkeit eines subsistierenden Wesens oder einer Substanz bezeichnet, sondern deren Unmöglichkeit.

Doch obwohl diese historische und die vorhergehende systematische Erklärung wichtige Elemente für das Verständnis des Selbstseins darstellen, stellen sie, wenn sie im absoluten Sinn verstanden werden, vor eine philosophische Schwierigkeit. Angesichts der nun ausgeführten doppelten Erklärung stellt sich nämlich die Frage, ob Nāgārjunas Argumentation nicht ein Zirkel zugrunde liegt: Die Abhängigkeit wurde als Mangel an Selbstsein erklärt, und das Selbstsein wurde als aporetisch bezeichnet, weil es sich nicht in der Abhängigkeit als solches erhalten kann. Es liegt damit ein Verweisungszusammenhang vor, bei dem jeweils ein Begriff mit dem anderen begründet wird: Das Selbstsein wird eingeführt, um die Abhängigkeit zu erklären und die Abhängigkeit wird mit dem Selbstsein begründet. Bedarf es nicht eines weiteren, fundamentaleren Arguments, das erklärt, weswegen der Abhängigkeit universelle Bedeutung zukommt, und warum es für das Selbstsein keine Ausnahme geben kann, wie z.B. ein sich selbst begründendes Sein?

Dieser Zirkel besteht nur, wenn man die von Kalupahana geäußerte Mutmaßung in einem absoluten Sinn versteht und das Selbstsein vollständig auf eine zu widerlegende Hypothese einer gegnerischen Position reduziert. Eine Möglichkeit, den Zirkel aufzubrechen, ergibt sich dann, wenn man das Selbstsein nicht auf die Seite des gegnerischen Standpunkts setzt, sondern es als etwas versteht, was in den Dingen selbst liegt, und sich dort entfaltet: nämlich als den fundamentalen ontologischen Anspruch, der in den Dingen liegt und dort, durch seine inhärente negative Dynamik, deren Auflösung bewirkt. Wie dies zu verstehen ist, soll im Folgenden kurz ausgeführt werden.

Es soll dazu noch einmal der oben bereits zitierte dritte Vers des ersten Kapitels betrachtet werden:

„Denn in den Bedingungen der Dinge findet sich kein Selbstsein, und wenn es kein Selbstsein gibt, gibt es auch kein Anderssein.“⁷⁴

Dieser Vers kann so gelesen werden, dass Nāgārjuna den Anspruch der Dinge auf ontologische Konsistenz (d.h. den Anspruch auf Selbstsein) als gegeben annimmt und erst darauf aufbauend feststellt, dass die Dinge am Mangel an

74 MMK 1,3: *na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate | avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate.*

Selbstsein zugrunde gehen. Das Selbstsein bildet, in dieser Lesart, nicht den Gegenstand einer angefochtenen These, sondern den Wirklichkeitsanspruch, der den Dingen selbst innewohnt. Dem Mangel an Selbstsein käme dementsprechend ontologische Bedeutung zu, d.h. das Selbstsein wäre in der Genese und der Auflösung der Dinge auf aktive Weise impliziert.

Es handelt sich bei der Auflösung des Selbstseins also nicht um die Applizierung einer gedanklichen Konstruktion auf eine bewusstseinsäußere, objektive Tatsache, so, als weise das Denken die Unmöglichkeit, das Selbstsein zu denken, als fundamentalen Mangel auf und projiziere diese Unmöglichkeit fälschlicherweise auf die Dinge. Das Selbstsein ist kein Begriff, der den Dingen angeheftet, und aufgrund des Scheiterns dieser Zuschreibung aufgegeben wird. Es ist vielmehr, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, die sprachliche Artikulierung dessen, was im Ding selbst vor sich geht. Die Wirklichkeit des Selbstseins ist deswegen als Setzung anzusehen, die zum ontologischen Konstitutionsprozess gehört.

Diese Möglichkeit dieser Lesart kann, in einem ersten Schritt, mit Nāgārjunas Text begründet werden. Im 22. Kapitel der Mittleren Verse heißt es beispielsweise einfach: „das Selbstsein ist nicht“⁷⁵. Diese Formulierung suggeriert, dass Nāgārjuna das Selbstsein nicht bloß für eine Hypothese hält, sondern für etwas, das sich zwar nicht im Sein halten kann, das aber auch nicht bloß eine Einbildung des Geistes darstellt. Es heißt in diesem Sinn also nicht: „die Ansicht des Selbstseins ist zu verwerfen“, sondern einfachhin: „das Selbstsein ist nicht“.

Eine weitere rekurrende Formulierung ist die Wendung „die Dinge ohne Selbstsein“, wie z.B. im ersten Kapitel: „Den Dingen, die ohne Selbstsein sind, kommt keine Seiendheit zu“⁷⁶. Es sind hier die Dinge selbst, und genauer noch: die Seienden, die als des Selbstseins leer bezeichnet werden. Nāgārjuna richtet sich nicht an einen bestimmten philosophischen Gegner, den er zur Aufgabe seiner These bewegen möchte, sondern er spricht den Dingen selbst den Mangel an Selbstsein zu. Diese gereichen ihrem Anspruch, etwas zu sein, nicht, weil ihre Wesenseinheit von wesensäußeren Bedingungen abhängt und sie somit nicht mit sich selbst übereinstimmen. Es sind die Dinge, denen das Selbstsein fehlt.

In einem zweiten Schritt kann für die vorgeschlagene Lesart auch ein philosophisches Argument angeführt werden. Das Verhältnis des Selbstseins zu der ihm unangemessenen Wirklichkeit hat Ähnlichkeit mit der Unangemessenheit, die Hegel zwischen dem sich in einem Urteil entfaltenden „Begriff“ – hier selbstverständlich nicht im üblichen Sinn als ein sprachlich artikulierter, abs-

75 MMK 22,4: *nāsti svabhāva[h]*.

76 MMK 1,10: *bhāvānām niḥsvabhāvānām na sattā vidyate*.

trakter Gedanke,⁷⁷ sondern als „das Freie, als die für sich seyende substantielle Macht“⁷⁸, d.h. als das, was sich im eigentlichen Sinn in der Wirklichkeit entfaltet⁷⁹ – und der ihm korrespondierenden Realität feststellt. Hegel sagt, der Begriff sei „in Beziehung auf den Gegenstand [...] *ein Sollen*, dem die Realität angemessen sein kann oder auch nicht“⁸⁰. Das Besondere an dieser Auffassung ist, dass die Unangemessenheit nicht auf der Seite des Begriffs, sondern des Dinges liegt: es ist der Begriff, der bei Hegel in letzter Instanz „die schlechthin ihm angemessene Realisation“⁸¹ anstrebt und das Richtmaß der Wirklichkeit bildet, als die er sich darstellt. Dieser „Begriff“ darf dementsprechend nicht als mentale Gegenstandsrepräsentation missverstanden werden, die bei Nichtübereinstimmung mit ihrem Gegenstand verworfen und ersetzt wird. Das Verhältnis ist bei Hegel umgekehrt: Der Begriff ist das eigentlich Wirkliche, dem die „äußere“ Wirklichkeit angemessen oder unangemessen sein kann.

Anhand dieser Diskrepanz zwischen Begriff und Wirklichkeit kann auch das Verhältnis des Selbstseins und der scheiternden Wirklichkeit des Dinges erklärt werden. Das Selbstsein ist der sich selbst erhebende Anspruch der Dinge, d.h. der Versuch derselben, wirklich zu sein. Es bildet die Bedingung, die gegeben sein muss, damit überhaupt etwas als bestimmtes Ding bestehen kann. Da diese Bedingung aber aufgrund der Tatsache, dass die Dinge ihre Bestimmtheit auf konstitutive Weise von anderen Dingen erhalten, niemals erfüllt sein kann, gehen die Dinge an der Unmöglichkeit des Selbstseins zugrunde. So sind es die Dinge selbst, die an dem von ihnen erhobenen Anspruch scheitern, und deswegen Dinge „ohne Selbstsein“ (*niḥsvabhāvāḥ*) sind. Sie sind, mit dem hegelschen Ausdruck, ihrem Begriff als ihrem Sein-Sollen nicht angemessen.

Anhand dieser philosophischen Interpretation und der vorhergehenden historischen Skizze lässt sich die Idee des Selbstseins wie folgt synthetisieren. Das *svabhāva* ist ein Begriff, der aus dem Sarvāstivāda entlehnt wurde und der dort denjenigen Aspekt eines Dings (*dharma*) bezeichnet, der keinem Wandel un-

77 Vgl. HEGEL, W. G. F.: GW XX, S. 180: „Man hört nichts gewöhnlicher sagen, als daß der Begriff etwas *Abstractes* ist.“ Ebd., S. 181: „Was auch Begriffe, und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z.B. Mensch, Haus, Thier usf., sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen, – Abstractionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriffe abstrahiren.“

78 Ebd. S. 177.

79 Ebd. S. 180: „Das Absolut-Concrete ist der Geist (s. Anm. § 159), – der Begriff, insofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objectivität, die aber des Unterscheidens unerachtet die *seinige* bleibt, existiert.“

80 HEGEL, W. G. F.: GW XII, S. 84.

81 Ebd. S. 30.

terworfen ist, d.h. die subsistierende Wesenseinheit des Dings (die Einheit seiner Wesensmerkmale). Bei Nāgārjuna wird der Begriff mit einer parallelen Bedeutung, jedoch in einem umgekehrten Sinn verwendet: Er bezeichnet auch die subsistierende Wesenseinheit, jedoch nicht als gegebene, sondern als unmögliche. Das Ding ist durch das *svabhāva* als durch den Anspruch bestimmt, das, was es ist, auf subsistierende Weise zu sein. Dazu ist das Ding aber nicht in der Lage, da es durchgängig durch wesensäußere Faktoren bestimmt ist. Das *svabhāva* fungiert somit als Bezeichnung der Leerstelle im Ding, an der dieses Scheitert und durch deren Entfaltung es in die Leere übergeht.

Es ist damit ein erster Überblick über das Gefüge der Begriffe gewonnen, die im Zentrum von Nāgārjunas Theorie stehen und die Dynamik und Entfaltung der Abhängigkeit erklären: die vier Bedingungen, die Leere und das Selbstsein.

2. Die Doktrin der Leere in ihrem Gesamtzusammenhang

Aus der Analyse von Nāgārjunas philosophischer Methode auf der Grundlage der Lobpreisungsverse hat sich ergeben, dass die *Grundverse* auf einer Aufhebung der ordinären, durch einen Anfang bzw. ein Prinzip beherrschten Struktur des philosophischen Diskurses beruhen. Dadurch, dass die Abfolge der logischen Momente des Früheren und Späteren aufgebrochen ist, bestimmt sich Nāgārjunas Methode als ungebunden bzw. absolut. Sie hebt von keiner Vorannahme ab und läuft auf kein vorbestimmtes Ziel hinaus.

Die auf diesem Fundament durchgeführte Betrachtung der Abhängigkeit hat zur Erkenntnis geführt, dass die Dinge von sich aus auf etwas anderes verweisen und somit wesentlich durch einen Mangel an jeglicher eigenständigen Bestimmung charakterisiert sind. Die Verweisungsstruktur wurde im vorhergehenden Abschnitt, erstens, anhand einer Determinierung der vier Bedingungen näher charakterisiert. Das von den dieser Struktur angehörenden Dingen konstituierte Kontinuum der Abhängigkeit selbst wurde, zweitens, als „Leere“ identifiziert. Das, was an den Dingen „leer“ ist, hat sich, drittens, als ihr „Selbstsein“ herausgestellt, d.h. als das, was die Dinge unabhängig von anderen Dingen sind.

Im vorliegenden Abschnitt soll, im Anschluss an die nun durchlaufenen Etappen, die Frage gestellt werden, wie sich die Struktur und die Orientierung der Doktrin der Leere als Ganzes bewerten lassen. Nāgārjuna beansprucht eine absolute Methode – den „nicht-Standpunkt“, der zuletzt damit erklärt wurde, dass es die Dinge selbst sind, die, mit Hegels Begriff des Sollens gesprochen, ihre eigene Desartikulation vollziehen. Des Weiteren sieht er für seine Doktrin eine unendliche Tragweite vor, insofern die vier Arten der Bedingung das ganze Feld von möglicher Bestimmtheit abdecken sollen. Es handelt sich bei der

Doktrin der Leere also weder um eine Doktrin mit einem konkreten Lehrinhalt noch um eine anhand gewisser Vorannahmen aufgebauten Disziplin menschlicher Erkenntnis, sondern lediglich um das Offenbarwerden von Endlichkeit in ihrem Scheitern an Unendlichkeit. Wie lässt sich Nāgārjunas System demnach mit positiven Begriffen kennzeichnen?

Zur Beantwortung dieser Fragen kann ein 1968 von Linnart Mäll vorgeschlagener Begriff herangezogen werden, der erklärt, wie sich die Doktrin der Leere zur ordinären Erkenntnis verhält und welche strukturellen Eigenheiten sie in Abhebung von dieser Erkenntnis besitzt. Mälls Grundidee ist, dass Nāgārjuna eine Art der Depolarisierung des alltäglichen Wirklichkeitsverständnisses intendiert. Dieses Verständnis ist in der Annahme bestimmter Ordnungen und Dinge begründet. Wenn Nāgārjuna am Anfang seines Traktats die Grundordnung der zeitlichen Reihenfolge überhaupt aufbricht, zeigt er damit, dass er Annahmen solcher Art ganz verwirft. Es findet somit, von außen betrachtet, eine Auflösung des Alltagsdenkens in einer höheren Wahrheit statt, anhand der Erkenntnis, dass die Dinge leer sind und am Scheitern ihres Selbstseins zugrunde gehen.

Mit dieser Kennzeichnung sind, laut Mäll, die drei Grundmerkmale gegeben, die die sogenannte Lysiologie⁸² (von gr. λύω, auf-, los-, ablösen: Lehre der Loslösung) auszeichnen. Die Lysiologie ist ein Meta-Begriff⁸³, d.h. ein unterbestimmter, nicht an bestimmte Kulturen gebundener Begriff, der auf individuelle, kulturgebundene Interpretationen der Wirklichkeit zutreffen kann, ohne doch die Spezifitäten solcher Interpretationen anzunehmen. Er beschreibt demnach eher Strukturen als Inhalte.⁸⁴

Eine gegebene Lehre kann als Lysiologie bezeichnet werden, wenn sie eine durch drei Merkmale bestimmte Methode zur Befreiung der lysiologischen Person oder Kollektivität enthält: 1) die Beschreibung eines Anfangszustandes, 2) die Beschreibung eines zu erzielenden Endzustandes, 3) die Beschreibung des Weges, auf dem vom ersten zum zweiten Zustand übergegangen werden kann. In diesem Sinne ist z.B. die buddhistische Erlösungslehre insgesamt eine Lysio-

82 MÄLL, L.: *Studies in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and other essays*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2005, S. 17. Das Kapitel, in dem der Begriff der Lysiologie eingeführt wird („A Possible Approach Towards Understanding *Śūnyavāda*“), geht zurück auf einen 1968 in Frankreich veröffentlichten Artikel: MÄLL, L.: „Une approche possible du Sunyavada“, in: *Tel Quel* 32 (1968), S. 54–62.

83 Vgl. Ebd.

84 Der Begriff kann in die Nähe der „Soteriologie“ gerückt werden, die gewissermaßen auch eine Lehre der Loslösung darstellt. Jedoch stellt die Lösung im Sinne eines Heils (σωτηρία) schon einen besonderen Fall der reinen Loslösung dar (λύσις).

logie.⁸⁵ Sie geht vom Urzustand des an das weltliche Dasein gebundenen Menschen aus, und weist ihm, anhand einer besonderen Lebensführung oder Erkenntnis, den Weg zu einem Zustand der Loslösung.

Dies trifft nun auch auf Nāgārjunas Lehre zu, die von der Alltagswirklichkeit abhebt (von der Annahme, die Dingen existieren auf eigenständige Weise) und zur Gegebenheit der Leere hinführt. Die von Nāgārjuna vertretene Ansicht hat nun aber dies Besondere an sich, dass in ihr der Anfangs- und der Endzustand – da die Struktur der zeitlichen Ordnung keine Geltung hat – zusammenfallen.⁸⁶ Anfang und Ende sind im eigentlichen Sinn leer, d.h. es gibt kein Früheres und Späteres. Von Anfang an besteht nichts als Leere. Die Doktrin der Leere, die Mäll als „zerology“⁸⁷ bezeichnet, stellt somit einen Spezialfall der Lysiologie dar, in welchem sogar die Anfang-Weg-Ende-Struktur aufgelöst wird, so dass schlussendlich nichts als ein Übergang desselben zum selben, der Leere zur Leere, statthat.

Dieser Begriff einer übergangslosen Lysiologie kann somit auf eminente Weise als Bezeichnung für Nāgārjunas Lehre fungieren. Denn ihrem Begriff entsprechend ist die Lysiologie eine Lehre, die zur Überwindung der dem Eingangszustand gegebenen Beschränkungen führt. Bei Nāgārjuna gestaltet sich diese Überwindung als vollkommen, da der Eingangszustand ein „absoluter“ Zustand ist, der auf keinen bestimmten Gegenstandsbereich beschränkt ist, und von sich aus schon mit dem Endzustand, der vollkommenen Leere, identisch ist. Auch behauptet Nāgārjuna nicht die Wirklichkeit dieses Übergangs (wie anhand des Anfangs und des Folgenden dargestellt wurde), sondern beschreibt den Anfangszustand als Zustand, der niemals Wirklichkeit hatte. Nāgārjunas Lehre ist demnach das hervorragendste und radikalste Beispiel einer Lysiologie, verstanden als eine Lehre der vollkommenen Auflösung desselben in demselben.

Für die Bewertung der auf den vorhergehenden Seiten durchlaufenen Etappen bedeutet dies, dass nun der Standpunkt einer „absoluten Lysiologie“ erreicht ist, als einer Lehre, die von sich aus keine Prinzipien als theoretische Einrahmung besitzt, sondern die nur die Leere, deren Ausdruck sie ist, sich in der Auflösung individueller Gegebenheiten vollziehen lässt.

85 Vgl. ebd., S. 17ff.

86 Ebd. S. 21.

87 Ebd. S. 19.

3. Die weiteren Negationen im Lichte der Lysologie

Es ist nun möglich, auf den Ausgangstext der Lobpreisungsverse zurückzublicken, um zu erklären, wie die weiteren dort erwähnten Negationen auf das Kontinuum der Leere zu beziehen sind. So sollen nun, im Lichte der mittlerweile gewonnenen Erkenntnis über die Methode, die Grundbegriffe und die allgemeine Form von Nāgārjunas Doktrin, die weiteren Elemente der Lobpreisungsverse kurz nachvollzogen und in ihrer vorbereitenden Rolle für den weiteren Fortgang des Traktats expliziert werden.

Nāgārjuna behauptet, das Kontinuum der Abhängigkeit sei „ohne Abbruch“⁸⁸. Candrakīrti erklärt den Begriff des „Abbruchs“ als „Unterbrechung eines fortlaufenden Ablaufs“⁸⁹. Er lehnt sich mit dieser Definition an Bhāviveka an, der im Abbruch auch die Bedeutung einer unterbrochenen Kontinuität sieht.⁹⁰ Der Abbruch muss insbesondere von der „Vernichtung“ abgegrenzt werden, die ja den Anfang des Textes ausmacht. Während diese, laut Candrakīrti, das Zunichtwerden durch eine entgegengesetzte Bestimmung ausdrückt⁹¹ und sich somit konträr zum Aufkommen verhält, betrifft der „Abbruch“ eher den kontinuierlichen Aspekt der abhängigen Dinge. Wiederum ist die Tatsache dieser Kontinuität nicht so zu verstehen, als handele es sich bei ihr um ein Geschehen, das sich in der Zeit erstreckt und so in die Kategorien der Zeitlichkeit fällt. Um diese irrtümliche Annahme zu verhindern, präzisiert Candrakīrti, dass das Aufkommen in Abhängigkeit nicht „ewig“ (im Sinne von „zu allen Zeiten bestehend“⁹²) ist. Die Leere dehnt sich aber nicht in der Zeit aus, sondern ist der zeitlichen Struktur gänzlich enthoben.

Auch in mereologischer Hinsicht lässt sich keine positive Aussage über die Leere machen: „Nicht in einer Sache bestehend, nicht in vielen.“⁹³ Das Aufkommen in Abhängigkeit kann nicht als eine Totalität, deren Teile die einzelnen, in gegenseitiger Abhängigkeit aufgekommenen Dinge wären, angesehen werden, da dies dazu führen würde, dass den Teilen eine Wirklichkeit – eben als Teilen – beigemessen wird, die ihnen aufgrund der Abhängigkeit nicht zukommen kann. Auch als durchgängige Einheit lässt sich das Kontinuum der Abhän-

88 MMK, *maṅgalācaraṇam*: *anucchedam*.

89 PP 4.7: *prabandhavicchittir ity arthaḥ*.

90 Vgl. AMES: „Bhāviveka’s ‚Prajñāpradīpa‘“, S. 217.

91 Candrakīrti setzt die Vernichtung mit dem *kṣaṇabhāṅgaḥ* (PP 4.5) gleich, d.h. mit der in jedem Augenblick stattfindenden Vernichtung, die mit der grundsätzlichen Instabilität der Einzelbestimmungen im Netz ihrer gegenseitigen Abhängigkeit einhergeht.

92 PP 4.8: *śāsvato nityaḥ | sarvakāle sthānur ity arthaḥ*.

93 MMK *maṅgalācaraṇam*: *anekārtham anānārtham*.

gigkeit nicht ohne Widerspruch denken, da die Einheit von der Vollzähligkeit seiner Teile abhinge, so dass auf dieser höheren Ebene wiederum eine Abhängigkeitsrelation bestünde, die wiederum von der Leere betroffen wäre. Bhāviveka verneint in diesem Sinn, dass es in der Leere „Eines“ oder „Mannigfaltiges“ geben könne, d.h. dass es „keine Teile habe“, bzw. „Teile habe“.⁹⁴

An letzter Stelle behauptet Nāgārjuna hinsichtlich der Abhängigkeit, sie sei „ohne Kommen, ohne Gehen“⁹⁵. Diese doppelte Verneinung kann in Verbindung gebracht werden mit einem wirkmächtigen Sūtra des Mahāyāna-Buddhismus: dem *Sūtra der Vollkommenheit der Weisheit in achttausend Versen*⁹⁶, in dem es auf ähnliche Weise heißt: „Alle Dinge kommen nicht und gehen nicht.“⁹⁷ Das Kommen und Gehen kann interpretiert werden als die Bewegung im Gefüge der „Ursachen und Bedingungen“ (*hetupratyaya*), durch die eine jeweils in Betracht genommene Gegebenheit einmal als beginnend (kommend), einmal als abgeschlossen (gehend) wahrgenommen wird. Aufgrund der sich aus der Abhängigkeit ergebenden Leere sind Ursachen und Wirkungen aber in ihrer jeweiligen Eigenbedeutung inhaltlos: etwas kann nie im eigentlichen Sinn „kommend“ oder „gehend“ sein.

Am Ende dieser acht auf das Kontinuum der Abhängigkeit bezogenen Aussagen nimmt Nāgārjuna eine letzte, einer anderen Ebene angehörenden Bestimmung vor: Wenn das Kontinuum der Abhängigkeit als ursprüngliche und absolute Gegebenheit ins Bewusstsein eingegangen ist, dann bewirkt es, dass alle geistigen Konstrukte⁹⁸, die den Anschein des Selbstseins, dessen Unmöglichkeit nun nachgewiesen ist, an sich haben, zum Stillstand kommen (so ist der Ausdruck *prapañcopaśama*⁹⁹ zu verstehen), so dass an ihre Leere das unterschiedslose, durch die vorhergehenden Negationen umschriebene Kontinuum der Abhängigkeit treten kann. In dieser letzten Bestimmung ist der grammatische Bezugsgegenstand, das Aufkommen in Abhängigkeit (*pratītyasamutpādam*), nicht als das Kontinuum selbst zu verstehen, sondern, durch eine Art Syllepsis, als der Gegenstand der Verkündigung des Buddhas, dem der Lobpreisvers ja gewidmet ist.

Mit der Erklärung dieses letzten Elements kann die Analyse der Lobpreisverse abgeschlossen werden. Es ist nun ein erster Überblick über Nāgār-

94 Vgl. AMES.: „Bhāviveka’s ‚Prajñāpradīpa‘“, S. 217.

95 MMK, *maṅgalācāraṇam: anāgamam anirgamam*.

96 *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, ed. VAIDYA, P.L.: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra’s Commentary Called Āloka* (Buddhist Sanskrit Texts, Bd. 4), Darbhanga: Mithila Institute, 1960.

97 Ebd. S. 235.14: *sarvadharmā nāgacchanti, na gacchanti*,

98 Zum Ausdruck *prapañca* vgl. n°128.

99 MMK, *maṅgalācāraṇam*.

3. Die weiteren Negationen

junas System, seine Methode und die Grundbegriffe der Abhängigkeit, des Selbstseins und der Leere gewonnen.

Jedoch lässt dieser Überblick noch eine wichtige Frage offen. Wenn die Leere als Auflösung der Dinge im Kontinuum ihrer Abhängigkeit verstanden wird, wie drückt sich diese Auslösung dann in den Dingen selbst aus? Die in dieser Untersuchung aufgestellte These lautete, dass es die Dinge selbst sind, die sich im Netz ihrer Beziehungen auf Bedingungen und Ursachen auflösen. Diese These wurde bisher anhand der Artikulation der Abhängigkeit in der Relation zwischen den Dingen und in Bezug auf den Aspekt des Selbstseins an den Dingen untersucht. Was aber geschieht in den Dingen, wenn sie dieser Auflösung anheimfallen? Was sind die Strukturmoment, die sich in der Äußerung der Leere in den Dingen identifizieren lassen? Auf diese Fragen ist im Folgenden näher einzugehen.

III. Die Entfaltung. Die viergliedrige Wendung

1. Die Artikulation der Leere im „Vierkant“

Nāgārjuna hat, am Anfang seines Traktats und durch eine subtile Verknüpfung des formalen Aspektes des Texts mit dessen Gegenstand, eine Ebene der Betrachtung eröffnet, auf der jede zu erwartende Ordnung aufgehoben ist und allein das anfangs- und endlose Kontinuum der Leere sich durch seine auflösende Kraft gegenwärtig zeigt. Diese darauf aufbauende, form- und inhaltlose Doktrin wurde auf den vorhergehenden Seiten in ihrer allgemeinen Ausrichtung als „absolute Lysiologie“ bezeichnet.

Als neue Problematisierung wurde, im Anschluss an die Erörterung der Prinzipien der Lysiologie, die Frage aufgeworfen, wie die bisher nur äußerlich betrachtete Leere sich im Hinblick auf das Innere der Dinge äußert. Wie erwirkt sie im Dinginneren die Aufhebung des Selbstseins? Was sind die Strukturmomente der Dynamik, die diese Aufhebung antreibt?

Das erste Kapitel der *Grundverse*, zu dem nun überzugehen ist, eröffnet sich auf eine Nennung dieser Momente und auf eine Spezifizierung der Ordnung, in welcher die Momente eingebettet sind. Zur Beantwortung der Frage, wie sich die Leere im Innern der Dinge artikuliert, bietet es sich demnach an, die Interpretation von Nāgārjunas Traktat an dieser Stelle zu beginnen.

2. Die Dynamik der Auflösung im ersten Kapitel der *Grundverse*

2.1. Überblick über die Problemstellung

Nāgārjuna beginnt das erste Kapitel seiner Abhandlung mit einer Exposition der Grundmomente der Dynamik der Leere. Diese Exposition kann als formales Kondensat der Argumentation gelten, die die gesamte Abhandlung durchzieht, da die in ihr entfaltenen Momente sich, trotz der Anwendung auf verschiedene Begriffskontexte, auf eine gleichbleibende Weise zueinander verhalten. Es handelt sich demnach um eine Exposition von Nāgārjunas Grundgedanke überhaupt. Der erste Vers dieses Kapitels lautet:

III. Entfaltung

„Nicht aus sich, nicht aus Anderem, nicht aus beiden und nicht ohne Ursache aufgekommen, gibt es irgendwo irgendwelche Dinge.“¹⁰⁰

Für den westlichen Leser ist Nāgārjunas Verfahrensweise am Anfang seiner Abhandlung verwunderlich: Die Abhandlung beginnt mit der Konklusion, deren Prämissen aus dem Gegebenen nicht ersichtlich sind und deren Sinn – in Abwesenheit des Kontextes – nicht unmittelbar erleuchtet. Der einzige Anhaltspunkt, der es erlaubt, diesen Vers mit den vorhergehenden Lobpreisungsversen in Verbindung zu setzen, ist der Begriff „aufgekommen“, der an den davor gebrauchten Ausdruck „ohne Aufkommen“ angelehnt ist (*utpannā – anutpāda*). In beiden Fällen wird die Unmöglichkeit des Aufkommens ausgesprochen.

Bevor zu einem genauen Nachvollzug der Struktur dieses ersten Verses übergegangen werden kann, sollen zuerst kurz sein Inhalt und seine Form auf allgemeine und anschauliche Weise besprochen werden.

Das Passivsubjekt der Aussage sind die „Dinge“ bzw. „Seienden“ (*bhāva*). Die Hinzufügung „irgendwo irgendwelche“ dehnt das Bedeutungsfeld dieses Begriffs aus. Es geht schlechthin um alle Dinge, die für bereits wirklich gehalten, oder als möglich angenommen werden können. Es geht um alles, was *ist* und *sein kann*. Wie bereits im Kontext der vier Bedingungen gezeigt worden ist, schließt dies gleichermaßen „äußere“ wie „innergeistige“ Dinge ein.

Von diesem Subjekt – allen Dingen – wird verneint, dass es aufkommen kann:

- a. aus sich, d.h. selbstbegründet;
- b. aus anderem, d.h. fremdverursacht;
- c. aus den beiden Vorhergehenden zusammengenommen, d.h. durch Gegenteiliges verursacht;
- d. aus keinem von beiden, d.h. grundlos.

Es liegt damit eine viergliedrige Verneinung vor, die, der Reihenfolge der Komplizierung folgend, alle Möglichkeiten der Bestimmung eines einzelnen Dinges durchgeht und verwirft. Es handelt sich beim ersten Vers demnach um eine durchgängige Verneinung aller Möglichkeiten, dass ein Ding irgendwie zum Sein gelangen kann.

Formal betrachtet, und unter Abzug der Frage der Begründung, lässt sich diese Verneinung rekonstruieren als die Abfolge: 1. positive Bestimmung, 2. negative¹⁰¹ Bestimmung (Gegenteil der vorigen), 3. positive und negative Be-

100 MMK 1,1: *na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana.*

101 Der Begriff „negativ“ bedeutet hier nicht „nicht positiv“, sondern er drückt aus, dass die negative, zweite Position einen Inhalt hat, der sich konträr zum Inhalt der positiven, ersten Position verhält. Die zweite Position ist demnach einfachhin als das „Andere“ (der

stimmung (die ersten beiden zusammengenommen), 4. weder positive, noch negative Bestimmung (Ausschluss der beiden ersten).

Zur Bezeichnung dieser vierfachen Verneinung dient auf konventionelle Weise der Sanskritbegriff *catuṣkoṭi*, der jedoch nur schwer zu übersetzen ist und bei Nāgārjuna selbst nicht vorkommt.¹⁰² Der Ausdruck *koṭi* leitet sich von der Verbalwurzel *kuṭ* ab, die so viel wie „biegen“ oder „krümmen“¹⁰³ bedeutet. Daraus hat sich, für das Substantiv, die Bedeutung des Eckpunkts, d.h. des Extrems, des Äußersten und der Spitze ergeben. Das *catuṣkoṭi* kann somit wiedergegeben werden als „vier Krümmungen Habendes“, „viermal Gebogenes“, „Vierkant“. In der vorliegenden Übersetzung wird aus Gründen der Leserlichkeit „Vierkant“ verwendet.

Was der Inhalt des Vierkants und der übergreifende Sinn seiner Elemente sei, darüber besteht in der Forschung, obgleich die Ansätze einer Deutung vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – wie im nächsten Abschnitt zu zeigen sein wird – zahllos sind, keine Einigkeit. Es sind folgende Aspekte des Problems als Teilfragen hervorgegangen:

- Ist der Vierkant eine Sammlung von vier lose zusammenhängenden Einzelaussagen, oder eine systematische Einheit von aufeinander bezogenen Bestandteilen?
- Ist sein Sinn ausschließlich negativ?
- Untersteht er logischen Voraussetzungen?
- Lässt er sich anhand von logischen Symbolsprachen rekonstruieren?

Damit ersichtlich wird, welche Position in der vorliegenden Untersuchung vertreten wird, bietet es sich an, einen Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand und die Ansätze der Antworten auf die angeführten Fragen zumindest anzudeuten.

Begriff *parataḥ* wird noch in diesem Hinblick noch zu erklären sein) der ersten Position zu verstehen, das aber an sich ebenso positiv ist, wie diese.

102 RUEGG gibt als Beleg für den Begriff Prajñākaramatis Kommentar (*pañjikā*) zu Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra* an (Kap. 9, zu V. 2, ed. DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: *Prajñākaramati's commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva* (Bibliotheca Indica New Series, n° 1126/Fasciculus IV), Calcutta: Baptist Mission Press, 1905, S. 359.11f.; hier zitiert Prajñākaramati die von Ruegg nicht identifizierte Stelle: *catuṣkoṭivinirmuktaṃ tattvaṃ mādhyaṃikā viduḥ*, „Die *Mādhyaṃika* wissen, dass die Wirklichkeit frei von den vier *koṭi* ist“ vgl. RUEGG, S. D.: „The uses of the four positions of the ‚catuṣkoṭi‘ and the problem of the description of reality in Mahāyāna Buddhism“, in: *Journal of Indian Philosophy* 5 (1977), 1/2, S. 1–71, hier S. 3 Fußnote n°6), präzisiert aber nicht, ob es sich hierbei möglicherweise um den frühesten Beleg handelt.

103 BÖHTLINGK: *Sanskrit-Wörterbuch*, Bd. II, Kol. 311.

III. Entfaltung

2.2. Stand der Forschung

Der Stand der Forschung über den Vierkant seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts wurde in den 1970er Jahren durch einige maßgebliche Artikel synthetisiert. Es sind hier, aufgrund ihres systematischen Aufbaus und ihrer nuancierten Darlegungsweise, die Arbeiten von Gunaratne¹⁰⁴ (logischer Aufbau des Vierkants), Ruegg¹⁰⁵ (geschichtlicher Überblick), Wayman¹⁰⁶ (Versuch der Überwindung der früheren Standpunkte) und Westerhoff¹⁰⁷ (neuere Forschung) zu nennen. Im Folgenden soll vor allem auf die Artikel von Gunaratne zurückgegriffen werden, der die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Vierkants unter bestimmte Blickwinkel subsumiert.

Gunaratne folgend¹⁰⁸ lassen sich folgende Standpunkte identifizieren:

- Eine in der Frühzeit der Forschung, v.a. von Louis de la Vallée Poussin vertretene Interpretation des Vierkants, die diesem jede innere Kohärenz abspricht.¹⁰⁹ Poussin nennt den Vierkant ein „four-branched dilemma“ und behauptet, im Angesicht der Komplexität und den Implikationen der Struktur der Vierkants: „We are hopeless.“¹¹⁰ Es gehe, so Poussin, nicht darum, Form und Inhalt des Vierkants zu durchdringen, sondern darum, durch den Paradoxie des Gesamtgefüges zu einer Form der weisen Resignation geleitet zu werden. Da Poussin den Vierkant in Beziehung auf das *nirvāṇa* interpretiert, ergibt sich seiner Ansicht nach, dass das *nirvāṇa* gar nicht begrifflich zu erfassen ist.

- Eine historische Untersuchungsmethode, die den Vierkant auf die ersten impliziten Erwähnungen fundamentaler Denkgesetze in der indischen philosophischen Literatur bezieht und ihn als Fortführung dieser Tradition betrachtet. Ein Beispiel hierfür ist Baruas Untersuchung der indischen Logik in der vorbuddhistischen Zeit.¹¹¹ Barua ist der Ansicht, dass es in der nachvedischen Zeit schon ein Bewusstsein der Gesetze der Identität, des Wider-

104 GUNARATNE, R. D.: „The logical form of catuṣkoṭi. A new solution“, in: *Philosophy East and West* 30 (1980), 2, S. 211–239.

105 RUEGG: „four positions“, S. 1–71.

106 WAYMAN, A.: „Who understands the four alternatives of the Buddhist texts?“, in: *Philosophy East and West* 27 (1977), 1, S. 3–21.

107 WESTERHOFF, J.: „Nāgārjuna’s ‚catuṣkoṭi‘“, in: *Journal of Indian Philosophy* 34 (2006), 4, S. 367–395.

108 GUNARATNE: „Logical form“, S. 212.

109 DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: *The Way to Nirvāṇa. Six Lectures on Ancient Buddhism as a Doctrine of Salvation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1917, S. 111.

110 Ebd.

111 BARUA, B.: *A History of Pre-Buddhist Philosophy in India*, Calcutta: Calcutta University Press, 1921, S. 47f.

spruchs und der doppelten Negation gab, und dass ein solches Bewusstsein auch im Hintergrund des Vierkants gesehen werden muss. Der Zusammenhang der Einzelelemente wird dabei nicht besonders unterstrichen.

- Eine daran anknüpfende Methode, die unmittelbar im Text der *Grundverse* nach den grundlegenden Denkgesetzen sucht. Diese Methode wird von Robinson angewandt,¹¹² der in seinem 1957 erschienen Artikel zu Nāgārjunas Logik nicht nur Implikationen der Denkgesetze wie z.B. des Satzes der Identität in den *Grundversen* aufzufinden glaubt, sondern auch syllogistische Formen, logische Gesetze wie den modus tollens, usw. Robinson rekurriert auf die boolesche Symbolisierungssprache, um die Struktur der logischen Implikationen darzustellen. Er vertritt hinsichtlich des Vierkants letztendlich eine Kohärenzthese: der Vierkant „consists of four members in a relation of exclusive disjunction.“¹¹³

- Die darauf aufbauende Ansicht, dass dieser disjunktiv strukturierte Zusammenhang alle Möglichkeiten erschöpft: „the four alternatives present possibilities which are mutually exclusive and together exhaustive“¹¹⁴. Diese Interpretation findet sich bei Jayatilleke wieder, einem der wichtigsten indischen Philosophiehistoriker des 20. Jahrhundert. Jayatilleke hat in seiner wichtigen Monografie über die frühe buddhistische Epistemologie Elemente von Robinson übernommen, macht aber Halt vor dessen weitgehender Anwendung der aristotelischen Urteilsformen auf die Elemente des Vierkants, da bei Aristoteles das dritte und vierte Urteil (Verursachung durch Gegenteiliges, Aufkommen ohne Ursache) sich selbst ausschließen.¹¹⁵ Nichtsdestoweniger sieht auch Jayatilleke den Vierkant als kohärent strukturiertes und erschöpfendes Ganzes an.

- Gegen den Einsatz einer logischen Symbolsprache opponierende Positionen, bzw. Positionen, die die Exklusivität des logischen Aspekts des Vierkants in Frage stellen: Diese Positionen kamen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf. Gunaratne nennt als Beispiele Wayman und Chi. Wayman kritisiert die Einseitigkeit der früheren Deutungsversuche: Man habe den Vierkant auf ein bestimmtes Feld eingeschränkt und dadurch seine Po-

112 ROBINSON, R. H.: „Some logical aspects of Nāgārjuna’s System“, in: *Philosophy East and West* 6 (1957), 4, S. 291–308.

113 Ebd., S. 301.

114 JAYATILLEKE, K. N.: „The logic of four alternatives“, in: *Philosophy East and West* 17 (1967), 1/4, S. 69–83, hier S. 70.

115 Vgl. JAYATILLEKE, K. N.: *Early Buddhist Theories of Knowledge*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1963, S. 350f.

lyvalenz überdeckt.¹¹⁶ Es gebe verschiedene „Arten“ des Vierkants, unter denen die disjunktive zwar die grundlegendste darstelle; Exklusivität gäbe es aber nicht. Er identifiziert zwei weitere Arten des Vierkants, die er als „meditative exercise“ bezeichnet und die darauf abzielen „to establish the absolute by negating the notional activity of the mind“.¹¹⁷ – Chi¹¹⁸ vertritt ebenfalls die Ansicht, dass der Vierkant auf etwas Anderes als ein kohärentes logisches System hinausläuft: „The idea of *catuṣkoṭi* is just an extended version of the rejection of dogmatism (*drṣṭi*) in doctrine, and the rejection of establishing an independent thesis (*svatantra*) in logical reasoning.“¹¹⁹ Wenngleich Chi die Möglichkeit der logischen Übersetzung des Vierkants zulässt, sieht er dessen Sinn nicht an den Erfolg dieser Rekonstruktion gebunden.

Die vorhergehenden Standpunkte sind einige der wichtigsten, die bis 1980 vertreten worden sind. Einige neuere sind zu nennen, die von Gunaratne noch nicht berücksichtigt werden konnten, die aber an frühere Deutungsversuche anschließen:

- Die Synthese einiger früherer Forschungsergebnisse durch Westerhoff¹²⁰: Westerhoff urteilt über die Aspekte der Logik des Vierkants, die bereits diskutiert worden sind: „There is no agreement about whether the four alternatives are to be understood as quantified or unquantified propositions, whether any quantification is to be understood substitutionally or referentially, whether the Law of the Excluded holds for them, or whether they should be formalized in classical, intuitionist or paraconsistent logic.“¹²¹ Die hier von Westerhoff benannten Alternativen betreffen drei logische Ebenen: die Form (klassische Aussagenlogik oder Quantorenlogik?), die Implikationen (sind Denkgesetze vorausgesetzt?) und das Symbolisierungssystem (klassisch, usw.). Er schlägt zur Deutung des Vierkants erstens eine Symbolisierung in der klassischen Aussagenlogik vor, die auf zwei verschiedene Formen der Negation (nach den beiden traditionellen buddhistischen For-

116 WAYMAN, „four alternatives“, S. 17f. WAYMAN kritisiert die Ansätze derjenigen „who do not want to understand or are not confident of their ability to understand.“ Damit sind diejenigen Ansätze gemeint, die sich in Symbolisierungen verstricken ohne mehr den von Nāgārjuna intendierten, übergreifenden und prinzipiell einfachen Sinn vor Augen zu haben.

117 Ebd., S. 15.

118 CHI, R. S. Y.: „Topics on being and logical reasoning“, in: *Philosophy East and West* 24 (1974), 3, S. 239–300.

119 Ebd., S. 296.

120 WESTERHOFF: „Nāgārjuna’s *catuṣkoṭi*“, S. 365–397.

121 Ebd., S. 367.

2. Dynamik der Auflösung

men der „vollkommenen“ und der „impliziert-positiven“ Negation¹²²) zurückgreift. Weiterhin greift er das Konzept der „illocutionary negation“ auf, das schon vor ihm durch Matilal¹²³ auf den Vierkant appliziert worden war. Diesem Konzept zufolge wäre das vierte Urteil, das weder eine Bestimmung noch ihr Gegenteil zulässt, als Verneinung des Sprechaktes („Ich bejahe nicht, dass etwas oder sein Gegenteil der Fall ist“), und nicht als Verneinung der implizierten Attribute zu werten.¹²⁴

- Die in neuester Zeit eingeschlagene Richtung der parakonsistenten Logik: Priest und Garfield bezeichnen diese Logik auch als „Dialetheismus“¹²⁵. Der Dialetheismus ist die Ansicht, es könne zwei Wahrheitsebenen geben, so dass Widersprüche wie die im Vierkant implizierten nicht unmittelbar zum Einbruch der logischen Struktur des Gesamtgefüges führen. Als Unterart der parakonsistenten Logik führt Priest die „First Degree Entailment“-Logik an, die, statt mit zwei, mit vier Wahrheitswerten operiert (wahr, falsch, beides, keines) und so eine sachgerechtere Darstellung des Vierkants gewähren soll.¹²⁶

Die Vielfältigkeit dieser Standpunkte lässt ersehen, dass der Vierkant eines der problematischsten Elemente der Doktrin der Leere darstellt. Die anfangs genannten Fragen – nach der Kohärenz des Ganzen, dem negativer Sinn, den logischen Voraussetzungen, der Symbolsprache – wurden, je nach Epoche und kulturellem Hintergrund der Leser, positiv und negativ beantwortet. Als die umstrittensten Fragen erscheinen dabei die Implikation von Denkgesetzen, der übergreifend negative Sinn des Vierkants und die zu wählende Symbolsprache;

122 *Paryudāsa* und *prasajya*. Diese Formen der Negation sind Unterscheidungen, die die Weise betreffen, wie etwas von einem Gegenstand ausgesagt wird: entweder bezieht sich die Negation lediglich auf das Attribut der Proposition und impliziert das Zutreffen eines anderen Attributs („Die Tomate ist nicht blau“ bedeutet übertragen: „Die Tomate ist rot“), oder die Negation bezieht sich auf die gesamte Proposition und impliziert keine andere Proposition („Hunde können nicht fliegen“). Vgl. WESTERHOFF: „Nāgārjuna’s ,catuṣkoṭi’“, S. 368f.

123 Dieses Konzept geht auf J. R. SEARLE zurück und wird im Zusammenhang des Vierkants erklärt bei: MATILAL, B. K.: *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1986, S. 66f. Gegen diese Anwendung der „illocutionary negation“ spricht sich aus: WOOD, Th. E.: *Nāgārjunian Disputations. A Philosophical Journey through the Looking-Glass* (Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, Bd. 11), Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, S. 79–87.

124 Vgl. WESTERHOFF: „Nāgārjuna’s ,catuṣkoṭi’“, S. 379f.

125 GARFIELD; Priest: „limits of thought“, S. 2. Ferner auch: PRIEST, Gr.: „The logic of the *catuṣkoṭi*“, in: *Comparative Philosophy* 1 (2010), S. 24–51, hier S. 41.

126 PRIEST: „logic of the *catuṣkoṭi*“, S. 32.

III. Entfaltung

allein im Hinblick auf die Kohärenz des Ganzen lässt sich, wie sich den referierten Standpunkten entnehmen lässt, eine Tendenz zur Bejahung beobachten.

Die im Folgenden vorgeschlagene Deutung lehnt sich an einige Erkenntnisse an, die in den genannten Arbeiten gemacht worden sind. Rückverweise sollen dazu dienen, den gewählten Standpunkt zu begründen und gegen opponierende Ansichten zu verteidigen.

2.3. Historischer Abriss

Auf den vorhergehenden Seiten wurde ein kurzer Ausblick auf die in der gegenwärtigen Forschung vertretenen Standpunkte hinsichtlich des Wesens, des Inhalts und der Form des Vierkants geboten. Um zu verstehen, welche Merkmale des Vierkants den mit diesen Standpunkten verknüpften Vermutungen Anlass gegeben haben, ist es notwendig, einen kurzen Überblick über den Ursprung der viergliedrigen Negation zu geben.

Ähnlich wie der weiter oben besprochene Begriff der Leere weist auch der Vierkant zwei historische Eigenheiten auf: Er geht zurück auf den Pali-Kanon und entspringt nicht primär einer philosophischen Reflexion.

Jayatilleke hat in einem wegweisenden, 1967 erschienen Aufsatz den Zusammenhang zwischen den im Pāli-Kanon enthaltenen, an den Vierkant erinnernden Formulierungen und den *Grundversen* aufgearbeitet.¹²⁷ Er führt einige Stellen aus dem Suttapitāka an, an denen das vom Buddha benutzte Denkmuster strukturell und thematisch der Form des Vierkants entspricht, die sich im ersten Kapitel der Grundverse finden lässt. Zwei dieser Stellen seien hier als Beispiel genannt. In der *Längeren Sammlung*¹²⁸ spricht der Buddha die Vorstellungen über das Glück und das Leiden nach dem Tod im Sinne des brahmanischen Asketismus an und benennt die möglichen Ansichten zu dieser Frage. Das Selbst könnte, nach dem Tod, einfachhin glücklich sein, oder leidend, oder aber glücklich und leidend, oder auch weder glücklich noch leidend.¹²⁹ Formell betrachtet entsprechen diese Aussagen den am Anfang der *Grundverse* stehenden Urteilsformen:

- a. positives Moment (Glück);
- b. negatives Moment (Nicht-Glück);
- c. Zugleichsein von positivem und negativem Moment (Glück und Nicht-Glück);
- d. weder positives noch negatives Moment (nicht Glück und nicht Nicht-Glück).

127 Vgl. JAYATILLEKE: „four alternatives“, S. 70.

128 DN I, 31.

129 *Ekantasukhī, ekantaдукkhī, sukhadukkhī, adukkhamasukhī.*

Da der Buddha diese Lehrmeinungen gewissen Schulen zuschreibt und zu ihrer Überwindung aufruft, lässt sich in einem ersten Schritt festhalten, dass sich eine negative Interpretation des Vierkants zumindest einem „moralischen“ Sinn nach anbietet.

Ein weiteres Beispiel für die Begründung einer negativen Lesart findet sich in Buddhas Rede über die Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt.¹³⁰ Hier wird das vierte Urteil des Vierkants nicht explizit genannt, lässt sich aber aus der Ablehnung des Buddhas gegenüber den beiden möglichen Lehrmeinungen ableiten. Der Buddha schreibt an dieser Stelle den verschiedenen brahmanischen und asketischen Schulen die Ansichten zu, die Welt sei ewig, nicht ewig oder ewig und nicht ewig. Er lehnt alle Alternativen ab, weil sie auf Teilaspekten des Problems beruhen; ihre Anhänger sind nichts als „Verfechter von bloßen Meinungen“¹³¹.

Was nun ist der genaue Sinn dieser Verneinung von gemeinläufigen Lehrmeinungen? Impliziert die vierfache Verneinung wiederum eine andere, fünfte Lehrmeinung, oder verwirft der Buddha das gesamte Denkmuster, das den möglichen Ansichten zugrunde liegt?

Im Buddhismus werden die Abweisungen der philosophischen Ansichten durch den Buddha als „Ununterscheidbarkeiten“¹³² (Pali: *avyākatāni*) bezeichnet. Die beiden angeführten Beispiele über die Glücksempfindung nach dem Tod und die Endlichkeit der Welt stellen nur zwei der im zitierten Teil¹³³ der *langen Reden* enthaltenen Ununterscheidbarkeiten dar. Weitere ununterscheidbare Thesen betreffen die Ewigkeit der Welt, das Fortleben der Seele nach dem Tod, das Bestehen des Bewusstseins nach dem Tod, usw. Sämtliche Fragen dieser Art haben gemeinsam, dass in ihrem Fall alle Möglichkeiten einer Beantwortung ausscheiden und so die Beantwortung selbst ausgeschlossen ist. Die Ununterscheidbarkeiten drücken demnach nicht bloß die Rückweisung mancher Standpunkte und die Bevorzugung anderer dar, sondern der Buddha weist mit allen Antwortmöglichkeiten zusammen auch die Frage selbst zurück. Der Pāli-Terminus für eine solche Frage lautet „zurückzuweisende Frage“ (*pañho ṭhapanīyo*¹³⁴). Alle Ununterscheidbarkeiten beruhen auf Fragen, die keine Antwort zulassen, weil in ihnen selbst eine unüberbrückbare Diskrepanz zwischen

130 Vgl. DN I, 22f. Die Frage ist hier, ob die Welt endlich oder unendlich sei (*antānantam*).

131 Ebd. 24: *ditṭhiṭṭhānā*.

132 RIGOPOULOS, A.: „The *avyākatāni* and the *catuṣkoṭi* form in the Pāli Sutta Piṭaka“ (1. Teil), *East and West* 42 (1992), 2/4, S. 227–259, hier S. 228.

133 Das *Brahmajālasutta* im *Dīghanikāya*, DN I, 1–46.

134 JAYATILLEKE: *Theory of Knowledge*, S. 281. Erwähnt bei: RIGOPOULOS, A.: „The *avyākatāni* and the *catuṣkoṭi* form in the Pāli Sutta Piṭaka“ (2. Teil), *East and West* 43 (1993), 1/4, S. 115–140, hier S. 122.

III. Entfaltung

dem erfragten Gegenstand und dem, was der Fall sein kann, liegt. Die Frage, ob die Welt Anfang und Ende habe oder nicht, ist für sich selbst genommen unsinnig, weil die Bedingungen, unter denen sie eine Antwort in Aussicht stellt – dass der Gegenstand des Fragens strukturelle Ähnlichkeit habe mit der Frage, d.h. dass es ein Leben nach dem Tod gebe, das genug Ähnlichkeit mit dem hiesigen Leben aufweist, damit auf beide Leben der gleiche Begriff der Unendlichkeit bzw. Endlichkeit zutrifft – keine Antwort gegeben werden kann.

Vorläufig lässt sich demnach festhalten, dass der Vierkant die reine, abstrakte Form dieser ununterscheidbaren Fragen darstellt, als der Fragen, deren Beantwortung in einem ersten Schritt möglich, sich bei näherer Betrachtung aber durch die in den Fragen liegenden Voraussetzungen als unmöglich erweist. Insofern also jede Möglichkeit abgewiesen und keine fünfte vorgeschlagen wird, bietet sich eine negative Auslegung des Vierkants an.

Es soll nun, durch eine Übertragung dieser Struktur auf die Doktrin der Leere, gezeigt werden, wie Nāgārjuna den Vierkant des Pali-Kanons auf philosophische Weise reartikuliert, d.h. ihm eine Grundlage in der Wirklichkeit der Dinge gibt und ihn damit vom Anschein der Willkür befreit, der in der „einfachen“ Rückweisung aller Positionen durch den Buddha liegt.

2.4. Ein neuer Deutungsversuch: das Kohärenzmodell

Auf den vorhergehenden Seiten wurde ein Zweifaches versucht: erstens, die wichtigsten Forschungsansätze zu rekonstruieren, die bisher im Hinblick auf die Interpretation des Vierkants aufgestellt worden sind; zweitens, den kanonischen Hintergrund des Vierkants zu skizzieren, d.h. zu erörtern, wie er im *Suttapiṭaka* gebraucht wird.

So soll nun, ausgehend von diesen vorbereitenden Bemerkungen, eine neue Lesart des Vierkants entwickelt werden, die nicht auf einer schrittweisen Annäherung an das Problem beruht, sondern auf dem Versuch, die Momente des Vierkants in der Kohärenz ihrer Abfolge nachzuvollziehen. Diese Lesart beruht auf dem Prinzip, das schon im Zusammenhang des Selbstseins und der Leere formuliert wurde: Nämlich, dass die Artikulation der Leere durch die Auflösung des Selbstseins keine mentale Konstruktion sei, sondern, wie mit Hegel argumentiert wurde, die Bewegung der Dinge selbst. Demnach soll auch für den Vierkant nachgewiesen werden, dass er eine dingimmanente Dynamik ausdrückt und nicht bloß eine rhetorische Abweisung.

Den Ausgangspunkt bildet eine von Murti in seiner Monografie über die buddhistische „Philosophie der Mitte“ geäußerte Idee über die Abhängigkeit:

„Relativity or mutual dependence is a mark of the unreal. A Hegel would have welcomed this inherent dependence of things as the dialectical necessity of

2. Dynamik der Auflösung

Reason working through the opposites, differentiating and at once unifying them.¹³⁵

Murti hebt diese Analogie zwischen dem Begriff der Abhängigkeit und der „dialektischen Notwendigkeit“ bei Hegel im Kontext einer Analyse der „Dialektik“ in den *Grundversen* hervor. Die Analogie besteht darin, dass in der Doktrin der Leere die Abhängigkeit etwas ist, das den Dingen selbst innewohnt und ihre Unwirklichkeit begründet, so, wie bei Hegel die Vernunft in den Dingen selbst deren dialektische Beziehungen begründet. Murti suggeriert also, dass die Dialektik der Abhängigkeit die Bewegung der Dinge selbst ist, und nicht eine aus äußeren Voraussetzungen abgeleitete Theorie über diese Dinge.

Murtis Idee, auf Hegels Theorie der inhärent-dialektischen Bestimmung für die buddhistische Theorie der Abhängigkeit geltend zu machen, kann auch und insbesondere auf den Vierkant angewandt werden. Es ergäbe sich durch diese Anwendung die Möglichkeit, die vier Aussagen des Vierkants als inhärent-dialektische Momente einer Bewegung und den Zusammenhang dieser Aussagen als Einheit zu verstehen. Wie bestimmen sich in diesem Fall die Beziehungen der Aussagen zueinander? Und wie lässt sich das Beziehungs Ganze rekonstruieren? Dies soll im Folgenden dargestellt werden.

Es sei noch einmal der erste Vers der *Mittleren Verse* in seiner Gänze genannt:

„Nicht aus sich, nicht aus Anderem, nicht aus beiden und nicht ohne Ursache aufgekommen, gibt es irgendwo irgendwelche Dinge.“¹³⁶

Die erste der vier Verneinungen betrifft die Aussage, dass ein Ding sein eigener Grund sei. Der Begriff, der hier mit „Ding“ wiedergegeben wurde (*bhāva*), bedeutet eigentlich, wie schon für andere Stellen angemerkt wurde, „das, was ist“, „das Seiende“.

Um zu verstehen, wie es zu dieser Verneinung kommen kann, soll zuerst die Aussage, das, was ist, könne aus sich selbst heraus das sein, was es ist, für sich allein genommen und zergliedert werden.

Diese Aussage kann noch weiter vereinfacht werden. Sie drückt wesentlich dies aus, dass eine seiende Bestimmung – sie kann „A“ genannt werden – mit sich übereinstimmt, ohne auf etwas Anderes als sich selbst – als A – bezogen zu sein. Die Aussage, eine Bestimmung komme aus sich selbst hervor, kann, ihrem wesentlichen Gehalt nach, als $A=A$, als Satz der Identität, symbolisiert werden.

135 MURTI, T. R. V.: *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*, London: Allen & Unwin Ltd., 1960, S. 139.

136 MMK 1,1: *na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana*. S. oben n° 100.

Der erste Punkt, von dem die Dynamik des Vierkants abhebt, ist demnach die Identität von „A“.

Der von Murti erwähnte Hegel kommt auf das Problem der einfachen Identität in einem Abschnitt seiner *Differenzschrift* zu sprechen. In diesem Abschnitt, „Princip einer Philosophie in der Form eines absoluten Gegensatzes“¹³⁷ kritisiert Hegel die Versuche, die in der Philosophie gemacht worden sind, einen „Satz, der fürs Denken absolut sey“¹³⁸ aufzustellen, und denselben als Prinzip eines Systems mit absoluter Geltung anzusehen. Hegel thematisiert dabei den Satz der Identität, der, aufgrund seiner maximal einfachen Struktur, den Anschein einer selbstbegründeten Geltung erwecken kann. Hegel stellt dem entgegen fest, dass der Satz $A=A$ nur eine Form einer „Verstandes-Identität, der reinen Einheit d. h. einer solchen, worin von der Entgegensetzung abstrahirt ist“¹³⁹, hat und dass diese Entgegensetzung tatsächlich aber eine konstitutive Rolle für die Identität spielt.

Hegels Argument lässt sich dabei wie folgt formulieren. Es besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen der Struktur des Verstandes und derjenigen der Vernunft. Der Verstand ist das Organ des „Beschränkte[n] und Bedingte[n]“¹⁴⁰, das lediglich auf statische Bestimmungen, wie sie in einfachen Urteilen mit Subjekt-Prädikat-Entzweiung vorliegen, bezogen ist und über diese Entgegensetzungen nicht hinausgelangt. Für den Verstand ist keine „Begründung“ möglich, d.h. keine organisch-dynamische Synthese des Entgegengesetzten. Aus dem Blickwinkel des Verstandes, der bloß beschreibend vor den Tatsachen stehenbleibt, erscheint der Satz $A=A$, d.h. die Identität, selbstbegründet. Für den Verstand wäre in diesem Sinne auch die erste Aussage des Vierkants, das Seiende sei aus sich selbst heraus das, was es ist, gültig. Das Problem ist allerdings, dass bei dieser einfachen, äußerlichen Beschreibung der Identität „von aller Ungleichheit abstrahirt“¹⁴¹ wird, d.h. die Dynamik der Unterscheidung, die – wie noch auszuführen sein wird – in der Identität impliziert ist, wird außer Acht gelassen. Auf das Problem des Vierkants angewandt bedeutet dies, dass die Behauptung, eine Bestimmung könne als ihr eigener Grund angegeben werden, nur Gültigkeit hat, solange man von der Tatsache, dass in diesem Begründungsversuch eine Entzweiung enthalten ist, die nicht erklärt wird, abstrahiert.

Hegel setzt diesem Blickwinkel die Vernunft entgegen. Die Vernunft ist das Vermögen des „organische[n] Ganze[n] von Begriffen“¹⁴², als ein Vermögen, das

137 HEGEL, G. W. F.: GW IV, S. 23–27.

138 Ebd. S. 24.

139 Ebd. S. 25.

140 Ebd. S. 23.

141 Ebd. S. 25.

142 Ebd. S. 23.

2. Dynamik der Auflösung

die Bewegung der Begriffe in ihrer Beziehung aufeinander nachvollziehen und den Grund ihrer Bestimmung in dieser Bewegung freilegen kann. Die offengelegte Dynamik der Begriffe ist dabei nicht bloß als die Struktur der Vernunft selbst zu missverstehen, wozu eine falsche Auffassung des „Begriffs“ bzw. der Vernunft verleiten könnte. Bei Hegel kommt der Vernunft wie auch den Begriffen ontologische Geltung zu. Widerspruch und Einheit liegen nicht in der Vernunft als in einem bloßen Erkenntnisorgan, sondern in den Bestimmungen selbst, als dem, was der Vernunft untersteht. In diesem Sinne spricht auch Murti von der „inherent dependence“¹⁴³ der Dinge: die Abhängigkeit ist nicht eine Bewusstseinsprojektion auf die Dinge, sondern die Struktur der Dinge selbst.

Hegel führt nun weiter aus: die Vernunft

„postuliert auch das Setzen desjenigen, wovon in der reinen Gleichheit abstrahiert wurde, das Setzen des entgegengesetzten, der Ungleichheit; das eine A ist Subjekt, das andere Objekt, und der Ausdruck für ihre Differenz ist $A \text{ nicht} = A$, oder $A = B$.“¹⁴⁴

Auf der Ebene der Vernunft wird ersichtlich, dass im Satz $A=A$ durchaus keine einfache Identität vorliegt, sondern eine Entgegensetzung, die die Identität zur Erscheinung hat. Worin liegt diese Entgegensetzung? Sie liegt in der Notwendigkeit, dass das erste A vom zweiten A unterschieden werde, wenn überhaupt eine Identität behauptet werden soll. Die Identität ist die Einheit zweier Bestimmungen als einer Bestimmung mit sich selbst, welche Einheit sich nur dann verwirklichen kann, wenn die Identität die Differenz als Moment in sich aufnimmt und sich als Ergebnis derselben zeigt. Radikaler formuliert ließe sich sagen, dass die Identität die Differenz zum Prinzip, oder, mit Hegels Ausdruck, dass der Satz der Identität, wie auch der sich aus ihm ergebende „Satz der Differenz“ ($A \text{ nicht} = A$) beide „Sätze des Widerspruchs [sind,] nur im verkehrten Sinne“¹⁴⁵.

Schlussendlich lässt sich mit Hegel feststellen, dass auch die einfachste Bestimmung, von der gesetzt wird, sie stimme auf identische Weise mit sich selbst überein, d.h. sie sei durch ein reines Selbstverhältnis bestimmt, den Widerspruch als Negativität in sich hat, und dass in diesem Widerspruch ihr eigentlicher Grund liegt.

„A hat einen Grund, heißt, dem A kommt ein Seyn zu, das nicht ein Seyn des A ist, A ist ein Gesetzseyn, das nicht das Gesetzseyn des A ist; also $A \text{ nicht} = A$; $A = B$.

143 MURTI: *The Central Philosophy*, S. 139.

144 HEGEL: GW IV, S. 25.

145 Ebd. S. 25.

III. Entfaltung

[...] A = A enthält die Differenz des A als Subjekts und A als Objekts, zugleich mit der Identität, so wie A = B die Identität des A und B, mit der Differenz beyder.¹⁴⁶

Diese radikale Rückführung der Identität auf die Differenz lässt sich als direkter Kommentar zu der ersten Verneinung des Vierkants lesen: „nicht aus sich selbst“¹⁴⁷. Kein Ding ist das, was es ist, aus sich selbst, sondern jedes Selbstsein ist wesentlich auf die Differenz bezogen. Diese Beziehung ist, bei Hegel wie in den *Grundversen*, nicht als das Ergebnis der Applizierung eines imaginierten Denkmusters auf die Dinge der äußeren Welt aufzufassen, sondern als immanente Bestimmung des Seins selbst.

Auf diese Weise lässt sich demnach erklären, wie sich, ausgehend von der einfachen, inhaltslosen Bestimmung der Identität, die dynamische Negation derselben ergibt. Fasst man diese Negation als Verkehrung der Identität oder als „Deflexion“ derselben (d.h. als der Bruch in der Selbstbeziehung, der die Identität von ihrer Selbstübereinstimmung abkehren lässt), ergibt sich mit diesem letzteren Begriff auch eine mögliche Übersetzung des Wortes *koṭi*. Der Vierkant ließe sich demnach als die „Biegungen“ der vier Deflexionen deuten, die die Eingangsbestimmung auf vier Weisen von sich selbst divergieren lässt.

Anhand der zitierten Hegel-Stelle lässt sich weiterhin auch die zweite Position des Vierkants, die das Verhältnis einer Bestimmung zu ihrem Anderen beschreibt, ansatzweise erklären. Die in der Identität enthaltene Nicht-Übereinstimmung mit sich selbst wird von Hegel formal übersetzt: „A nicht = A; A = B“. In dieser Symbolisierung stellt das „nicht = A“ (oder einfachhin $\neg A$) bzw. „B“ das Andere dar, das in Nāgārjunas Vierkant die zweite zu negierende Position, „aus Anderem“¹⁴⁸, bildet. Dieses Andere ist, als das dem A entgegengesetzte $\neg A$, das auch einfachhin „B“ genannt werden kann, das Element, das die Identität des A begründet und erklärt. Mit anderen Worten: A ist A, wenn es vorläufig als Anderes gesetzt, und dieses Andere dann mit ihm identifiziert wurde. Für Hegel kulminiert der Widerspruch schlussendlich in der Zusammenführung von „Antithese“ und „Synthese“¹⁴⁹ (der Gegenüberstellung einer Bestimmung und ihres Anderen; der Identifizierung beider als dieselbe Bestimmung) durch die Vernunft, die die Momente des Widerspruchs eben als Momente einer Einheit begreift, die die Entzweiung dynamisch umfasst.

An der Grenze dieser Auffassung muss die Applizierung der hegelschen Methode auf das Problem der Bestimmung, wie es sich im Vierkant vorfinden lässt, aufgegeben werden, denn obgleich für Nāgārjuna wie für Hegel die Abhängig-

146 Ebd. S. 25f.

147 MMK 1,1: *na svat[ah]*.

148 MMK 1,1: *nāpi parat[ah]*.

149 HEGEL: GW IV, S. 24.

keit den Dingen selbst innewohnt, nimmt Nāgārjuna doch darüber hinaus keine synthetische Kraft an, die die widersprechenden Elemente der Identität und Differenz in einer höherstufigen Synthese zusammenfasst. Bei Nāgārjuna wäre keine Hinzunahme der „Vernunft“ im Hegelschen Sinne zulässig, so dass, inhaltlich gesprochen, hier der Scheidepunkt zwischen Hegel und Nāgārjuna festgemacht werden muss. – Doch obgleich dieser materielle Aspekt aufgegeben werden muss, kann doch in formaler Hinsicht eine Eigentümlichkeit der hegelischen Methode beibehalten werden, nämlich die dialektische Dynamik, die die Begriffe sich gemäß ihren inhärenten Prinzipien entwickeln lässt. Es kann also auch für die letzten beiden Positionen des Vierkants gefragt werden: auf welche Weise ergeben sie sich aus den vorigen Positionen?

Die Kommentare Bhāvivekas und Candrakīrtis stimmen darin überein, dass sie die Verneinungen des Vierkants nicht als Verneinungen interpretieren, die das Gegenteil des Verneinten implizieren.¹⁵⁰ Anders ausgedrückt: aus der Unmöglichkeit der ersten Position als der einfachen Identität, ergibt sich nicht das Sein der zweiten Position. Wäre dies der Fall, würde der Vierkant schon im zweiten Urteil, das Sein käme von einem anderen, zum Stillstand kommen. Wenngleich dies bei Hegel durch die Synthese der Vernunft gewissermaßen möglich ist, stellt sich das Problem bei Nāgārjuna anders dar.

Dass die gebrochene Identität auf ihre Negation als auf ihr Anderes verweist, kann nicht, wie Bhāviveka und Candrakīrti einmütig feststellen, die Form einer wirklichen Begründung haben. Aus welchem Grund ist dies nicht möglich? – Wenn es sich um ein Begründungsverhältnis handelte, d.h. wenn das Sein einer Identität durch die Negation derselben begründet würde, dann müsste die Negation ihrerseits als bereits identifizierbare Bestimmung subsistieren. Dass dies aber nicht der Fall sein kann, formuliert Nāgārjuna in einem Vers, der das Verhältnis von Leiden und Glück betrifft, als Frage: „Wenn das Leid nicht durch sich selbst [=erste Position des Vierkants, Anm. v. V.] bewirkt ist, wie könnte es

150 Bei Bhāviveka: AMES: „Bhāviveka’s ‚Prajñāpradīpa‘“, S. 221. Bhāviveka identifiziert die erste Verneinung als *prasajyapratīṣedha*, d.h. als vollkommene und nicht-implizierende Verneinung. Candrakīrti folgt ihm darin schweigend (PP 13.5: *prasajyapratīṣedhasya vivakṣitatvāt*, „da hier eine nicht-implizierende Negation zum Ausdruck kommen soll“). – In der vorliegenden Interpretation wird übrigens auch nicht behauptet, dass aus einer Negation (einer der vier Wendungen) eine positive Aussage folgt. Im vorgeschlagenen Kohärenzmodell bilden die Wendungen nicht jeweils das positive Gegenstück zur vorhergehenden, sondern eine Reformulierung derselben Negation auf einer höheren Ebene, so dass auf keiner Ebene eine positive Aussage impliziert wird. So soll keinem der beiden Kommentatoren widersprochen werden: der Sinn der Kohärenzmodells als Ganzen ist negativ und auch wenn sich die Negationen auf konsekutive Weise potenzieren, ist nirgends eine Negation gesetzt, die als Position aufgefasst werden könnte.

III. Entfaltung

da durch anderes [=zweite Position] bewirkt werden?“¹⁵¹ Der Gedanke ist dieser, dass das „Andere“ die auf es bezogene Identität nur begründen könnte, wenn es selbst Identität wäre. Das Andere unterliegt aber dadurch, dass es selbst Bestimmung ist, der gleichen Auflösungsdiagnostik, wie alle anderen Bestimmungen. Es bedürfte wiederum eines Anderen, Dritten, um das zweite Andere zu begründen. Dieser Begründungszirkel führt, da kein Element als konsistenter Grund ausgewiesen werden kann, zu nichts.

Das zweite Element des Vierkants scheitert somit auf die gleiche Weise, wie das erste. Es handelt sich bei ihm um eine gebrochene Bestimmung derselben Art, wie das erste Element. Die erste Bestimmung, als Identität, wurde negiert, und die daraus resultierende negative Identität wurde ebenso negiert.

Somit ergibt sich als dritte Position – wenn man die Begriffe ihrer eigenen Dynamik überlässt, ohne äußere Synthese – nicht etwa ein zweigliedriges Verhältnis der gegenseitigen Begründung, sondern der einfache, unauflösbare Widerspruch der beiden vorherigen gescheiterten Bestimmungen. Die dritte Position lautet demnach: „nicht aus beiden“¹⁵², oder, anders übersetzt: „nicht als Ergebnis aus der positiven und die negativen Bestimmungen“. Die beiden vorhergehenden Positionen ergaben, dass A nicht A und auch nicht $\neg A$ sein kann. Nun liegen beide als sich bedingende, und an diesem Bedingungsverhältnis scheiternde Elemente vor: A ist A und $\neg A$ (symbolisierbar als $A = A \wedge \neg A$). Ist es also möglich, dass A und sich gegenseitig begründen und als Ganzes die Möglichkeit der Identität stiften?

Die Annahme dieser Möglichkeit verlagert das Problem der Identifizierung einer Bestimmung auf zwei Bestimmungen, führt dabei aber zu eben demselben Problem. Um dieses Scheitern zu erklären und zu zeigen, dass zwei distinkte Bestimmungen von sich aus nicht mehr Wirklichkeit einschließen als eine einzige für sich genommen, greift Candrakīrti in seinem Kommentar zum bereits behandelten elften Kapitel ein in der Doktrin der Leere geläufiges Bild auf: die Hörner des Ochs.¹⁵³ Der Ochs hat zwei Hörner, die unabhängig voneinander gewachsen sind und fortbestehen. Von diesen Hörnern zu behaupten, sie begründeten sich gegenseitig, ist offenkundig absurd, weil sie jeweils an sich schon bestehen. Der Fehler besteht in diesem Fall darin, dass zwei von sich aus bestehenden Entitäten eine Wechselbeziehung zugeschrieben wird, obwohl die Entitäten in keinem Verhältnis zueinander stehen.

151 MMK 12,7: *svayaṃ kṛtasyāprasiddher duḥkhaṃ parakṛtaṃ kutah.*

152 MMK 1,1: *na dvābhyāṃ.*

153 PP 224.4: *na hi sahabhūtayoh savyetaragoṣṭhāyoraṇyonyahetukatā dṛṣṭ[ā].* „Es ist offensichtlich, dass das linke und das rechte Horn, obwohl sie gleichzeitig existieren, nicht Ursache des jeweils anderen sind.“

Überträgt man diesen Irrtum wiederum auf das Problem der positiven und negativen Bestimmung, ergibt sich folgender Widerspruch. Wenn man davon ausgeht, dass die Identität von A auf dieselbe Weise von $\neg A$ begründet wird, wie letztere von A, dann muss man jedem Element einzeln in der jeweiligen Hinsicht der Begründung einen ontologisch ausreichend stabilen Status zuschreiben, um das jeweils andere Element in dessen eigener Begründungsbedürftigkeit tragen zu können. Nāgārjuna bemerkt nun, dass mit dieser Zuschreibung sogleich jede Möglichkeit einer Kausalrelation verschwindet: Denn hat ein Element den ontologischen Status seiner Eigenständigkeit erreicht, dann bedarf es nicht mehr der Begründung durch das Andere, welches sich dann ebenso jeder Begründung entschlägt. Das Prinzip des Widerspruchs ist also dieses, dass, mit der Annahme, eine Bestimmung sei ausreichend stabil, um eine andere Bestimmung in deren eigenem Sein zu fundieren, sie selbst so in ihrem Sein fundiert sein muss, dass sie keiner Begründung mehr bedarf. Dieses Prinzip ist mit dem Bild der Ochshörner ausgedrückt: Wenn beide Hörner als eigenständige Entitäten subsistieren, dann sind sie eben nur dies – selbstbezogene Gegenstände –, und nicht in einem Begründungsverhältnis zueinanderstehende Glieder.

Davon auszugehen, dass A sich in der Beziehung zu $\neg A$, in gegenseitiger gleichzeitiger Begründung, erhalten könne, verlagert das Problem der Seinsermangelung von A auf zwei distinkte Elemente, läuft aber auf den gleichen Begründungszirkel hinaus. A und $\neg A$ ermangeln jedes Seins; und wenn von ihnen ausgesagt wird, sie begründeten sich gegenseitig, ist damit das unabhängige Zugleichsein beider gesetzt.

A und $\neg A$ sind demnach zwei in ihrer Leere gleichgültig nebeneinander bestehende Bestimmungen, deren Zusammenschluss die ersten beiden Positionen des Vierkants rekapituliert, über deren Widersprüchlichkeit aber nicht hinausführt. Was sich ergeben hat, ist, dass von A und $\neg A$ weder ein Zusammensein noch ein jeweils getrenntes Einzelsein erdenklich sind. „A und $\neg A$ “ ist, aufgrund dessen, was sich aus der Konstitution seiner Elemente und der Möglichkeit ihrer Beziehung aufeinander ergibt, unmöglich. Somit ergibt sich die dritte Position des Vierkants als die Verneinung, dass A und $\neg A$ seien. Kein Ding kann zugleich aus sich selbst und aus Anderem hervorgehen.

Die letzte Position nimmt den Inhalt der vorherigen auf, gemäß dem, was sich aus den Begriffen selbst ergeben hat. A und $\neg A$ wurden einzeln und zusammengenommen verworfen: es ist also nicht der Fall, dass eines von beiden oder beide zusammen Bestand haben. Somit bliebe als einzige Möglichkeit der Identität deren Hervorgehen aus der Nichtsetzung aller vorherigen Positionen, d.h. das „grundlose“¹⁵⁴ Subsistieren der Identität.

154 MMK 1,1: *ahetutah*, „ohne Ursache“.

Es ist offensichtlich, dass mit dieser vierten Position eigentlich keine neue Position, sondern nur die aufhebende Zusammenfassung der gesamten dialektischen Entwicklung erreicht ist. Es fällt insbesondere auf, dass das Wort „grundlos“ bzw. „ohne Ursache“ in gewisser Hinsicht zu der Anfangsbestimmung A zurückkehrt. Ausgegangen wurde nämlich von einer einfachen Bestimmung, deren Selbstübereinstimmung in ihrem Anspruch, ohne Beziehung auf etwas Anderes als die Identität selbst Wirklichkeit zu haben, überprüft werden sollte. Der Unterschied zwischen dem A der Anfangsposition und dem A der Endposition ist lediglich dieser, dass letzteres nicht einmal sich selbst zum Grund hat, sondern gewissermaßen auf nichts steht.

Dass nun auch die Annahme, das A könne aus gar nichts hervorgehen, d.h. weder die positive, noch die negative Bestimmung treffen zu, verworfen werden muss, erklärt Nāgārjuna in einem dem Feuer und dem Feuerholz gewidmeten Kapitel: „[Das Feuer, das keine Ursache hätte,] würde ewiglich brennen, es gäbe für sein Aufleuchten keine Ursache.“¹⁵⁵ Der Angriffspunkt ist dieser, dass, wenn eine Bestimmung aufkommen könnte, ohne dass dieses Aufkommen einen Grund hätte, die Bestimmung ohne Veränderung in der sie umgebenden Welt spontan aufkäme, d.h. weder durch sich selbst, noch durch etwas Anderes sollicitiert. Sie würde damit in einem absoluten Sinn existieren, nämlich als grundlos und, da nichts diese Existenz bedingen würde, unzerstörbar.

Die Unmöglichkeit dieser Ansicht ist so weitreichend, dass sie, wenn sie bis zu ihrem Extrem getrieben wird, eigentlich nicht einmal denkbar ist. Bezögen Bestimmungen ihr Sein weder aus sich noch aus Anderem, stünden sie schlechthin in keinem Verhältnis zueinander. Ohne Verhältnis bestände wiederum keine Möglichkeit, zu vergleichen und zu unterscheiden, weil diese Operationen voraussetzen, dass in einer in Betracht genommenen Menge von Gegenständen Gemeinsames und Trennendes besteht. Wo dies nicht gegeben ist, liegt Ununterscheidbares vor; und da das Ununterscheidbare nicht einmal seiner Möglichkeit nach gedacht werden kann, könnte es auch nicht als Gegenargument zu Nāgārjunas Gedanken formuliert werden.

Es scheidet somit auch letzte der vier Möglichkeiten der Begründung der Bestimmung aus, deren Verneinung die letzte Position des Vierkants bildet: „auch nicht ohne Ursache“¹⁵⁶. Es scheidet weiterhin mit dieser Annahme das gesamte Gefüge aller möglichen Begründungszusammenhänge aus, die hinsichtlich der Anfangsbestimmung A angenommen werden können.

155 MMK 10,2: *nityapradīpta eva syād apradīpanahetukah.*

156 MMK 1,1: *nāpy ahetutaḥ.*

2.5. Der Sinn des Kohärenzmodells im Kontext der Doktrin der Leere

Es stellt sich nun, angesichts der zurückgelegten dialektischen Weges, die Frage, wie sich die Anfangs- zur Endbestimmung verhält, bzw. wie das Gesamtgefüge des Vierkants als solches überhaupt zu interpretieren ist.

Das Gefüge des Vierkants wurde nun anhand eines dynamischen Deutungsmusters rekonstruiert, das „Kohärenzmodell“ genannt worden ist. Dieses Modell fußt in der von Hegel geäußerten Idee, dass sich Bestimmungen auf inhärente Weise dialektisch zueinander verhalten und ihr Wesen in der Entfaltung dieser Dialektik annehmen. Übertragen auf die Frage der Möglichkeit der Bestimmung im Rahmen der Abhängigkeit, die Nāgārjuna zu Anfang seiner Abhandlung bespricht, hat sich die Möglichkeit ergeben, den Vierkant als die Entfaltung der immanenten dynamischen Widersprüchlichkeit der objektiven Bestimmtheit zu deuten. Das Kohärenzmodell erlaubt so die Beantwortung der zu Anfang gestellten Fragen der Kohärenz, der Symbolisierbarkeit, der Negativität und der logischen Voraussetzungen des Vierkants:

- Mit der neueren Forschung kann, ohne dem Text der *Grundverse* Gewalt anzutun, von einem durchgehenden Zusammenhang der Elemente des Vierkants ausgegangen werden (vgl. Robinson, Gunaratne, Garfield¹⁵⁷). Dieser Zusammenhang ist nicht so zu verstehen, als bringe ein Glied das jeweils nächste hervor, da diese Hervorbringungsrelation von den Kommentatoren des Textes selbst ausgeschlossen wird.

- Über die Symbolisierung ist zu sagen, dass sie, wenn der Vierkant rein formal (d.h. unter Ausschluss eines bestimmten Inhalts) betrachtet wird, keineswegs ganz verworfen werden kann. Die neueren Versuche (z.B. Priest¹⁵⁸) beweisen, dass diese Symbolisierung auch im Rahmen der neueren Formen der Logik, wie z.B. der parakonsistenten Logik, formuliert werden kann. Jedoch ist andererseits auch festzuhalten, dass sich bisher noch keine Symbolisierung als hinreichend und erschöpfend herausgestellt hat.

- Der Vierkant hat keine „negative“ Bedeutung im Sinne einer Verneinung, die im binären Schema von Verneinung und Bejahung verbleibt, jedoch eine lysologisch-negative, nämlich als zur Transzendenz hinführende Auflösungsdynamik, die sich nicht mehr auf die niedrigstufigeren Bestimmungen des Positiven und Negativen reduzieren lässt.

- Die Frage, ob logische Gesetze impliziert sind, stellt sich bei Nāgārjuna auf dieselbe Weise wie bei Hegel: es handelt sich um eine zweitrangige Frage, weil, auch wenn es solche Implikationen gibt, ihre Rechtfertigung oder Überwindung Teil ihres dynamischen Nachvollzuges ist. In diesem Fall sind

157 S. weiter oben, Stand der Forschung.

158 PRIEST: „logic of the *catuskoṭi*“.

sie aber nicht als „Voraussetzungen“ zu denken, die vor dem betrachteten Gegenstand selbst gegeben sein müssen. Vielmehr ergeben sie sich aus diesem Gegenstand (im Fall des Vierkants: aus dem Begriff der Bestimmung selbst).

Zusammengefasst lässt sich sagen: Die vierfache Deflexion läuft hinaus auf einen Ausschluss aller Möglichkeiten der Begründung der Bestimmtheit. Das zu Anfang als Statthalter jeder möglichen Bestimmung angenommene A wird somit nicht „negiert“, sondern seiner eigenen Möglichkeit enthoben, so dass es den vom Bruch der Identität ausgehenden Zirkel aufbricht und zu A' wird, d.h. dem A der transzendenten – die ursprüngliche endliche Bestimmung übersteigenden – Ebene. Es liegt somit eine leere Identität als Instanz der Artikulation der Leere vor.

3. Der Vierkant als lysiologicalsches Instrument

Der Sinn des Vierkants ist das Hinführen von jeder möglichen Bestimmung zu der transzendenten Ebene, auf der diese Bestimmung jeweils ihren Inhalt verliert. Der „Stoff“ dieser Hinführung ist die Abhängigkeit, die den Vierkant innerlich strukturiert. Ihr Endpunkt ist die Leere als das vollkommen Bestimmungslose. Der Vierkant insgesamt ist die Darstellung der allgemeinen Struktur der in dieser Hinführung enthaltenen Dynamik.

Schon im vorhergehenden Kapitel der Untersuchung wurde, als es um die Frage des argumentativen Zirkels ging, mit Hegel für ein metaphysisches Verständnis von Nāgārjunas Doktrin argumentiert. Das *svabhāva* wurde, diesem Standpunkt entsprechend, als Anspruch der Dinge selbst interpretiert, nämlich als ihr „Sollen“ in der Gestalt einer Identität, die sie, aufgrund der Unmöglichkeit der Identität unter der Bedingung der Abhängigkeit, nicht aufrechterhalten können. Sie gingen so in der Leere auf. Diese Bewegung der Dinge von der Alltagswelt hin zur Leere wurde, gemäß ihrer Formulierung durch Nāgārjuna, als absolute Lysiologie bezeichnet.

Der Vierkant wurde aus demselben Blickwinkel interpretiert. Insofern er die innere Bewegung der Dinge selbst abbildet, ist er ein Element der Metaphysik, d.h. eine strukturelle Konstante oder Gegebenheit, die die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit betrifft. Er ist also kein logisches Konstrukt oder ein sprachkritisches Instrument, sondern ein Element der Metaphysik im ursprünglichen Sinn.

Im nachfolgenden Teil wird die Dynamik der Leere, die nun im Hinblick auf das Innere der Dinge analysiert wurde, in ihrem Bezug auf die endliche Wirklichkeit insgesamt zu bewerten sein. Die Welt und alle Dinge sind leer – aber

3. Der Vierkant als lysiolgisches Instrument

wie verhalten sich die Welt und die Leere zueinander? Existiert einfachhin keine Welt? Was sind leere Identitäten: „nichts“ oder „etwas“?

IV. Die zwei Reiche der Wahrheit

1. Überblick über die erarbeiteten Systemelemente

Auf den vorhergehenden Seiten wurde versucht, die Grundbegriffe und Strukturmomente der Doktrin der Leere im Rückgriff auf Nāgārjunas *Grundverse* systematisch nachzuvollziehen.

Zu Beginn wurde, anhand des Problems des Anfangs, gezeigt, dass die Doktrin der Leere von „nichts“ abhebt, und sich so, in der Abwesenheit jeglicher Voraussetzungen, selbst zu einem absoluten Standpunkt konstituiert. Von diesem Standpunkt aus erschien die Zersetzung des Selbstseins in den Dingen – d.h. desjenigen, was die Dinge an sich selbst sind – als von den Dingen selbst ausgehende Dynamik. Die Rekonstruktion dieser Dynamik wurde anschließend auf der Grundlage der vier Deflexionen des Vierkants vollzogen. Am Ende dieser Rekonstruktion hat sich die transzendente Ebene der absoluten Leere ergeben, auf welcher nur noch die unaussprechliche Tatsache der Unmöglichkeit alles Seins besteht.

Es bahnt sich, angesichts dieser transzenten Ebene, nun jedoch die am Ende des vorigen Kapitels angekündigte, neue Frage an. Nāgārjunas Lehre wurde bisher mit konventionellen Ausdrücken wie „System“, „Lehre“ und „Doktrin“ bezeichnet. Diese Ausdrücke treffen nur auf eingeschränkte Weise zu, insofern Nāgārjuna kein philosophisches Grundprinzip kennt und auch keine bestimmten, aufeinander aufbauenden Thesen vertritt. Sein lysiolgisches „System“ ist eher durch eine Dynamik der Auflösung als des Zusammenhalts charakterisiert. So drängt sich die Frage auf, ob die Idee der Leere, ohne Rekurs auf ein Prinzip des systematischen Aufbaus, überhaupt sinnvoll artikuliert werden kann. Wenn dieser Idee kein Gegenstand entspricht bzw. wenn sie keine überprüfbare Aussage zulässt, wie ist dann über ihr Zutreffen zu urteilen?

Als Kernproblem kristallisiert sich aus diesen Fragen der Begriff der Wahrheit heraus. Denn dort, wo es keine Gegenstände und keine Verifikation geben kann, kann es auch keine wahrheitsfähigen Aussagen geben. Die Frage stellt sich also: Wenn die Dinge leer sind, wie lässt sich dann überhaupt sinnvoll und wahr von ihnen sprechen? Wenn von der endlichen Welt nichts gegen den absoluten Charakter der Leere standhält, zerfällt dann nicht jede Betrachtungsmöglichkeit

dieser Welt? Ist nicht sogar Nāgārjunas eigene Lehre noch zu bestimmt, um die Leere überhaupt artikulieren zu können?

Im Folgenden soll untersucht werden, wie Nāgārjuna selbst mit der Diskrepanz zwischen der nun erreichten transzendenten Ebene der Leere und seiner eigenen Formulierung des Weges, der zur Leere geführt hat, bzw. mit der Diskrepanz zwischen der Unendlichkeit der Leere und der Endlichkeit der Welt überhaupt, umgeht.

2. Die Wahrheit der Leere und die Wahrheit der Welt

Nāgārjunas Doktrin findet ihren Abschluss nicht in einer Theorie der objektiven Wirklichkeit, die, gegenüber der Leere, in einer deskriptiven Position verbleibt und in dieser Position gegenstandsbezogene Urteile über die Leere formuliert. Wäre dem so, gäbe es in Nāgārjunas Lehre doch eine Wahrheit, da die Leere als Bezugsobjekt dienen könnte. Dies würde wiederum dazu führen, dass eine Ausnahme des Prinzips der umfassenden Leere gemacht werden müsste – die Leere müsste als Gegenstand betrachtet werden, so dass doch nicht alles leer wäre: Die Leere selbst wäre es nicht. Die Leere kann also nicht der „Gegenstand“ der Doktrin der Leere sein.¹⁵⁹

159 Diese Rekonstruktion wird ausschließlich für Nāgārjunas Standpunkt geltend gemacht. Dies ist zu präzisieren, weil aus der tibetischen Rezeption des indischen Mādhyamika zwei Strömungen hervorgegangen sind, vor deren Hintergrund die These der nicht-Gegenständlichkeit der Leere problematisiert werden kann. Diese Problematisierung soll hier aber aus zwei Gründen nur angedeutet werden: 1. zu ihrer Vertiefung müssen umfangreichere Prämissen erarbeitet sein, die den Rahmen der vorliegenden Untersuchung überschreiten (die Debatte, ob die Unterscheidung der Strömungen „invented‘ by Tibetans“ wurde (BRUNNHÖLZL, K.: *Prajñāpāramitā, Indian „ghzan stong pas“, and the Beginning of Tibetan ghzan stong* (Wieder Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 74), Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, 2011, S. 9) oder bereits in den indischen Quellen vorgebildet war, hält noch an (vgl. ebd.)); 2. die Yogācāra-Geisteslehre, die erst im nächsten Teil darzulegen ist, muss schon ganz erarbeitet sein, damit erhellt, wie in der tibetischen Rezeption beider Schulen einzelne Systemelemente in einer höheren, eigenständigen Einheit zusammengefloßen sind. – Die zwei tibetischen Strömungen stützen sich auf eine Begriffsdistinktion zwischen zwei Formen der Leere (MATHES, Kl.-D.: „The ghzan stong model of reality. Some more material on its origin, transmission, and interpretation“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 34 (2011), 1-2, S. 187–223, hier S. 287): „The main issue at stake was whether or not one needs to distinguish two modes of emptiness: being ‘empty of an own-being’ (Tib. *rang stong*), and being ‘empty of other’ (Tib. *ghzan stong*).“ Der Unterschied ist, dass die Leere im Sinne von *rang stong* die Abwesenheit von Selbstsein

Die Frage stellt sich demzufolge, ob die Doktrin der allumfassenden Leere nicht doch bloß ein Scheingebilde sei, bei dessen näherer Untersuchung eine fundamentale Inkonsistenz zutage tritt, die jeden Anspruch auf philosophische Wahrheit untergräbt. Kann es über die Leere sinnvolle Aussagen geben, wenn jede sinnvolle Aussage prinzipiell zum Scheitern verurteilt ist?

Im 24. Kapitel der *Mittleren Verse* spricht Nāgārjuna, zum Abschluss seiner eigenen Doktrin, eine Theorie an, die man als die Theorie der „zwei Wahrheiten“ (*satyadvaya*) bezeichnet:

„Die Buddhas haben hinsichtlich des Gesetzes zwei Wahrheiten gelehrt: die verhüllte Wahrheit der Welt und die Wahrheit im Sinne der höchsten Wirklichkeit.“¹⁶⁰

Diese Unterscheidung nimmt in der Doktrin der Leere eine zentrale Stellung ein. Sie konstituiert die Grundlage zur Erklärung der Möglichkeit, die Tatsache

(*svabhāva*) und darüber hinaus keine Wirklichkeit an sich bezeichnet; die Leere im Sinne von *gzhan stong* bezeichnet hingegen „a remainder empty of something else“ und eine „ultimate reality“, die selbst „being beyond dependent origination“ (BRUNNHÖLZL: *Prajñāpāramitā*, S. 195f.) liegt. In der *gzhan stong*-Auffassung erscheint die Leere somit als absolute Wirklichkeit, die, anders als in diesem Abschnitt erklärt, durchaus als „Gegenstand“ gedacht werden kann. Der autoritative Text für diese Interpretation wird im sogenannten Maitreya-Kapitel des „revised *Pañcaviṃśatisāhasrikaprajñāpāramitā-sūtra*“ (BRUNNHÖLZL: *Prajñāpāramitā*, S. 19) gesehen, in dem die *pariṇiṣpanna*-Form des Selbstseins – die im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung besprochen wird (S. 155ff.) – als wirklich seiend bezeichnet wird (vgl. BRUNNHÖLZL: *Prajñāpāramitā*, S. 20). In der tibetischen Literatur ist für diesen Standpunkt *Dol po pa* maßgeblich; vgl. für die Unterscheidung der beiden Formen der Leere bei ihm: HOPKINS, J. (Übers.); VOSE, K. (Hrsg.): *Mountain Doctrine. Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha Matrix*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2006, S. 12–18. Vgl. zur Herausbildung der *gzhan stong*-Schule: BUCHARDI, A.: „A look at the diversity of the *gzhan stong* tradition“, in: *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 3 (2007), S. 1–24; zur Rolle des Selbstbewusstseins (*svasaṃvedana*) darin: WILLIAMS, P.: *The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence*, Surrey: Curzon Press, 1998, und dazu: KAPSTEIN, M. T.: „We are all *gzhan stong pas*. Reflections on *The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence* by Paul Williams“, in: *Journal of Buddhist Ethics* 7 (2000), S. 105–125; Tāranāthas Schrift zum *gzhan stong*: Tāranātha; HOPKINS, J. (Übers.): *The Essence of Other-Emptiness*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2007. – Für die vorliegende Untersuchung soll diese Unterscheidung aber nur insofern zurückbehalten werden, als sie einen historisch belegbaren Weg von Nāgārjuna zum Yogācāra bzw. einem buddhistischen Geistbegriff vorzeichnet. Der Fokus wird nachfolgend weiterhin auf Nāgārjunas *Grundversen* bzw. Vasubandhus *Dreißig Versen* liegen.

160 MMK 24,8: *dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharmadeśanā | lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ*.

der Leere in der Gestalt einer zusammenhängenden Doktrin zu formulieren, ohne sie aus dem Rahmen auszuschließen, den sie selbst für alle Bestimmungen festlegt. Wie die Möglichkeit des gleichzeitigen Bestehens der Leere und der verschwindenden Bestimmungen gedacht werden kann, soll im Folgenden kurz dargestellt werden. Dieser Darstellung soll ein kurzer Überblick über die Forschungslage vorausgeschickt werden.

In der neueren Forschung wurde die Theorie der zwei Wahrheiten mit großem Interesse besprochen. Ein Konsens wurde in dieser Diskussion – analog zum Problem des Vierkants – bisher nicht gefunden. Giuseppe Ferraro hat insgesamt bemerkt, dass die Theorie der zwei Wahrheiten Anlass zu „multiple and often contradictory readings“¹⁶¹ gegeben hat. Manche dieser Lesarten stellen sogar den Sinn einer philosophisch-spekulativen Deutung überhaupt in Frage. In einem einflussreichen Aufsatz hat z.B. Frederick J. Streng die These aufgestellt, die Theorie der zwei Wahrheiten sei nur im Kontext einer „religious philosophy“ sinnvoll: „that is, the higher purpose for formulating any statements is soteriological, not speculative.“¹⁶² Diese dezidiert antispekulative Position untergräbt die philosophische Perspektive in der Hinsicht, dass sie dem Versuch einer rein begrifflichen Erfassung des Untersuchungsgegenstandes von vornherein seine Rechtmäßigkeit abspricht. Ansätze, die die „höchste Wahrheit“ in der Perspektive ihrer inhärenten Eigenschaften, d.h. als eine Art von „Wirklichkeit“ zu erklären versuchen, werden als „metaphysisch“ verworfen.¹⁶³ Unter der Annahme einer solchen Position erscheint eine systematische Rekonstruktion der zwei Wahrheiten vor vornherein absurd.

Die Frage kann aber gestellt werden, ob nicht durch diese dezidiert antiphilosophische Position eine Möglichkeit der Deutung im Keim erstickt wird, die der Text von sich aus eigentlich anbietet. So sollen im Folgenden einige Beispiele aus den *Grundversen* daraufhin abgefragt werden, ob nicht eine solche textinterne, systematische Deutung möglich ist – der Gefahr ausgesetzt, dass es sich um eine metaphysische oder spekulative Deutung handle.

161 FERRARO, G.: „Outlines of a pedagogical interpretation of Nāgārjuna’s two truths doctrine“, in: *Journal of Indian Philosophy* 41 (2013), 5, S. 563–590, hier S. 564.

162 STRENG, FR. J.: „The Buddhist doctrine of two truths as religious philosophy“, in: *Journal of INDIAN Philosophy* 1 (1971), 3, S. 262–271, S. 263; für eine Einbeziehung der religiösen Komponente in die Interpretation spricht sich auch aus: STEPIEN, R.: „Orienting Reason. A religious critique of philosophizing Nāgārjuna“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 86 (2018), 4, S. 1072–1106.

163 Die Bezeichnung derjenigen Position, die der höchsten Wahrheit ihren „Inhalt“ abspricht, als „metaphysisch“, findet sich, Streng folgend, bei SIDERITS, M.: „On the soteriological significance of emptiness“, in: *Contemporary Buddhism* 4 (2003), 1, S. 9–24, hier S. 10.

Was also sind die „zwei Wahrheiten“, die von Nāgārjuna genannt werden? Aufgrund der Verfassung der Leere ist es, wie in den vorhergehenden Kapiteln dargestellt, unmöglich, ihr ihrem Wesen entsprechend Ausdruck zu geben. Sie entzieht sich wesentlich, da sie sich nur als das Verschwinden von gesetzten Bestimmungen manifestiert. Insofern also ihre Artikulation eine vorhergehende Bestimmung voraussetzt und nie in der Reinheit ihres Wesens geschehen kann, verfehlt diese Artikulation die Leere so, wie sie an und für sich ist, auf konstitutive Weise. Die Leere ist unaussprechlich.

Diese Ebene der Unaussprechlichkeit ist die Ebene der „höchsten Wahrheit“ (*paramārthasatya*). Sie bezeichnet das Ergebnis der Selbstanwendung der Leere, d.h. die Leere, insofern sie sich selbst betrifft, in ihrer Selbstbeziehung aber nicht ausgedrückt oder gedacht werden kann, weil sie ohne transitive Designationsgrundlage nicht als Leere erscheinen kann. Aus diesem Grund ist diese Ebene auch lediglich als „Perspektive“ auf etwas Anderes zugänglich und ausdrückbar, nicht aber gemäß dem, was sie an sich ist.

Um zu verstehen, in welcher Eigenschaft der Leere diese Unaussprechlichkeit fußt, ist es statthaft, einige Gedanken zur grundsätzlichen Bestimmung der Leere anzuführen. – Douglas D. Daye hat in einem Artikel zur Mādhyamika-Schule bemerkt, dass der Begriff der Leere eine Eigentümlichkeit aufweist:

„It is said about emptiness, the Madhyamika third order concept, that ‘emptiness too is empty’ (MK, 13:7-7). [...] [I]t is a descriptive device which has no ontological import. In fact to reify emptiness is again to make a category mistake. Emptiness is a third order context-restricted term; emptiness denotes or designates nothing. [...] Emptiness is a nonreferring word.“¹⁶⁴

Der Begriff „nonreferring word“ kann als „nichtbezeichnender Ausdruck“ übersetzt werden. An dieser Stelle soll mit der Übernahme dieser Idee nicht angedeutet werden, dass die Leere ein von außen hin auf die Dinge angewendeter Begriff ist, dem prinzipiell nichts entspricht (obgleich genau diese wiederum antimetaphysische Position von Daye selbst vertreten wird). Im vorliegenden Kontext soll es lediglich darum gehen, anhand der nicht-Bezeichnung den „category mistake“ der Vergegenständlichung der Leere zu umgehen. Durch die Erkenntnis, dass die Leere „nichts“ bezeichnet, ist ausgeschlossen, dass für sie eine Gegenstandsbezeichnung und somit eine Ausnahme von ihrem eigenen Prinzip geltend gemacht werden muss. Als nichtbezeichnender Ausdruck stellt der Begriff der Leere keine leere Hülle ohne Intension dar, sondern die nicht-Bezeichnung eines Gegenstands als Bezeichnung von dessen Abwesenheit. Der

164 DAYE, D. D.: „Major schools of the Mahāyāna. Mādhyamika“, in: PREBISCH, Ch. (Hrsg.): *Buddhism. A Modern Perspective*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1975, S. 76–96, hier S. 92.

Begriff der Leere ist demnach nicht innerhalb der Sphäre der Dinge oder der bedeutenden Begriffe anzusiedeln, sondern in einem „third order“, in welchem Begriffe nicht nur ihren Gegenstand, sondern auch ihr eigenes Verhältnis zu ihrem Gegenstand und damit auch in letzter Instanz sich selbst, beschreiben. Der Begriff der Leere ist also keine Bezeichnung, sondern Ausdruck einer Abwesenheit, die sich gerade darin artikuliert, dass der Begriff selbst keinen bezeichneten Inhalt hat. Er bezeichnet die Nichtbezeichnung und symbolisiert in diesem Sinn die reine Unaussprechlichkeit.

So lässt sich erklären, auf welche Art der Leere sich die Vorstellung einer „höchsten Wahrheit“ bezieht: Es ist eine Wahrheit, in der es keinen Unterschied mehr zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem gibt. Der Abgrund zwischen dem, was von dem nichtbezeichnenden Wort „Leere“ gesagt wird, und dem, was die Leere an sich ist, schließt sich im Vollzug der Tatsache, dass nichts bezeichnet wird und diese Bezeichnungsebene eben das ist, was die Leere ist. Die Wahrheit zeigt sich hier in ihrer reinsten Gestalt, nämlich so, wie sie ihrer inneren Verfassung nach bestimmt ist, und nicht mehr nur so, wie sie gegenstandsbezogen, d.h. relativ, durch Bezeichnungen zum Ausdruck kommt.

Für die Ebene der höchsten Wahrheit lässt sich also festhalten: sie lässt diese Leere so erscheinen, wie sie an sich ist, d.h. rein, unaussprechlich, und allein durch den leeren Begriff „Leere“ zu bezeichnen.

Dieser höchsten Ebene steht, auf der niedrigsten Ebene, die „verhüllte Wahrheit“ (*saṃvṛtisatya*, auf die weiteren Bedeutungen von *saṃvṛti* wird noch einzugehen sein) entgegen. Diese Wahrheit wird „verhüllt“ genannt, weil die Grundtatsache der Leere in ihr durch den Schein endlicher Wirklichkeit verdeckt wird. Sie betrifft die endliche Welt und die endlichen Zustände und Verhältnisse, die sich in der Welt vorfinden. Das Hauptmerkmal dieser Wahrheit besteht darin, dass in ihr die Abhängigkeit, die, auf der höheren Wahrheitsebene, als Grund der Leere fungiert, keine destrukturierende Rolle spielt, sondern eine begründend-positive. So kann in der verhüllten Wahrheit durchaus ein Bedingungsverhältnis widerspruchsfrei gedacht werden: Ein Ding bringt ein anderes als seine Wirkung hervor, und beide sind aufeinander als Ursache und Wirkung bezogen. In dieser Anerkennung endlicher Wirklichkeiten ist der absolute Charakter der Leere zeitweilig aufgehoben. Die Leere wird von der Anerkennung endlicher Wahrheit „verhüllt“.

Die Funktion der verhüllten Wahrheit lässt sich aber nicht auf diese Obskuration einschränken. Der Ausdruck „verhüllte Wahrheit“ weist eine Art Ambivalenz auf: Einerseits ist endliche Wirklichkeit anerkannt und höchste Wahrheit verhüllt, andererseits ist es aber gerade diese Anerkennung, die zur Erkenntnis der Leere als der höchsten Wahrheit führt, da zuerst die Abhängigkeit und die zumindest zeitweilige Existenz der Dinge eingestanden werden müssen, bevor

sich daraus die Leere ergeben kann. Die verhüllte Wahrheit bestimmt sich in diesem Sinn als vorläufige Ermöglichung des Seins, in Vorbereitung der Auflösung dieses Seins in der Leere.

Eine nähere Beschreibung der Aufteilung der Wahrheit auf diesen zwei Ebenen findet sich in Candrakīrtis Kommentar zu MMK 24,8 wieder. Candrakīrti identifiziert, um den Unterschied zwischen höherer Wahrheit und Weltwahrheit zu veranschaulichen, letztere mit der Person: „Dieser Schriftstelle folgend bezeichnet der Begriff ‚Welt‘ die Person, insofern sie durch die fünf Agglomerate gekennzeichnet ist.“¹⁶⁵ Es gibt einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem als Person identifizierten Menschen und der Welt. Die Welt konstituiert nicht einen objektiv-gegenständlichen Raum von Bestimmtheit, sondern besteht als Welt nur aufgrund der Vermittlung durch den Menschen. Die „fünf Agglomerate“ (*skandha*) bezeichnen die fünf „Gruppen“ von Komponenten, aus denen sich die Person zusammensetzt: Empfindung, Form, Grunddisposition, Sinnesbewusstsein, Begriff.¹⁶⁶ Diese Agglomerate beinhalten jeweils das Spektrum der ihnen zugehörigen Elemente, wie z.B., im Falle des sinnlichen Bewusstseins, die den verschiedenen Sinnesorganen entsprechenden Bewusstseinsseinheiten (die individuellen *vijñāna*). Ausgehend von der buddhistischen Grundthese der Nichtexistenz einer Daseinsgrundlage der Person, wird der Person auch keine weitere Konsistenz als die des losen Zusammenhangs dieser Agglomerate zugeschrieben.¹⁶⁷ Aus dieser Zusammensetzung resultiert das scheinbare Kontinuum von Elementen, das gemeinhin als „Person“ bezeichnet wird.¹⁶⁸

165 PP 492.9: *iti vacanāt pañca skandhān upādāya prajñāpyamānaḥ pudgalo loka ity ucyate.*

166 Pali: *vedanā, rūpa, saṅkhāra, viññāna, saññā*; Sanskrit: *vedanā, rūpa, saṃskāra, vijñāna, saṃjñā*. VETTER hat die kanonischen Stellen aus den vier Sammlungen des *Suttapiṭaka* (ohne den *Khuddakanikāya*) und dem *Vinayapiṭaka*, die von den *khanda* handeln, systematisch erfasst und ausgewertet: VETTER, T.: *The 'Khandas' in the Vinayapiṭaka and the Four Main Nikāyas* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 682), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000. Weiterhin für die Etymologie, die Nennung im *Suttapiṭaka* und die terminologische Differenzierung von *skandha* und *upādānaskandha* vgl. BOISVERT, M.: *The Five Aggregates. Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1995, insb. S. 15-30. Für dieselbe Unterscheidung, die Position der *skandha*-Gruppe im *abhidhamma* sowie ihre verschiedenen Formulierungen vgl. GETHIN, R.: „The five khandas. Their treatment in the nikāyas and early abhidhamma“, in: *Journal of Indian Philosophy* 14 (1986), 1, S. 35–53. Für das Verhältnis *khandas*-*dukkha* vgl. BODHI BHIKKU: „Aggregates and clinging aggregates (Khandas/Upadanakhandas)“, in: *Pali Buddhist Review* 1 (1976), 2, S. 91–102.

167 Mit dieser Idee ist eines der wichtigsten Problemfelder der buddhistischen Psychologie und Anthropologie angeschnitten: das nicht-Selbst (Pali: *anattā*; Sanskrit *anātman*). Diese Idee ist insofern problematisch, als die Frage, ob im Buddhismus (im Pali-Kanon,

im Theravāda, im Mahāyāna, usw.) das Selbst verworfen oder dessen Existenz verneint wird, immer wieder von neuem aus verschiedenen Blickwinkeln aufgeworfen wurde, ohne, dass ein Konsens erreicht werden konnte. Klassische Bejahungen liegen z.B. vor bei DE LA VALLÉE POUSSIN, der „Seele“ und „Selbst“ unterscheidet und für dieses festhält, dass der Buddha es verneint (vgl. DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: *The Way to Nirvāṇa. Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1917, S. 34f.); Rahula WALPOLA, der Selbst und Seele gleichsetzt bzw. beide verneint (vgl. WALPOLA: *What the Buddha Taught*, S. 51–66); J. W. DE JONG, der sich auf LAMOTTES Ansicht beruft und festhält, dass die *anātman*-These von der Forschung kaum mehr in Frage gestellt wurde (vgl. DE JONG, J.W.: „Lamotte and the doctrine of non-self“, in: *Cahiers d'Extrême-Asie 3, numéro spécial: Etudes de Dunhuang* (1987), S. 151–153). FRAUWALLNER vertritt eine agnostische Position: der Buddha habe über die Seele geschwiegen, aber dies sei negativ interpretiert worden (FRAUWALLNER, E.: *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin: Akademie Verlag, 1994⁴, S. 63): „Ihm selbst lag es zwar fern, damit das Vorhandensein einer Seele überhaupt zu leugnen. Als man aber nach seinem Tode nicht mehr dem Meister selbst, sondern nur den von ihm überlieferten Worten gegenüberstand, begann die einseitige negative Formulierung seiner Aussagen sich auszuwirken, und man kam schließlich dazu, eine Leugnung der Seele aus ihnen herauszulesen.“ In neuerer Zeit vertritt COLLINS die Ansicht, dass im Theravāda konventioneller Weise vom *attā* (Selbst) die Rede sei, dass aber eine subsistierende Realität solcher Art verworfen werde. Er liefert für diese Ansicht vier indirekte Argumente, z.B. dass es absurd sei, unabhängig von der Erfahrung von einem realen Selbst zu sprechen (COLLINS, St.: *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, S. 95–110). Die Verneinung des Selbst sei letztendlich vor dem Hintergrund der Position des Buddhismus in der durch den Brahmanismus geprägten indischen Gesellschaft zu betrachten (vgl. ebd. S. 263). HARVEY liefert eine Analyse der Gründe, die manche Forscher dazu bewegt haben, ein impliziertes Selbst anzusetzen und so die Verwerfung des Selbst zu verneinen, vgl. HARVEY, P.: *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, Richmond: Curzon Press, 1995, S. 17–30. Er kommt nichtsdestoweniger auch zum Schluss, dass es keinen „bald denial“ (ebd. S. 246) des Selbst gibt, sondern dass zwischen einem empirischen Selbst und einem metaphysischen Selbst unterschieden werden muss und dass allein dieses letztere Selbst Gegenstand direkter Verneinung ist. Der Buddha habe ein empirisches Selbst, das den Zusammenhang zwischen den Lebenszyklen erklärt, zugelassen (ebd. S. 38: „The simplest answer to this is that the Buddha accepted a changing empirical self which was not destroyed at death, but flowed on into a future rebirth.“). Erwähnenswert ist auch der aus der Perspektive der *tathāgatarbha*-Doktrin gemachte Versuch, das Problem unter den besonderen Prämissen der Buddha-Natur zu betrachten. Da die Buddha-Natur als „kernel of human identity“ (JONES, C. V.: *The Buddhist Self. On Tathāgatarbha and Ātman*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021, S. 261) fungiert, kann die Frage, ob es ein subsistierendes Selbst gebe, anders gestellt werden: hat die Buddha-Natur die Gestalt eines solchen Selbst? Diese Frage ist hier jedoch – wo es nicht um die *tathāgatarbha*-Lehre gehen soll – nur andeutungsweise zu nennen. – Auf der anderen Seite stehen einige Vertreter der These, dass sich aus dem *Suttapiṭaka* die

vom Buddha implizit gemacht Annahme eines Selbst ableiten lasse, bekannterweise BHATTACHARYA, K.: *L'Ātman-Brahman dans le bouddhisme ancien* (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Bd. 90), Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1973, S. 1: „le Buddha ne nie pas l'ātman upaniṣadique; au contraire, il l'affirme indirectement, *en niant ce qu'on croit faussement être l'ātman*.“ Auch PÉREZ-REMÓN hält die Belege der Nikāya für ausreichend, um die Identifizierung des nicht-Selbst als buddhistische Kernthese zu verwerfen (PÉREZ-REMÓN, J.: *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague: Mouton Publishers, 1980, S. 149): „After reviewing such an ideological panorama, one finds it impossible to agree with those that maintain that the specific characteristic of Buddhism *vis-à-vis* all other systems and from its very inception was the absolute denial of *attā*.“ Eine anschauliche Synthese dieser und weiterer Standpunkte findet sich bei: WYNNE, A.: „The ātman and its negation. A conceptual and chronological analysis of early Buddhist thought“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 33 (2010), 1-2, S. 103–171.

- 168 Von dieser Reduktion der Person müssen die *pudgalavādin* („Behaupter der Person“), die die Existenz einer Person zulassen, ausgenommen werden. Um den Einwänden, dass mit der Person entweder – falls sie von den Agglomeraten unterschieden ist – eine mit der buddhistischen Ansicht unvereinbare personale Entität eingeführt werde, oder dass mit ihr – falls sie nichts anderes als die Agglomerate selbst ist – eigentlich nichts Neues gesagt wird, abzuwehren, haben die *pudgalavādin* „the position of the very middle“ angenommen, d.h. sie vertreten „the thesis of the pudgala which is neither identical to the aggregates nor different from them“ (THIÊN CHÂU, Th.: *The Literature of the Personalists of Early Buddhism* (Buddhist Tradition Series, Bd. 39), Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, S. 155; bei dieser Monografie handelt es sich um die englische Übersetzung der unveröffentlichten Dissertation an der Sorbonne (1977) *Les sectes personalistes (Pudgalavādin) du bouddhisme ancien*). Auf derselben Monografie aufbauend vgl. THIÊN CHÂU, Th.: ders.: „The literature of the Pudgalavādins“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7 (1984), 1, S. 7–14 sowie ders.: „Les réponses des Pudgalavādin aux critiques des écoles bouddhiques“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10 (1987), 1, S. 33–54. Von Priestley liegt eine Monografie zu diesem Thema vor: PRIESTLEY, L. C. D. C.: *Pudgalavāda Buddhism. The Reality of the Indeterminate Self*, Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto, 1999. PRIESTLEY zeigt, dass der *pudgalavāda* uns auf die Frage zurückwirft, was der bestimmende Zug des Buddhismus sei. Die *pudgalavādin* verstanden sich nicht als Außenseiter, sondern „they believed that their interpretation best represented the insight of the Buddha“ (ebd. S. 208; obgleich die *pudgalavādin* z.B. von Vasubandhu (THIÊN CHÂU: *Literature of the Personalists*, S. 130) als Häretiker bezeichnet werden), weswegen ihre Position nicht einfach außerhalb des Buddhismus verortet werden kann. Vgl. weiterhin LUSTHAUS, D.: „Pudgalavāda doctrines of the Person“, in: EDELGLASS, W. & GARFIELD, J. L. (Hrsg.): *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, New York: Oxford University Press, 2009, S. 275–285. Bestimmend für die Einordnung und Bewertung der *pudgalavādin* ist das im Folgenden noch anzusprechende, der Widerlegung der *pudgalavāda*-Argumente gewidmete neunte Kapitel von Vasubandhus *Abhidharmakośabhāṣya*. Dieses Kapitel bildet vermutlich ein

Candrakīrti erklärt das Wesen der verhüllt-weltlichen Wahrheit vor dem Hintergrund dieser Konzeption der Person. Die Wahrnehmung eines Gegenstands und des Feldes seiner Bedingungen ist abhängig von den Agglomeraten, die die Person bilden. In diesem Sinn ist alles, was in der Welt zum Gegenstand eines Bewusstseins wird, durch die Elemente der Person vermittelt. So kann Candrakīrti die Ansicht vertreten, die Welt sei nichts anderes als die durch die fünf Agglomerate konstituierte Person. Da dieser Konstitution aber grundsätzlich keine Wirklichkeit im Sinne einer einheitlichen Subsistenzgrundlage entspricht, ist auch für die weltliche Wahrheit keine wirkliche Grundlage anzusetzen. Die Welt bezeichnet nichts als die verschwindend-unstete Erscheinung des losen Zusammenhangs der Elemente der Person und der daraus entspringenden Vorstellungen von Bedingungsbeziehungen. So kann Candrakīrti die weltliche Wahrheit der falschen Handhabung der Endlichkeit durch die menschliche, durch Agglomerate konstituierte Person gleichsetzen.

Candrakīrti referiert in seinem Kommentar auch die drei Grundbedeutungen, die das Wort *saṃvṛti* (das „Verhülltsein“ der verhüllten Wahrheit¹⁶⁹) haben kann:

„Verhülltsein‘ drückt aus, dass etwas von allen Seiten eingeschlossen ist. In dieser Hinsicht bezeichnet das Verhülltsein das Unwissen, insofern dieses die Wirklichkeit aller Dinge vollständig verdeckt. – Es kann aber auch bedeuten, dass die Dinge in einem engen Zusammenhang miteinander stehen und so eines an das andere anschließen. – Letztlich kann es auch ein verabredetes Zeichen oder einen allgemeinen Brauch in der Welt bezeichnen. Dies ist z.B. im Zusammenhang von Bezeichnung und Bezeichnetem, Wissen und Gegenstand des Wissens, usw. der Fall.“¹⁷⁰

von Vasubandhu separat verfasstes Traktat (vgl. DUERLINGER, J.: *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self*, London et al.: RoutledgeCurzon, 2003, S. 4) und bespricht die Argumente für die Annahme einer Person hauptsächlich aus Vaibhāṣika-Perspektive (ebd. S. 46: „Vasubandhu believes that he has shown in this way that the Pudgalavādins' views are logically incoherent because they are inconsistent with orthodox Vaibhāṣika theses“). An dieser Stelle soll das buddhistische Problem der Person aus Platzgründen nicht weiter entfaltet werden.

169 Vgl. die Untersuchung von Gadjin NAGAO über den Begriff *saṃvṛti*: NAGAO, G.: „An interpretation of the term ‚saṃvṛti‘ (convention) in Buddhism“, in: ders.: *Mādhyamika and Yogacāra. A Study of Mahāyāna Philosophies*, Albany: State University of New York Press, 1991, S. 13–21.

170 PP 492.10ff.: *samantād varaṇaṃ saṃvṛtiḥ | ajñānaṃ hi samantāt sarvapadārthatattvāvacchādanāt saṃvṛtir ity ucyate | parasparasambhavanaṃ vā saṃvṛtir anyonyasamāśrayeṇety arthaḥ | athavā saṃvṛtiḥ saṃketo lokavyavahāra ity arthaḥ | sa*

An dieser dreistufigen Erklärung lässt sich ersehen, vor welchem Hintergrund der Begriff der Verhüllung gedeutet werden muss. Es liegen drei Bedeutungselemente in ihm: das Verbergen, das Zusammensein und, davon abgeleitet, das Übereinkommen zwischen Personen. Die weltliche Wahrheit verbirgt die eigentliche Wahrheit, insofern sie den Anschein der Bestimmung erweckt, wo prinzipiell nichts als das durch die Agglomerate der Person Imaginierte vorliegt. Da sie eine Verbindung zwischen diesen Agglomeraten und den Momenten derselben erscheinen lässt, verantwortet sie auch den illusorischen Zusammenhang zwischen ihnen. Letztendlich ist sie auch der Grund des Übereinkommens der Menschen hinsichtlich dieser Zusammenhänge, da sich die Menschen erst durch die allgemeine Annahme der „Welt“ als eines gemeinsamen Elements des Handelns und Denkens auf einen Umgang miteinander einigen. Auf diese Weise erklärt sich der Gesamtzusammenhang der Bedeutungen vor dem Hintergrund der Grundbedeutung „Person“.

Candrakīrti verweist weiterhin, in der Abhandlung des Begriffs der höchsten Wahrheit, auf eines seiner anderen Werke, die *Einführung in die Lehre der Mitte (Madhyamakāvātāra)*¹⁷¹. Hier bespricht Candrakīrti vor allem die moralische Konnotation der beiden Wahrheiten. Die weltliche Wahrheit wird, mit Berufung auf die schon erörterte Bedeutung der Verhüllung als Verstellung, als Behinderung des Blicks auf die Wirklichkeit der Dinge verworfen. Die höchste Wahrheit gibt den Blick dementgegen frei auf diese Wirklichkeit: Sie ist der Blick der Vollkommenen und der „objet de cette sorte de savoir qui appartient à ceux qui voient juste“¹⁷². Candrakīrti geht sogar so weit, die weltliche Wahrheit als Trugbild zu bezeichnen, das den Scheinvisionen ähnelt, die von Augenkrankheiten ausgelöst werden können.¹⁷³ Der Gedanke dahinter ist dieser, dass bei solchen Affektionen das Geschaute in seiner Bestimmung vom Schauenden abhängt, und keine objektive Konsistenz hat. Ebenso verhält es sich auch mit der Wahrnehmung bzw. dem Denken, das auf die weltlich-verhüllte Wahrheit ausgerichtet ist. Da dieselbe nichts als ein Widerschein der haltlosen Zusam-

cābhidhānābhidheyajñānājñeyādīlakṣaṇaḥ. Für die Besprechung der Frage der drei möglichen Bedeutungen des Begriffs *saṃvṛti*, s. MAY: *Prasannapadā*, S. 226 n°777.

171 Vgl. DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: „Madhyamakāvātāra. Introduction au traité du milieu de l'Ācārya Candrakīrti avec le commentaire de l'auteur, traduit du tibétain“ (2. Teil der Übersetzung), in: *Museon* 11 (1910), S. 271–358, hier S. 299–307 (Absätze 23 bis 30).

172 Ebd. S. 300.

173 Ebd.: „L'autre est constituée par la force de la vue fautive des hommes ordinaires (*prthagjana*), dont l'œil intellectuel est complètement couvert par la taie de l'ophtalmie (*timira*) de l'ignorance : elle n'existe pas en soi, mais seulement de la manière dont existe par exemple une chose qui est l'objet de la vision des enfants.“

menfügung der personalen Agglomerate ist, kann ihr keinerlei Objektivität zugeschrieben werden.

Candrakīrtis Deutung der zwei Wahrheiten trägt damit sowohl der Ambivalenz der weltlichen Wahrheit als auch der Unaussprechlichkeit der höchsten Wahrheit Rechnung. Während die weltliche Wahrheit als haltloses Konstrukt verworfen wird, das von der Leere durchwaltet ist, trotzdem aber den Schein des Seins erweckt, wird die höchste Wahrheit, d.h. die in sich unaussprechliche und unerkennbare Leere, als eigentliche Wahrheit ausgewiesen.

Anhand dieser Erwägungen kann auf die Frage zurückgeblickt werden, die am Anfang dieses Abschnitts stand. Angesichts des absoluten Standpunkts der Doktrin der Leere hatte sich die Frage gestellt, wie sich eine philosophische Lehre, die die Subsistenz von Seiendem überhaupt leugnet, sinnvoll und ohne Referenz auf einen Gegenstand artikuliert werden kann. Mit den zwei Wahrheiten liegt eine Antwort auf diese Frage vor. Die absolute Ebene der Leere wird zugänglich durch die Scheinebene der konventionellen Wahrheit, die eben nur eine zeitweilige Gültigkeit hat und durch ihre Endlichkeit die Unendlichkeit der Leere andeutet. Das Problem, dass sich, unter der Annahme der Exklusivität der Leere, aufgrund der Abwesenheit jeder objektiven Grundlage gar keine Aussage mehr aufstellen ließe, löst sich auf im Rekurs auf die Zweiheit der höchsten und niedrigeren Perspektive: Aussagen lassen sich machen, insofern sie durch die Vermittlung der verhüllten Wahrheit gehen und von dieser niedrigen Ebene auf die höchste Ebene hinausweisen.

Insofern sich die höchste Wahrheit in der verhüllten Wahrheit artikuliert, kann gesagt werden, dass sich Leere und Welt, höchste Wahrheit und verhüllte Wahrheit durchdringen und in der aus dieser Durchdringung resultierenden Ambiguität zusammenfallen, dass die Dinge zugleich etwas sind – nämlich im Alltag als wirklich geltende Konventionen – und leer – da das Konventionelle des Selbstseins gänzlich ermangelt und damit nicht im eigentlichen Sinn wirklich ist. Das Konventionelle artikuliert dabei das Absolute und das Absolute spiegelt sich im Konventionellen wider.

3. Die Theorie der zwei Wahrheiten als Schlüssel zu einer positiven Interpretation der Leere

Die vorhergehenden Überlegungen zur Theorie der zwei Wahrheiten erlauben es, die Gültigkeitsansprüche von endlicher Wirklichkeit in ihrem paradoxen Status zu verstehen. Auch in rhetorischer Hinsicht wird nun ersichtlich, wie die widersprüchliche Ausdrucksweise der *Grundverse* sachgemäß zu interpretieren

ist. Hierfür kann ein Beispiel aus dem schon besprochenen ersten Kapitel dienen:

„Eine Tätigkeit hat keine Bedingungen; aber ebenso wenig ist sie ohne Bedingungen. Es gibt weder Bedingungen ohne Tätigkeit noch Bedingungen mit Tätigkeit.“¹⁷⁴

In struktureller Hinsicht fällt an diesem Vers auf, dass er die vier Beziehungsmöglichkeiten der Grundelemente „Tätigkeit“ (A) und „Bedingungen“ (B) auf negative Weise vollkommen ausschöpft: A ist nicht auf B bezogen, A ist auf B bezogen, B ist nicht auf A bezogen, B ist auf A bezogen. Die beiden Halbverse enthalten jeweils eine Negation und eine Affirmation, die auf denselben Gegenstand bezogen sind. Logisch betrachtet wird damit auf unmittelbare Weise der Satz des Widerspruchs verworfen, da sowohl eine Affirmation wie auch das Gegenteil derselben gesetzt werden. Der Text selbst gibt nicht unmittelbar preis, wie dieser Widerspruch aufzulösen ist.

Die Theorie der zwei Wahrheiten bietet eine Antwort auf dieses Problem. Sie erlaubt es, die Ebenen zu unterscheiden, auf denen den sich entgegenstehenden Aussagen Gültigkeit zuerkannt werden kann. Auf der Ebene der verhüllten Wahrheit ist zutreffend, dass eine Tätigkeit Bedingungen hat, wie es der erste Halbvers der zitierten Stelle behauptet: Darüber besteht weltlicher Konsens (*samvṛti*) und es liegt in den Begriffen der Tätigkeit und Bedingung selbst.

Aber in derselben Hinsicht sind Bedingung und Bedingtes auch dadurch, dass sie ihre Bestimmung vom jeweils anderen Extrem erhalten, des Selbstseins leer. Derselbe Grund, der als Garant für ihre Bestimmung – das Bedingungsverhältnis – fungiert, muss auch als Grund der Leere dieser Bestimmung angesehen werden.

Aus dem Beispiel dieser Stelle wird ersichtlich, dass die zwei Wahrheiten die Grundlage für die Deutung der widersprüchlichen Ausdrucksweise der *Grundverse* bilden müssen. Das Prinzip der doppelten Gültigkeit ermöglicht es, die Wahrheit des endlich Seienden vorläufig anzunehmen. Diese Annahme ist das Prinzip der Welt, insofern die Welt – verstanden als Raum des konventionellen Handelns und Kommunizierens – die Subsistenz von endlichen Bestimmungen voraussetzt. Gleichzeitig gilt aber auch das Prinzip der höchsten Wahrheit, nämlich, dass die konventionelle Wahrheit eben nichts mehr ist als die Übereinkunft zwischen irrenden Personen, wie aus Candrakīrtis Reduzierung der Welt auf die fünf Agglomerate des Menschen hervorgegangen ist.

174 MMK 1,4: *kriyā na pratrayavatī nāpratrayavatī kriyā | pratrayā nākriyāvantaḥ kriyāvantaś ca santy uta.*

Welche weiteren Konsequenzen lassen sich daraus nun weiter für die übergreifende Bewertung der Doktrin der Leere ziehen? – Die zwei Wahrheiten entsprechen nicht einfachhin den gewöhnlichen Begriffen der Falschheit (verhüllte Wahrheit) und der eigentlichen Wahrheit (höchste Wahrheit). Wäre dem so, wäre die höchste Wahrheit als Referenzpunkt zu nehmen und die verhüllte Wahrheit schlechthin zu verwerfen. Es ist genau diese Fehlannahme, gegen die sich das zitierte 24. Kapitel der *Grundverse* richtet:

„Wenn dies alles leer ist, gibt es keine Entstehung und kein Vergehen. Daraus folgt, dass es die vier edlen Wahrheiten nicht gibt.“¹⁷⁵

An dieser Stelle spricht der Gegner Nāgārjuna, der einwendet, dass, unter der Annahme, es gebe die Leere nur im absoluten Sinn und als einzige Wahrheit, die vier edlen Wahrheiten, d.h. eine der Grundlagen des Buddhismus, ihren Sinn verlieren. Diese Konsequenz ergibt sich daraus, dass die vier Wahrheiten nur dann Sinn haben, wenn es eine endliche Welt gibt, auf die sie zutreffen – und falls es die Leere nur im absoluten Sinn gibt, dann gibt es auch keine endliche Welt als Referenzrahmen. Mit seiner Lehre stelle Nāgārjuna, seinem Gegner zufolge, sämtliche Gegebenheiten der Alltagswelt in Frage¹⁷⁶ und rüttele somit gleichzeitig an den Grundfesten der Religion, die in der endlichen Welt beheimatet ist.

Nāgārjuna antwortet hierauf:

„Ohne Rekurs auf den weltlichen Umgang kann die höchste Wahrheit nicht aufgezeigt werden. Ohne Fortschritt hin zur höchsten Wahrheit kann das Nirvāna nicht erlangt werden.“¹⁷⁷

Es liegt damit eine Antwort auf die oben gestellte Frage vor, welche strukturierende Rolle die zwei Wahrheiten in systematischer Hinsicht spielen und auf welche Weise sie aufeinander bezogen sind. Ihr Bezug ist, wie Nāgārjuna feststellt, alles andere als negativ: Die verhüllte Wahrheit verweist durch ihre Unvollständigkeit auf die höchste Wahrheit und diese wiederum bildet das Element, in dem sich die verhüllte Wahrheit – in der Gestalt der endlichen, sich gegenseitig bedingenden Dinge – artikulieren kann. Dieses positive Beziehungs-ganze kann auch nicht aufgelöst oder auf ein einziges der beiden Extreme reduziert werden, weil keine der beiden Wahrheiten jeweils für sich genommen aus-

175 MMK 24,1: *yadi śūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ | caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate.*

176 Vgl.: MMK 24,6: *sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhasē*, „du widersprichtst allem, worüber in der Welt Einigkeit besteht“.

177 MMK 24,10: *vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate | paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyat.*

gedrückt werden kann. Es bildet einen einfangslosen Zusammenhang, der weder einfachhin auf das Absolute der Leere noch auf das zeitweilige „etwas“ der Dinge zurückgeführt werden kann. Das Systemganze hat weder ausreichend ontologische Stabilität, um als kohärente Welt, noch ausreichend Inkohärenz, um als reines Nichts gelten zu können.

Es ist mit der Einführung der Theorie der zwei Wahrheiten somit eine Möglichkeit gegeben, die Behauptung des absoluten Charakters der Leere – und damit der Unmöglichkeit eines Wahrheitsbegriffs im üblichen Sinne – aufrecht zu erhalten, ohne die zeitweilige Subsistenz endlicher Dinge vollkommen zu verleugnen. Somit sind die beiden Extreme gegeben, die es erlauben, Nāgārjunas Lehre als „mittlere“ Lehre zu verstehen. Diese Lehre ist im Wesentlichen ein Spannungsverhältnis, das nach keiner Seite hin aufgelöst werden kann.

Damit ist nun jedoch auch der Grund für eine neue Problematisierung gelegt: ist mit der Doktrin der Leere, besonders vor dem Hintergrund der Theorie der zwei Wahrheiten, nicht eigentlich eine bloße Spannung gesetzt, die das Problem der Leere zwar im speziellen Bezug auf die Gefahr eines Nihilismus löst, aber keine weitere Erklärung über den Grund der in Spannung zueinander stehenden Extreme gibt? Liegt damit nicht erneut eine einfache Behauptung von Widersprüchlichem vor?

Die Spannung, bzw. die Unmöglichkeit, die beiden Wahrheiten auf einen gemeinsamen Grund zu bringen, wird von Nāgārjuna nicht aufgelöst. Er bleibt dabei stehen, den unauflösbaren Zusammenhang der beiden Wahrheiten festzuhalten. Ist der Doktrin der Leere durch diese Spannung jede Aussicht auf einen systematischen Abschluss genommen? Diesen Fragen ist im letzten Teil der Rekonstruktion auf den Grund zu gehen.

V. Synthese und Übergang. Die Leere der Leere

1. Synthetischer Überblick über die abgeschrittenen Etappen der Rekonstruktion

Im nun abzuschließenden ersten Teil der vorliegenden Arbeit wurde versucht, das System der Leere gemäß den Lobpreisungsversen und dem ersten Kapitel von Nāgārjunas *Grundverse* nachzuzeichnen. Zur Einführung in das System hat sich der Begriff des Anfangs angeboten, da sich in Nāgārjunas Umgang mit diesem Begriff auf einer Mikroebene diejenige Dynamik zeigt, die die Doktrin der Leere auf einer Makroebene charakterisiert. Der Anfang ist von den weiteren zeitlichen Momenten der Mitte und des Endes abhängig und hat somit keine Eigenständigkeit. Nāgārjuna setzt ihn deswegen nicht an den Anfang seiner Abhandlung, sondern bricht die ordinäre Reihenfolge der Momente auf, um zu zeigen, dass dieser Reihenfolge und den weiteren Annahmen des alltäglichen Denkmodus keine Realität beizumessen ist.

Als Grundcharakteristik der Beziehung der Momente zueinander hat sich die Abhängigkeit ergeben. Sie erklärt, wie sich die zeitlichen Momente zueinander verhalten und weswegen sie keine Eigenständigkeit besitzen: sie erhalten ihre Bestimmung von Anderem und haben nichts an sich, das als ihr eigenes Wesen gelten kann.

Dieser Gedanke wurde, Nāgārjunas eigener Angabe am Anfang der *Grundverse* folgend, von der Frage der zeitlichen Momente auf die vier Arten der Bedingung und damit auf alle Möglichkeiten zur endlichen Bestimmtheit ausgedehnt. Die Abhängigkeit bildet die Grundlage für die Genese aller Bestimmungen überhaupt, d.h. ihr Geltungsbereich ist der Bereich aller Dinge.¹⁷⁸ Das, was für Anfang und Ende gegolten hat, trifft auf identische Weise auf jede andere Bestimmung der Welt oder des Denkens zu.

Von diesem Standpunkt aus wurde anschließend gezeigt, wie die Abhängigkeit in den Dingen deren Leere begründet. Die Leere ist ein Synonym der Abhängigkeit und drückt auf dinginterne Weise aus, was die Abhängigkeit in Be-

178 Nāgārjuna spricht in diesem Sinn von „den Dingen, die alle leer sind“ (MMK 25,22: *śūny[āḥ] sarvadharm[āḥ]*).

zug auf externe Bedingungsverhältnisse ausdrückt. Das Dinginnere ist, unter dem Blickwinkel der Leere, durch eine Abwesenheit des Selbstseins, d.h. eines umfassenden Mangels an ontologischer Eigenständigkeit determiniert. Diese Abwesenheit bildet in der Gestalt der Leere den eigentlichen Kern von Nāgārjunas System.

Anschließend wurde der Frage nachgegangen, wie sich die Dynamik der Leere im Prozess der Auflösung des Selbstseins strukturiert. Diese Dynamik geht aus vom einfachen Begriff der Identität, spaltet sich in der in dieser Identität auf wesenskonstituierende Weise enthaltene Differenz auf, und gelangt, durch das Scheitern der Versuche, das Zusammensein oder den Ausschluss beider Momente in sich zu begreifen, zu einer transzendenten Form der ursprünglichen Identität zurück. Die Identität hat sich in dieser Bewegung selbst aufgehoben, bzw. die Leere ist in sich selbst eingekehrt.

Es wurde abschließend die Frage aufgeworfen, ob nicht, durch das gleichzeitige Bestehen der verschwindenden Dinge und der absoluten Leere, ein Widerspruch vorliegt, da die Leere eigentlich mit keinem Ding vereinbar ist. Wenn nur die absolute Leere besteht, dürfte es eigentlich keine Welt geben. Diese Frage ließ Antworten aus zwei Blickwinkeln zu.

Positiv betrachtet kann jedes der beiden Extreme – das Ding, als der verhüllten Wahrheit angehörend; die Leere, als die höchste Wahrheit – als das Element der Artikulierung des anderen angesehen werden. Die Leere manifestiert sich innerhalb der Endlichkeit, wo sie die Dinge zersetzt; andererseits beziehen die endlichen Dinge ihre Möglichkeit allein aus der Leere, da sie sich nur dann auf ihre Bedingungen beziehen können, wenn sie sich ihrer eigenen Identität entleeren. Wären sie nicht leer, ginge ihnen die Möglichkeit ab, auf andere Dinge bezogen zu sein und von ihnen ihre Bestimmung zu erhalten. – Die zwei Wahrheiten bilden so das Prinzip der Erklärung, wie Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich bestehen können, ohne sich gegenseitig auszuschließen. Es gibt eine verhüllt-weltliche Wahrheit, innerhalb derer die endlichen Beziehungsgesetze der Dinge Geltung haben, und eine höchste Wahrheit, die, obgleich sie mit dieser Geltung in Widerspruch steht, diese doch nicht aufhebt, sondern sie zugleich bejahend und verneinend auf sie bezieht.

Negativ betrachtet liegt jedoch weiterhin eine Aporie vor, nämlich eine unerklärliche philosophische Situation, in der Konträres gegeben ist und keines der konträren Elemente als erster Erklärungsgrund fungieren kann. Es besteht eine unauflösbare Spannung zwischen der höheren und der verhüllten Wahrheit, so dass keine Wahrheit anhand ihrer eigenen Mittel erklärt werden kann. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Gibt die Doktrin der Leere selbst überhaupt eine Erklärung zur Hand? Wovon ist ihre innere Spannung Ausdruck?

2. Zwei Richtungen in der Doktrin der Leere

In einem 1983 vor der *International Assosociation of Buddhist Studies* gehaltenen und späterhin in einem berühmt gewordenen Sammelband erschienenen Vortrag hat Gadjin Nagao die These vertreten, dass der Buddhismus insgesamt von einer zweifachen Ausrichtung bestimmt ist.

„By this I mean that in the structure of Buddhist thought as well as in the way that it is expounded are found two activities or movements, one of ‚going forth‘ or ‚going upward‘, the other of ‚coming back,‘ or ‚coming down.‘ The two activities for the sake of convenience can be named simply ‚ascent‘ and ‚descent.‘”¹⁷⁹

Mit dieser doppelten Ausrichtung meint Nagao die Tatsache, dass, obgleich der Buddhismus soteriologisch orientiert, d.h. auf die Mittel zur Erlangung der Befreiung und Erlösung ausgerichtet ist, er doch auch immer wieder die Notwendigkeit thematisiert, die Erlösung für andere zugänglich zu machen, d.h. sie zu explizieren und verkünden. Nagao greift auf das Beispiel der Biografie des historischen Buddhas zurück, in der er zwei Lebensabschnitte identifiziert: den der Suche und Erlangung der Erlösung, und den der Lehre und Weitergabe seiner Erfahrung.¹⁸⁰ Diesen zwei Abschnitten entspricht, auf einer abstrakteren Ebene, die Zweiheit der Erkenntnis der Wahrheit und der Erklärung der Wahrheit innerhalb der Welt. Gemäß Nagaos Einteilung in aufsteigende und herabsteigende Bewegung, ließen sich die zwei skizzierten Richtungen jeweils als „anabatisch“ („ascent“) und „katabatisch“ („descent“) bezeichnen. Im Sinne der vorliegenden Untersuchung stellt die anabatische Bewegung den Aufstieg zur höchsten Wahrheit dar (es handelt sich um einen Aufstieg, weil die Bewegung von der Bestimmtheit der Welt hinweg und hin zur Sublimierung dieser Bestimmtheit in der Leere führt), die katabatische wiederum den Abstieg von dieser Wahrheit zu den Dingen der Alltagswelt.

Diese Unterscheidung erlaubt es, das Spannungsverhältnis zwischen den zwei Extremen der Doktrin der Leere näher zu beschreiben. Es handelt sich bei diesem Verhältnis nicht um etwas Ungewolltes oder um einen sich aus philosophischer Inkonsequenz oder Leichtfertigkeit ergebenden Irrtum. Vielmehr entspricht diese Spannung im System der grundsätzlichen Eingespanntheit des Buddhismus zwischen den Tendenzen der persönlichen Durchdringung der

179 NAGAO, M. G.: „Ascent and descent. Two-directional activity in Buddhist thought“, in: ders.: *Mādhyamika and Yogacārā. A Study of Mahāyāna Philosophies*, Albany: State University of New York Press, 1991, S. 201–207.

180 Vgl. ebd., S. 203.

Wahrheit und der Bezeugung dieser Wahrheit für andere. Oder, mit einer buddhistischen Terminologie:

„Wisdom and Compassion [als die emblematischen Tugenden, die mit der Anabasis – erhöhende Weisheit – und der Katabasis – Mitleid mit der Welt – verbunden sind, Anm. v. V.], thus representing opposite directions, stand side by side as the two cardinal Buddhist virtues, the indispensable constituents of enlightenment.“¹⁸¹

Es scheint, der Ansicht Nagaos folgend, angebracht, das Spannungsverhältnis als eine konstitutive Bipolarität anzusehen, die nicht auf eine Einheit zurückgeführt werden kann, sondern die als Grundgegebenheit angenommen werden muss. Und tatsächlich scheint diese Perspektive – die Hinnahme der prinzipiellen doppelten Ausrichtung der buddhistischen Lehre – am nächsten der Tendenz von Nāgārjunas eigener Philosophie zu entsprechen, die die beiden Grundelemente der Spannung zwar immer wieder umkreist, ihre Beziehung aber immer nur aus der bipolaren Perspektive umschreibt, ohne Absicht einer Synthese. Als Beispiel eines solchen Diskurses kann der bereits zitierte Vers aus dem Kapitel über die zwei Wahrheiten herangezogen werden:

„Ohne Rekurs auf den weltlichen Umgang kann die höchste Wahrheit nicht aufgezeigt werden. Ohne Fortschritt hin zur höchsten Wahrheit kann das Nirvāna nicht erlangt werden.“¹⁸²

Dieser Vers beschreibt zwar, wie die höchste und die weltliche Wahrheit ineinander verschränkt stehen, nicht aber, aus welchem Grund diese Verschränkung erwachsen ist. In diesem Sinne sind die anabatische und die katabatische Bewegung als irreduzible Grunddata anzusehen.

Es heißt also nicht, der Doktrin der Leere Gewalt anzutun, wenn ihr ein Abschluss im Sinn einer Einzelperspektive abgesprochen wird, auf welche sie hinausliefe und die eine einheitliche Aussage über ihr Wesen erlaubte. Sie muss, in Anbetracht der Tatsache, dass die beiden Wahrheitsebenen in ihrer Artikulierung in einem Verweisungszusammenhang beschlossen bleiben, an sich selbst als Bewegung aufgefasst werden, d.h. als Entleerung, als das Verschwinden von Bestimmungen, und nicht als statisches System, das auf die Leere als auf einen Fixpunkt ausgerichtet wäre.

181 Ebd.

182 MMK 24,10: *vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate | paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyat.*

3. Leere und Welt, höchste und verhüllte Wahrheit. Neubetrachtung der Problemlage und Ausblick

Nāgārjunas System kann paradoxerweise durch seinen nicht-Abschluss als abgeschlossen angesehen werden. Es ist ein System, an dessen Gipfel die Leere steht, das aber in einem Zustand der inneren Spannung verbleibt und das Auseinanderklaffen seiner Extreme nicht in einem finalen Systemelement zusammenbringt. Diese Unabgeschlossenheit reflektiert die von Nagao identifizierte Katabasis-Anabasis-Grundtendenz des Mahāyāna-Buddhismus.

Bei Nāgārjuna selbst wird der Grund der Unüberwindbarkeit der Spannung zwischen den zwei Wahrheitsebenen nie offengelegt. Als einziges explizit formuliertes Ziel erscheint „Aufgabe aller Ansichten“¹⁸³, d.h. die Aufgabe des Versuchs, eine bestimmte Ansicht als gültig auszuweisen. Damit scheidet auch jeder Versuch aus, die Tatsache des vorläufigen Seins vor dem Hintergrund der Leere zu erklären – es widerspräche Nāgārjunas Intention, einen solchen Versuch zu unternehmen.

Damit ist der Umriss der Doktrin der Leere vorerst abgeschlossen. Dieser Umriss ist auf die beiden Begriffe der endlichen Welt (verhüllte Wahrheit) und der Leere (höchste Wahrheit) hinausgelaufen, die in ihrer Spannung zueinander belassen wurden.

Dieser Umriss kann nun in zwei verschiedenen Hinsichten problematisiert werden: erstens systematisch und zweitens historisch. Systematisch liegt, mit der Entscheidung zum nicht-Abschluss, eine von zwei Möglichkeiten vor. Der nicht-Abschluss konnte mit Nagao auf hinreichende Weise ideengeschichtlich, unter dem Aspekt der Soteriologie, erklärt werden. Jedoch ist damit noch nicht die zweite Möglichkeit ausgeschlossen, doch einen Abschluss zu finden, bzw. die auseinanderklaffenden Elemente der Unmöglichkeit des Seins – der Leere also – und der Gegebenheit des Seins in der Welt – der endlichen Dinge – auf systematische Weise zusammenzuführen. Die Erkundung dieser Möglichkeit wird auch den Übergang zu einer anderen Schule des Mahāyāna-Buddhismus erlauben, deren Grundansatz im Lichte der problematischen Einheit von Sein und nicht-Sein interpretiert werden kann.

Obgleich also Nāgārjunas System nicht seine Konsistenz abgesprochen werden kann, bietet sich doch, aus den genannten zwei Perspektiven, ein Hinausgehen über den nun erreichten Standpunkt an. Die Leitfrage zum Übergang soll dabei lauten: Wie können die nun anhand der Theorie der zwei Wahrheiten erklärten Elemente der Leere, in welcher die Dinge als „nichts“ erscheinen, und der Welt, in der die Dinge als „etwas“ erscheinen, zusammen gedacht werden,

183 MMK 8.8: *sarvadṛṣṭinām* [...] *niḥsaraṇam*.

V. Übergang

ohne, dass ihre Spannung als einfache Gegebenheit auf unerklärliche Weise angenommen werden muss? Kann es eine Einheit geben?

Zweiter Teil

Übergang zu einer idealistischen Geistmetaphysik

חלום העולם כחלום לילה
העולם כחלום לילה

הנפש הטהורה כחלום לילה
הנפש כחלום לילה

הנפש כחלום לילה
הנפש כחלום לילה

Die Welt gleicht der Nacht,
ihr Tun ist ein Traum.

Durch sie irrt die Seele umher
und sie täuscht sie durch ihre Lügen.

Wie ein Traum in der Nacht verführt,
so verführt die Welt durch ihre Fiktionen.

Ephrem der Syrer: „Über das Wort Kohelet: Alles ist nichtig“

1. Die Spannung zwischen Leere und Welt im Spiegel des Geistes

Es sind, aus der Frühzeit des Mahāyāna-Buddhismus, einige Schriften unter dem Namen Maitreyas oder Maitreya-nāthas überliefert.

Hinsichtlich der hinter diesem Namen stehenden Gestalt wurden im 20. Jahrhundert Fragen historischer, philologischer und ideengeschichtlicher Art aufgeworfen.¹ Der buddhistischen Überlieferung zufolge (wie z.B. beim tibetischen Historiker Bu ston²) soll Maitreya Asaṅga, einem weiteren wichtigen Autor des Mahāyāna, im Tuṣita³ genannten Himmelsbezirk die fünf unter seinem Namen tradierten Schriften diktiert haben.⁴ Aufgrund des Problems, dass

- 1 Zu Maitreya im Buddhismus vgl. bedeutender Weise LAMOTTE, E.: *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śāka* (Bibliothèque du Muséon, Bd. 43), Leuven: Institut Orientaliste, 1958, S. 775–788. Das Problem Maitreyas – als Bodhisattva, Autor bzw. Mensch – soll hier nicht weiter verfolgt werden.
- 2 Vgl. OBERMILLER, E. (Übers.): *History of Buddhism (Chos-ḥbyung) by Bu-ston, Part II: The History of Buddhism in India and Tibet* (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 19. Heft), Heidelberg: Harrassowitz, 1932, S. 139. Auch bei Tāranātha: SCHIEFNER, A.: *Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien*, St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1869, S. 111.
- 3 Im Stufenbau der drei Weltebenen (*dhātu*) der Begierde (*kāmadhātu*), Form (*rūpadhātu*) und Formlosigkeit (*ārūpyadhātu*) bildet der Tuṣita, innerhalb der Welt der Begierde, den vierten der sechs von den Göttern der Begierde (*kāmadeva*) bewohnten Himmel. Dieser Himmel zeichnet sich dadurch aus, dass ein in dessen Bereich geborener Bodhisattva in seinem nächsten Leben als Buddha (im Jambudvīpa) geboren wird. Vgl. KLOETZLI, W. R.: *Buddhist Cosmology. Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989, S. 29 u. 33. Zu Maitreya in Verbindung mit dem Tuṣita vgl. SADATAKA, A.: *Buddhist Cosmology. Philosophy and Origins*, Tokio: Kōsei Publishing, 1997, S. 132.
- 4 Eine außerordentlich breit dokumentierte Thematisierung findet sich bei DEMIÉVILLE, P.: „Le Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa“, in: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 44 (1954), S. 339–436, hier S. 376–387. Rahula WALPOLA reflektiert die traditionelle Geschichte kritisch, vgl. WALPOLA, R.: *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga* (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Bd. 78), Paris: Ecole d'Extrême-Orient, 1971, S. IX–XIII. Wichtige Quellen werden aufgeführt in: DRAGONETTI, C. & TOLA, F.: *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, S. XV. In neuerer Zeit hat J. Westerhoff die traditionelle Geschichte rekonstruiert und die wichtigsten kritischen Ansätze erwähnt: WESTERHOFF, J.: *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2018, S. 153f. Vgl. auch WOOD, Th. E.: *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, S. 201f. Die älteren, von Tola/Dragonetti, Westerhoff und Wood genannten Quellen sind: UI, H.: „Maitreya as an historical personage“, in: ANON.: *Indian Studies in Honor of Charles*

die Historizität dieser Überlieferung nicht überprüfbar ist und es sich bei ihr um eine auf ein historisches Ereignis aufgepfropfte Legende handeln,⁵ bzw. dass nicht einmal ein historisches Ereignis – keine durch einen menschlichen Maitreya an Asaṅga weitergegebene Überlieferung – dahinter stehen könnte,⁶ können auch für die Maitreya zugeschriebenen bzw. durch Asaṅga schriftlich festgehaltenen Schriften keine Ansprüche auf Kohärenz, Einheit oder Datierbarkeit gemacht werden. Wenn im Folgenden von Maitreya die Rede ist, soll dies nur aus Berücksichtigung der sich späterhin auf ihn berufenden Tradition erfolgen.

Maitreya ist an dieser Stelle deswegen zu erwähnen, weil sich ein ihm zugeschriebener Text besonders gut dazu eignet, nachzuzeichnen, wie die von Nāgārjuna geprägten Ideen und das von ihm bestimmte Vokabular rezipiert wurden. Was es mit der philosophischen Tradition, die sich auf Maitreya beruft und ihn als Autor eines Textkorpus ansieht, auf sich hat, und auf welche Weise die Ideen dieser Tradition mit dem im vorhergehenden Teil dieser Untersuchung angedeuteten Problem der Vereinbarkeit von Leere und endlichem Sein zusammenhängen, kann anhand des ersten Verses des in Maitreyas Namen überlieferten Traktats *Madhyāntavibhāga* (*Unterscheidung der Mitte von den Extremen*) verdeutlicht werden: „Die Vorstellung des Nichtseienden ist.“⁷

Es sind an dieser vorerst noch kryptisch erscheinenden Behauptung drei Elemente hervorzuheben: das Nichtseiende, die Vorstellung des Nichtseienden und das Sein derselben. Das Mittelglied, die Vorstellung (*parikalpa*), bedarf hier einer besonderen Erläuterung. Wenn *parikalpa* durch „Vorstellung“ übersetzt wird, geschieht das unter dem Vorbehalt, dass in der Vorstellung eine eindeutig negative Konnotation zu sehen ist. Der *parikalpa* ist nicht einfachhin eine men-

Rockwell Lanman, Cambridge: Harvard University Press, 1929, S. 95–101; und: TUCCI, G.: *On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya[nātha] and Asaṅga* (Calcutta University Readership Lectures), Calcutta: Calcutta University Press, 1930, S. 7ff.

- 5 Vgl. WALPOLA: *Compendium*, S. XI: „L’association d’Asaṅga avec Maitreya que rapporte ce récit ne peut pas être tenue pour un fait historique [...] C’était une tendance universelle de psychologie religieuse dans le monde ancien d’attribuer à des textes sacrés (même à certaines œuvres séculières et littéraires) une origine ou une inspiration divine.“
- 6 RUEGG hält für unwahrscheinlich, dass Maitreya Asaṅgas menschlicher Lehrer gewesen sei. Er hält für möglich, dass Asaṅga eine ältere Texttradition kompiliert habe, vgl. RUEGG, D. S.: *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Etudes sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme* (Publications de l’Ecole Française d’Extrême-Orient, Bd. 70), Paris: Ecole Française d’Extrême-Orient, 1969, S. 50-55.
- 7 Vasubandhu: *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, V. 1.1 (ed. NAGAO, G.: *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, Tokio: Suzuki Research Foundation, 1964, S. 17.16. Hervorhebung v. V.): *abhūta-parikalpo ’sti*.

tale Repräsentation, das Abbild eines Dings, sondern ein Abbild „with derogatory implication, *vain fancy*, as something to get rid of“⁸. Edgerton definiert es: „*surmise, assumption, hypothesis, figment of imagination*, regularly with implication of falsity or unreliability“⁹. Matsuda sagt ähnlich: „In fact *parikalpa* means, roughly speaking, to imagine incorrectly that which does not exist as it is.“¹⁰ Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem *parikalpa* und der Tatsache, dass das durch ihn Vorgestellte nicht seinem Anschein entsprechend existiert. Dies wiederum erklärt, warum an der zitierten Stelle der Bezugsgegenstand der Vorstellung das Nichtseiende (*abhūta-parikalp[a]*) ist.

Zwischen dieser Vorstellung und den beiden Extremen des Seins und des Nichtseins wird eine Ordnung hergestellt, die es erlaubt, die drei Elemente als drei Momente einer einheitlichen Struktur zu verstehen. Es ist zuerst a) das Nichtseiende (*abhūt[a]*), dessen genaue Natur im Anschluss noch näher zu erläutern ist; dann ist b) die Vorstellung (*parikalpa*), die sich auf dieses Nichtseiende als auf ihren Inhalt bezieht; dann ist drittens c) das Sein (*[a]sti*) dieser Vorstellung, die zwar zum Inhalt das Nichtseiende hat, die aber doch selbst nicht „nichts“ ist. In a) gibt es nur Nichtsein, in b) Vorstellung von Nichtseiendem und in c) das Sein dieser Vorstellung von Nichtseiendem. In dieser Konstellation erscheint die Vorstellung als Mitte zwischen Sein und Nichtsein: In ihr fallen beide in Eins, insofern die Vorstellung zwar kein Seiendes in einer äußerlich existierenden Welt ist, aber auch nicht einfachhin nichts, da sie ja doch Vorstellung *ist*.

Inwiefern ist mit dieser Situierung der Vorstellung in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein eine Antwort auf das Problem gegeben, das sich am Ende des vorhergehenden Teils der Untersuchung gestellt hat? Die Elemente des Problems der Unvereinbarkeit von Leere und Welt, bzw. von höchster Wahrheit und verhüllter Wahrheit, verhalten sich strukturgleich zu den Elementen der nun aufgedeckten Dichotomie „Nichtsein“ und „Sein“, so dass die „Vorstellung“ nicht nur als Einheit dieser Dichotomie, sondern auch als Einheit von Leere und Welt verstanden werden kann.

Inwiefern ist eine solche strukturelle Parallele gestattet? Im schon besprochenen 11. Kapitel der *Grundverse* sagt Nāgārjuna von den Extremen des Früheren und Späteren, diese „gebe es nicht“¹¹. Im 14. Kapitel, das den „Verbindungen“ (*saṃsarga*) gewidmet ist, sagt er von einem Ding, das durch ein ande-

8 EDGERTON: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, S. 320.

9 Ebd.

10 MATSUDA, K.: „**parikalpa used in the Mahāyānasamgraha*“, in: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 59 (2011), 3, S. 1212–1218, hier S. 138.

11 MMK 11,8: *na vidyate*.

res bedingt wird, einfachhin „es ist nicht“¹². Dies bedeutet, dass Leere und Nichtsein sich analog zueinander verhalten: Wenn etwas leer ist, hat es kein Sein. Die beiden Ausdrücke unterscheiden sich lediglich darin, dass das Nichtsein, das aus der Leere resultiert und mit diesem gleichgestellt werden kann, kontextabhängig ist und somit kein Nichtsein im durchgängigen Sinn konstituiert. Das Ding existiert nicht, aber es kann, wenn es auf die konventionelle Gültigkeit im Alltag bezogen wird, als existierend angenommen werden. Anders formuliert: Leere ist Nichtsein mit dem Anschein des Seins, d.h. mit einer immanenten Ausrichtung auf das Sein; die endlichen Dinge wiederum sind Sein, die als Grund das Nichtsein haben, d.h. mit einer immanenten Ausrichtung auf das Nichtsein.

Diese Gleichstellung wird in der Vijñānavāda-Schule expressis verbis vertreten: die Leere ist nichts anderes als das Nichtsein eines Dings.¹³ Unter der Annahme, dass im zitierten Vers von Maitreya das „Nichtsein“ die Leere auf diese Weise vertritt, wird ersichtlich, warum die „Vorstellung“ als Antwort auf die Ursprungsfrage nach der Vereinbarkeit von Leere und konventionellem Sein zu verstehen ist: Die Vorstellung hat das Nichtsein (=die Leere) an sich, insofern ihr nichts Äußeres entspricht; aber sie hat auch das Sein an sich, insofern sie nicht einfachhin gar nicht ist, sondern Anschein des Seins. Sie offenbart sich demzufolge als die gesuchte Mitte zwischen Leere und Welt, Nichtsein und Sein, höchster Wahrheit und verhüllter Wahrheit.

Das Problem, das sich bei Nāgārjuna gestellt hat, nämlich, wie zugleich die Leere und die endlichen Dinge gedacht werden können, scheint somit, auf vorläufige Weise, durch die Behauptung der Vermittlung durch die Vorstellung, gelöst werden zu können. Die Spannung, die innerhalb der Leere zwischen dem Sein und dem Nichtsein, bzw. zwischen der höchsten und der konventionellen Wahrheit besteht, löst sich dadurch auf, dass diese beiden Aspekte dem Denken als ihrem gemeinsamen Element zugesprochen werden.

Im vorliegenden Teil der Untersuchung soll diese Möglichkeit zur Auflösung der Gegenüberstellung entfaltet und artikuliert werden. Es soll demnach um die Frage gehen, ob und aus welchen Gründen die Dinge in einem vollkommenen Sinn in der Vorstellung situiert werden müssen und wie die Beziehung zwischen Sein und Nichtsein im Licht dieser Situierung bewertet werden kann. Einen Leitfaden für den Kernbegriff, um den es dabei gehen soll, liefert der bereits zitierte Text in einem der darauffolgenden Verse:

12 MMK 14,6: *nāsty atah*, „es ist also nicht“.

13 WALPOLA, R.: *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga* (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Bd. 78), Paris: Ecole d'Extrême-Orient, 1971, S. 65: „Qu'est-ce que la caractéristique du Vide (*śūnyatā*)? C'est l'inexistence (*abhāva*) d'une certaine chose, là.“

„Der Geist geht hervor mit der Erscheinung von Gegenständen, Lebewesen, dem Selbst und Denkbjekten. Einen Gegenstand hat er nicht.“¹⁴

Das, was im vorigen Abschnitt als „Vorstellung“ (*parikalpa*) bezeichnet wurde, ist auf die Denktätigkeit des Geistes (*vijñāna*) zurückzuführen, deren Abwandlung sie darstellt. Um diese Denktätigkeit wiederum zu verstehen, ist eine breitere Erarbeitung des Terminus *vijñāna* im Tripitaka und in Mahāyāna-Quellen notwendig, die im Folgenden noch zu leisten sein wird¹⁵. Es ist hier schon vorwegzunehmen, dass das *vijñāna* nicht notwendigerweise von sich aus mit dem Irrtum behaftet ist, der die *parikalpa*-Vorstellung auf fundamentale Weise kennzeichnet. Das *vijñāna* fungiert lediglich als Grund der Erscheinung, die, wie der Text sagt, die Gestalt von Gegenständen usw. haben kann, ohne aber, dass dieser Gestalt eine objektive Existenzgrundlage entspräche. Es besteht zwischen ihm und der Vorstellung demnach keine Identität. Zur Übersetzung von *vijñāna* dient im zitierten Vers und in der gesamten Untersuchung „Geist“,¹⁶ da *vijñāna* nicht einfachhin eine ontologisch unbestimmte Aktivität bezeichnet (es hat nicht einfach „gänzlich Nichtsein“¹⁷), sondern eine in gewissem Sinn „faktisch“¹⁸ seiende Wesenheit. Der Begriff „Geist“ soll hier – im Unterschied zu „Denken“ oder „Bewusstsein“ – diese ontologische Ambivalenz widerspiegeln. Der metaphysische Unterbau dieser Ambivalenz wird im angekündigten Textteil zu entfalten sein.

Die Doktrin, die auf dem Grundsatz aufbaut, dass alles nur im Geist Bestand habe (und dementsprechend *vijñāna-vāda*, „Lehre des Geistes“, oder *cittamātra*, „ausschließlich Gedanke“, genannt wird), soll im Folgenden anhand

- 14 Vasubandhu: *Madhyāntavibhāghabhāṣya*, V. 1.3 (ed. NAGAO S. 18.21f.): *artha-satvātma-vijñapti-pratibhāsaṃ prajāyate | vijñānaṃ nāsti cāsyārtha*.
- 15 Vgl. unten Kap. 3, zur Genese des Begriffs *vijñāna*, S. 135–148.
- 16 Eine Ausnahme wird für den Gebrauch von *vijñāna* in nicht-Yogācāra Kontexten wie den sechs *vijñāna* gemacht, die seit dem Pali-Kanon den Sinnen zugeordnet sind, und dort Bewusstseinsinstanzen und nicht den Geist selbst bezeichnen. In abweichenden Fällen wird für die Übersetzung eine Erklärung angefügt.
- 17 Vasubandhu: *Madhyāntavibhāghabhāṣya*, V. 1.3 (ed. NAGAO S. 19.6): *na tathā sarvathā [sic] bhāv[a]*.
- 18 Vgl. in Sthiramatis noch ausführlich zu behandelndem Kommentar zu Vasubandhus *Dreißig Versen* (ed. BUESCHER, H.: *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya. Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation* (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse, Bd. 768/Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 57), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007; die Zitierweise lautet: TVKBh, Seitennummer), TVKBh 42.16f.: *vijñānaṃ punaḥ pratīyasamutpannatvād dravyato 'st[i]*, „Aufgrund seines Aufkommens in Abhängigkeit ist der Geist auf faktische Weise“.

ihres vornehmsten Vertreters, des Philosophen Vasubandhu – der die Werke Maitreyas kommentiert und wesentlich aus ihnen geschöpft hat –, rekonstruiert und als Antwort auf die mit Nāgārjuna erarbeitete Problemstellung interpretiert werden. Da der Quellentext, der dafür zur Hand genommen werden soll, Vasubandhus *Dreißig Verse über den Geist* (*Triṃśikāvijñāptikārikā*; *vijñāpti* wird in diesem Titel metonymisch als Geist übersetzt, es bezeichnet im ersten Sinn jedoch die „Anschauung“ als die Bewusstseinstätigkeit des Geistes¹⁹), an sich eine systematische Struktur aufweist, die von der Festlegung allgemeiner Prinzipien zu den besonderen Verzweigungen ihrer Konsequenzen übergeht, kann, als Methode der Rekonstruktion, eine Interpretation des Textes gewählt werden, die dessen innere Ordnung beibehält. Es bietet sich somit an, Vasubandhus Text der Reihenfolge seiner Abschnitte nach zu lesen.

2. Stand der Forschung zur Kontinuitätsfrage

Obleich der im Vorhergehenden skizzierte Ansatz eng an die Überlegungen des ersten Teils der Untersuchung anschließt und somit systematisch motiviert

- 19 Die Interpretation von *vijñāpti* ist dadurch erschwert, dass Vasubandhu sich zwar über den Begriff im *Abhidharmakośabhāṣyam* ausspricht, dass damit aber eine nicht-Yogācāra-Definition vorliegt, deren Transposition in den Yogācāra-Kontext problematisch ist. Vasubandhu definiert *vijñāna* in *Abhidharmakośabhāṣyam* 1.16 und Kommentar (ed. PRADHĀNA, Pr.: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1975², S. 11.6f., nachfolgend AKBh): *vijñānaṃ prati vijñāptiḥ | viṣayaṃ viṣayaṃ prati vijñāptir upalabdhir vijñānaskandha ity ucyate*. „Der Geist ist die Anschauung von etwas: Das Geist-Agglomerat ist die Anschauung, die Wahrnehmung eines jeweiligen Gegenstands.“ Es fällt hier auf, dass *vijñāpti* synonymisch zu *upalabdhi*, Wahrnehmung, gebraucht wird und dass es das Allgemeine darstellt, von dem das jeweilig objektgebundene *vijñāna* ein Moment darstellt. In den *Dreißig Versen* erscheint *vijñāpti* jedoch als eine der drei Modifikationen des *vijñāna*, TVK 2: *vipāko mananākhyaś ca vijñāptir viṣayasya ca*, „das zur Reife Bringende, das, was ‚Reflexion‘ genannt wird und die sinnliche Anschauung“, d.h. hier ist das *vijñāna* das Allgemeinere. Im vorliegenden Kontext soll versucht werden, beide Quellen auf nicht-konfliktäre Weise heranzuziehen: der im AKBh herausgestellte enge Bezug von *vijñāpti* und *vijñāna* soll beibehalten werden, *vijñāpti* jedoch als eine Funktion von *vijñāna* betrachtet werden, nämlich als die objektgebundene Anschauung (*vijñāptir viṣayasya*). – Von HALL liegt eine Untersuchung zum Begriff vor: HALL, Br. C.: „The meaning of *vijñāpti* in Vasubandhu’s concept of the mind“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9 (1986), 1, S. 7–24. HALL leitet (vgl. S. 8f.) den Begriff etymologisch ab und unterstreicht die Rolle des Kausativs (*vijñāpti* als einzelner Akt des Geistes). Eine nähere Besprechung folgt unten Kap. 6, S. 177–181.

ist, ist es angebracht, zur methodischen und forschungsgeschichtlichen Einrahmung dieses Ansatzes einen Blick auf einige relevante Quellen und den Stand der Forschung zu werfen.

Die Hypothese, dass es eine Verbindung zwischen Nāgārjunas System und der von Maitreya und Vasubandhu vertretenen Lehre geben könnte, wurde schon Mitte des 20. Jahrhunderts von namhaften Forschern geäußert und ideengeschichtlich begründet. Gadjin Nagao hat diese Annahme 1979²⁰ im Zusammenhang mit einer Stelle aus Nāgārjunas *Grundversen* und dem zu Anfang zitierten Vers aus der Maitreya zugeschriebenen *Unterscheidung der Mitte von den Extremen* aufgearbeitet. Er beruft sich dabei auf so frühe Quellen wie Murtis bereits erwähnte klassische Monografie *The Central Philosophy of Buddhism* (in der Murti behauptet: „The Yogācāra Idealism is made possible by the Śūnyatā of the Mādhyamika“²¹).

Richard King hat 1994²² ebenfalls eine von Daisetsu Suzuki bereits 1928²³ geäußerte Kritik an der scharfen Trennung zwischen der Śūnyavāda- und der Yogācāra-Schule wiederaufgegriffen. Von Ian Harris liegt ferner eine übergreifende Untersuchung zu der Kontinuitätsthese zwischen beiden Schulen vor.²⁴ Besonders zu beachten ist auch Jay Garfields und Jan Westerhoffs Sammelband von 2015, *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*²⁵ Aus diesem Band sticht als für die vorliegende Untersuchung besonders relevant der Beitrag von Chaisit

20 NAGAO, G. M.: „From Mādhyamika to Yogācāra. An analysis of MMK XXIV.18 and MV 1.1-2“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 2 (1979), 1, S. 29–43.

21 MURTI: *Central Philosophy*, S. 8.

22 KING, R.: „Early Yogācāra and its relationship with the Madhyamaka school“, in: *Philosophy East and West* 44 (1994), 4, S. 659-683, hier S. 659.

23 SUZUKI, D. T.: „The Lankavatāra Sūtra as a Mahāyāna text in especial relation to the teaching of Zen Buddhism“, in: *The Eastern Buddhist* 4 (1928), S. 199–298, hier S. 255. Interessanterweise interpretiert Suzuki die Schwierigkeit, dieses Sutra einer bestimmten Schule zuzuordnen, als Indiz dafür, dass es zu einer Zeit entstanden sein könnte, als die Aufteilung der Schulen noch nicht stattgefunden hatte (ebd.).

24 HARRIS, I. Ch.: *The Continuity of Madhyamaka & Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism* (Brill's Indological library, Bd. 6), Leiden et al.: Brill, 1991. Von dieser Monografie ist die vorliegende Untersuchung streng abzugrenzen, da HARRIS einen ganz entgegengesetzten Standpunkt einnimmt und die Bezeichnung „Idealismus“ überhaupt ganz verwirft (vgl. S. 152). HARRIS zitiert das *Daśabhūmikasūtra* 49,10 („This triple world is nothing but mind (*cittamātra*)“) und bemerkt, zu dieser „Reinform“ des idealistischen Grundprinzips, auf eigentümliche und überraschende Weise: „the evidence of such quotations is not sufficient to make the charge of idealism stick.“ (S. 152)

25 GARFIELD, J. & WESTERHOFF, J. (Hrsg.): *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?* New York: Oxford University Press, 2015.

Suwanvarangkul²⁶ hervor, in dem gezeigt wird, dass der *dharmadhātu* aus dem *Daśabhūmikasūtra* – einem der Kernbegriffe in Vasubandhus Lehre, der noch zu besprechen ist – mit dem „Aufkommen in Abhängigkeit“ (*pratītyasamutpāda*) Nāgārjunas identifiziert werden kann; wie auch die Untersuchung von James Blumenthal²⁷ zur Einheit des Denkens und des gedachten Gegenstands bei Śāntaraṅkṣita.

Das Thema der letztgenannten Untersuchung erlaubt es weiterhin auch, den spezifisch ideengeschichtlichen Grund anzusprechen, der die Parallelisierung von Vasubandhu und Nāgārjuna nahelegt. Mit Śāntaraṅkṣitas „Yogācāra-Mādhyamika“ liegt nämlich eine historisch fassbare Form des Versuchs vor, die Grundideen beider Schulen zusammenfließen zu lassen. Es wäre deswegen irreführend, die Verbindungen zwischen Nāgārjuna und den Yogācārin als Hypothese der modernen Forschung darzustellen. Das größere Problem für die Bewertung der Verbindungen liegt darin, dass, wenngleich mit Śāntaraṅkṣitas Schriften eine enorme Forschungsgrundlage vorliegt, eine solche Erforschung doch bisher kaum oder nur ansatzweise in den Blick gefasst werden konnte.²⁸ Dies bedingt auch, dass auf Śāntaraṅkṣita in der vorliegenden Untersuchung nicht eingegangen werden kann.

Für die vorliegende Untersuchung ist die historische Dimension des Anschlusses von Vasubandhus Lehre an Nāgārjuna weniger von Belang. Im Laufe der Argumentation kommen so auch häufiger die systematischen Ansätze Nagaos und Murtis zu Wort. Den konkreten Anschlusspunkt soll, wie angekündigt, die Frage zur Hand geben, ob sich aus Vasubandhus Lehre eine Erkenntnis ergibt, die es erlaubt, das Grundproblem der Irrealität der Dinge zu überwinden, ohne in einen Nihilismus zu fallen, d.h. zugleich Sein und Nichtsein zu denken.

26 SUWANVARANGKUL, Ch.: „Pratītyasamutpāda and Dharmadhātu in early Mahāyāna Buddhism“, in: GARFIELD & WESTERHOFF: *Madhyamaka and Yogācāra*, S. 11–28.

27 BLUMENTHAL, J.: „Two topics concerning consciousness in Śāntaraṅkṣita’s Yogācāra-Madhyamaka syncretism“, in: Garfield & Westerhoff: *Madhyamaka and Yogācāra*, S. 242–251, hier besonders S. 243ff.

28 BLUMENTHAL, J.: *The Ornament of the Middle Way. A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntaraṅkṣita*, Ithaca (New York) u. Boulder (Colorado): Snow Lion, 2004, S. 30: „It has been noted periodically over the past thirty years by scholars of Madhyamaka thought that there has been relatively little research done on Śāntaraṅkṣita or the Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka school of thought.“ Vgl. auch ebd. n° 40.

3. Vasubandhu und die Begründung des Vijñānavāda. Interpretation von TVK 1

Es sollen dem systematischen Nachvollzug zuvörderst einige Bemerkungen zur historischen Situierung von Vasubandhus Person und Werk vorausgeschickt werden.

Über die Datierung und den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Vasubandhu zugeschriebenen Textkorpus besteht, aufgrund der problematischen Quellensituation und der Inkohärenzen innerhalb dieses Werks, keine Einigkeit. Es kann dies als gesichert gelten, dass ein Autor Namens „Vasubandhu“ (ohne Ausschluss weiterer Personen derselben Epoche, die anderen Schulen angehört haben können) eine Gründerrolle in der Genese der bereits genannten „Lehre des Geistes“, Vijñānavāda (bzw. Cittamātra, „ausschließlich Gedanke“, und Yogācāra, „Yogapraxis“), gespielt hat.²⁹

- 29 Es ist offensichtlich, dass die Forschungsergebnisse seit den 1950er Jahren (bestimmend war hier die Untersuchung von Frauwallner: FRAUWALLNER, E.: *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu* (Seria Orientale Roma Bd. 3), Rom: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1951; weiterhin auch: PADMANABH, S. J.: „On the theory of two Vasubandhus“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 21 (1958), 1–3, S. 48–53) es nicht mehr gestatten, ohne kritische Abwägung die Existenz eines einzigen Autors mit dem Namen „Vasubandhu“ anzunehmen, dessen Werk sowohl für den Abhidharma der Vaibhāṣika-Sarvāstivāda-Schule (und den Sautrāntika) als auch für die Vijñānavāda-Schule eine definitorische Rolle gespielt haben soll. Die These, dass es zwei Vasubandhus gebe, wird auch in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts noch für plausibel gehalten (s. z.B. SCHMITHAUSEN, L.: „Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 11 (1967), S. 109–136, hier S. 110, wo Schmithausen die Forscher kritisiert, die an der traditionellen Vasubandhu-Einheitstheorie festhalten). Auf der anderen Seite hat es auch philosophisch orientierte Ansätze gegeben, die Existenz eines einzigen Vasubandhus zu affirmieren, der, ähnlich z.B. Wittgenstein und Heidegger, einen tiefgreifenden philosophischen Wandel erlebt haben könnte. (Vgl. CORLESS, R. J.: „On the continuity of Vasubandhu’s thought. A suggestion from the continuity of Wittgenstein’s thought“, in: BAPAT, P. V. et al. (Hrsg.): *Amalā prajñā Aspects of Buddhist studies. Professor P.V. Bapat felicitation volume* (Bibliotheca Indica-Buddhica, Bd. 63), Delhi: Sri Satguru Publications, 1989, S. 445–454; auf einer anderen Grundlage argumentiert Jonathan Gold ebenfalls für einen Vasubandhu, vgl. GOLD, J. C.: *Paving the Great Way. Vasubandhu’s Unifying Buddhist Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2015.) Für einen Überblick über das Problem im Hinblick auf Paramārthas Vasubandhu-Biografie sowie auf den Einfluss der Yogācārabhūmi auf Vasubandhu vgl. KRITZER, R.: *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya* (Studia Philologica Buddhica Monograph Series, Bd. 18), Tokio: The International Institute for Buddhist Studies, 2005, S. XXII–XXX. – Die vorliegende Untersuchung vermisst

Von welchen Inkohärenzen kann die Rede sein und inwiefern sind diese Inkohärenzen für die Interpretation von Vasubandhu Vijñānavāda-Texten relevant? – Für die Person oder Personengruppe, die „Vasubandhu“ genannt werden, liegen „three distinct scholastic identities“³⁰ vor: Vasubandhu hat den *Abhidharmakośa* verfasst, einen von der sogenannten Sarvāstivāda-Vaibhāṣika geprägten Text; er hat zu diesem Text einen Kommentar verfasst, der den Sautrāntika-Standpunkt anklingen lässt;³¹ und er hat wiederum einige kürzere Traktate verfasst, die für die Vijñānavāda-Schule grundlegend sind.³² Um diese kurze Einführung nicht zu überlasten, ist vorläufig vom Standpunkt der beiden ersten Schulen abzusehen. Die Schwierigkeit bleibt dabei bestehen, dass sich das Vokabular und die Elemente dieser Systeme überschneiden, unter verschiedenen Gestalten bzw. in verschiedenen Gebrauchsweisen auftauchen und so den Versuch eindeutiger Zuweisungen erschweren. Schmithausen hat bekannterweise in zwei von Vasubandhus Vijñānavāda-Traktaten „Sautrāntika-Voraussetzungen“³³ identifiziert. Die Abhidharma-Terminologie durchzieht die Vasubandhu zugeschriebenen Texte durchgängig. Obgleich es rechtmäßig sein kann, diese Texte jeweils in ihrem Eigenwert zu betrachten – so wie dies auch hier geschehen soll – besteht demnach immer die Notwendigkeit, das Gesamt-

sich nicht, über diese Problematik zu urteilen. Es muss so zwischen einer thematischen und einer präliminären Behandlung einer solchen Frage unterschieden werden. Während die Frage durchaus einer gründlicheren Überprüfung würdig ist, kann eine solche Überprüfung nicht von einer Untersuchung verlangt werden, die sich mit einem Teilaspekt von Vasubandhus Lehre auseinandersetzt oder, wie im vorliegenden Fall, spekulativ orientiert ist. Die Frage nach Vasubandhus Identität wird nicht übergangen, sondern *hinter* die Frage des Inhalts der unter seinem Namen überlieferten Werke gestellt. Es werden in diesem Sinn die Möglichkeit, dass es andere Vasubandhus, neben dem Autor der *Dreißig Verse*, gegeben habe, lediglich ausgeklammert, um den Inhalt dieses Werks selbst in den Vordergrund zu stellen.

30 GOLD: *Great Way*, S. 1.

31 Vgl. hierzu K. L. DHAMMAJOTI systematische Darstellung über die Zugehörigkeitsfrage: DHAMMAJOTI: „Introduction“, in: SANGPO, G. L. (Übers.): *Abhidharmakośa-Bhāṣya. The Treasury of the Abhidharma and its (Auto) Commentary*, Bd. 1, Delhi: Motilal Banarsidass, 2012, S. 1-69, hier S. 9f. Die Frage der Zugehörigkeit und Einflüsse auf die zwei Texte AK/AKBh ist hochkomplex und kann hier nicht weiter erörtert werden. Die Vaibhāṣika-Sekte ist eine der größeren Sarvāstivāda-Tradition angehörenden, durch die dem Abhidharma gewidmete *vibhāṣa*-Kommentarliteratur geprägte Schule. Im AKBh deuten sich Elemente der Sautrāntika-Tradition an, einer Tradition, in welcher der Sūtra-Literatur ausgezeichneten Wert beigemessen wird (vgl. ebd.)

32 Vgl. GOLD: *Great Way*, S. 1-4.

33 SCHMITHAUSEN, L.: „Sautrāntika-Voraussetzungen in *Viṃśatikā* und *Triṃśikā*“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 11 (1967), S. 109-136.

problem des Vasubandhu-Korpus zu beachten und isolierte, vereinfachende Lesarten zu vermeiden.

Dieses Quellenproblem führt überdies auch dann zu erheblichen Problemen, wenn nur der Vasubandhu einer einzigen Schule in Betracht genommen wird und es darum geht, den Standpunkt dieser Schule systematisch zu rekonstruieren. Ohne die Kenntnis der Gegner, gegen die sich der Yogācārin Vasubandhu wendet (gegen eigene frühere Ansichten, gegen andere Schulen, o.ä.), und ohne einen gesicherten terminologischen Kontext wirft die Kennzeichnung seines Standpunkts aus philosophischer Perspektive Schwierigkeiten auf. Eines dieser Probleme, das sich v.a. seit den 80er Jahren stellt, ist die Zuordnung Vasubandhus zum philosophischen „Idealismus“.³⁴ Gegen was hebt sich dieser vermeintliche Idealismus ab? Wie verhält sich dieser zu anderen buddhistischen Ontologien, wie eben zum Sarvāstivāda? Und weiterhin: ist eine solche Etikettierung im Sinne der westlichen Philosophiegeschichte überhaupt sinnvoll? – Obgleich die Frage des Idealismus in der vorliegenden Untersuchung eine zentrale Stellung einnehmen wird, muss sie, da sich die Gründe ihrer Auflösung erst im Vollzug der Rekonstruktion offenbaren können, ans Ende dieses Teils gestellt werden. Es ist hier schon vorwegzunehmen, dass Vasubandhus „Lehre des Geistes“ auf dezidierte Weise als idealistische Form der Metaphysik interpretiert wird. Um die Folgen dieser Interpretation ersichtlich zu machen, wird am Ende

34 Diese These, dass Vasubandhu einen metaphysischen Idealismus vertrete, wurde in der klassischen, älteren Buddhismusforschung für selbstverständlich angesehen (z.B. klassischerweise STCHERBATSKY: *Buddhist Logic*, S. 30: „the radical idealism of Vasubandhu“, S. 12: „Buddhism became idealistic. It maintained that all existence is necessarily mental and that our ideas have no support in a corresponding external reality.“). Sie wurde aber auch in der neueren Forschung wieder aufgegriffen und verteidigt, so z.B. von SCHMITHAUSEN (SCHMITHAUSEN, L.: „On the problem of the relation of spiritual practice and philosophical theory in Buddhism“, in: WILLIAMS, P. (Hrsg.): *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, Bd. 2, *The Early Buddhist Schools and Doctrinal History. Theravāda Doctrine*, London & New York: Routledge, 2005, S. 242–254, insbesondere S. 244) und neuerdings auch bei KELLNER, B. & TABER, J.: „Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I. The interpretation of Vasubandhu’s *Vimśikā*“, *Asiatische Studien* 68 (2014), 3, S. 709-756. KELLNER und TABER schlagen für die Interpretation des *Vimśikā* z.B. einen Vergleich mit dem „subjektiven Idealismus“ von Berkeley vor (S. 714). Wenngleich in der vorliegenden Untersuchung eine andere Form des Idealismus angenommen wird, bleibt die Feststellung doch erhalten, dass Vasubandhu die Annahme der Wirklichkeit einer subjektäußeren Welt (welche Trennung bei Vasubandhu ohnehin keinen Sinn hat) verwirft. Im Laufe der Argumentation soll präzisiert werden, auf welche Weise dies geschieht und warum diese Ablehnung auf einen Idealismus hinausläuft. Vgl. auch KELLNER, B.: „Proving Idealism: Dharmakīrti“, in: GANERI, J. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2017, S. 307–326.

auf ein Gegenbeispiel zu blicken sein, nämlich Dan Lusthaus' Monografie zu diesem Thema, in dem der Yogācārin Vasubandhu als Phänomenologe ohne ontologischen Standpunkt dargestellt wird.³⁵ Lusthaus' Monografie wurde eingehend aus der Perspektive der chinesischen Rezeption des indischen Yogācāra kritisiert.³⁶ Im vorliegenden Teil soll an diese Kritik aus textinterner und systematischer Perspektive angeschlossen werden.

Von Vasubandhus Gründerrolle für die Vijñānavāda-Tradition zeugt besonders ein ihm zugeschriebener Text, die schon erwähnten *Dreißig Verse über den Geist* (*Triṃśikāvijñaptikārikā*). Dieses in der *kārikā*-Form verfasste Traktat ist deswegen zu nennen, weil es eine systematisch abgeschlossene und begrifflich präzise philosophische Ausarbeitung der Vijñānavāda-Doktrin enthält. Die in ihm entwickelten Ideen können, in ihrer Grundform, auf ältere, im Laufe der Untersuchung zu identifizierende Vorläufer zurückgeführt werden, sie erfahren bei Vasubandhu aber eine so bündige und transparente Formulierung, dass die *Dreißig Verse* als die beste Einführung in die Systematik der Vijñānavāda-Doktrin betrachtet werden können.

Das Traktat hat inhaltlich die Form einer Beschreibung der Ebenen des Bewusstseins, der verschiedenen Betrachtungsweisen der Dinge und des Verhältnisses zwischen den Dingen und dem Bewusstsein. Die Grundidee des Traktats findet sich, gemäß einem in der *kārikā*-Literatur geläufigen Prinzip, nach welchem die Hauptthese im Text zuerst genannt wird, im ersten Vers wieder:

„Was als die vielfältige Übertragung des Selbst und der Dinge auftritt, ist ein solches nur in der Modifikation des Geistes.“³⁷

Dieser erste Vers drückt das allgemeine und oberste Prinzip der Vijñānavāda-Doktrin aus: Alle Wirklichkeit, die sich als äußerlich („Dinge“, *dharma*) oder innerlich („Selbst“, *ātman*) zu erkennen gibt, ist nur ein Sinnbild („Über-

35 LUSTHAUS, D.: *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, London et al.: RoutledgeCurzon, 2002. Die Monografie wird unten Kap. 12 eingehend diskutiert.

36 SCHMITHAUSEN, L.: *On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shin lun*, Tokio: The International Institute for Buddhist Studies, 2005; MAYER, A. L.: Rezension zu *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, in: *Journal of Buddhist Ethics* 16 (2009), S. 191–216.

37 VASUBANDHU: *Vijñaptimātratāsiddhiḥ. Deux traités de Vasubandhu. Viṃśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā (La trentaine) avec le commentaire de Sthiramati* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Historiques et Philologiques, Heft 245), Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925, 13f., hier S. 13 (nachfolgend zitiert nach dem Schema: TVK Versnummer, hier 1): *ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate | vijñānapariṇāme 'sau*.

tragung“, *upacāra*³⁸) der Wirklichkeit, das eigentlich auf die Prozesse (auf die „Modifikation“, *pariṇāma*³⁹) des Geistes zurückzuführen ist.⁴⁰ Es ist damit ausgesagt, dass das, was für eine denkäußere Wirklichkeit gehalten wird, nichts als der Geist selbst ist, der sich selbst als Selbst und als Dinge interpretiert. Dieses Grundprinzip des Idealismus wurde von Louis de la Vallée Poussin auf besonders prägnante reformuliert: „La pensée ne connaît que pensée ; plus exactement une pensée se connaît elle-même et ne peut connaître qu'elle-même. Le ‚fait de conscience‘ est tout entier intérieur.“⁴¹ Er rekapituliert die darauf aufbauende Lehre: „Tout ceci est pur ‚idéalisme‘.“⁴² Die Elemente des zitierten Verses sollen nun einzeln in Betracht genommen werden, damit der idealistische Grundsatz weiter präzisiert werden kann.

Der Kernbegriff des zitierten Verses ist die „Modifikation des Denkens“ (*vijñānapariṇāma*), mit seinen beiden Elementen: dem Denken (*vijñāna*) und der Modifikation (*pariṇāma*). Es soll nun versucht werden, die Bedeutung

- 38 ROY TZO HAR hat eine Untersuchung des Begriffs vorgelegt: TZO HAR, R.: *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*, New York: Oxford University Press, 2018. Er zeigt die Genese des Begriffs aus den Nyāya und Mimāṃsaka-Schulen auf (vgl. S. 23-41). Im Kontext des Yogācāra übersetzt er ihn als „metaphor“. Gold sieht den Begriff als einen Pfeiler des Yogācāra an, in dieser Hinsicht, dass „all language is metaphorical“ ist, GOLD, J. C.: „Yogācāra strategies against realism. Appearances (ākṛti) and metaphors (upacāra)“, in: *Religion Compass* 1 (2007), 1, S. 131–147, hier S. 144. „Übertragung“ bezieht sich auf den Umstand, dass das Übertragene als etwas verstanden wird, was es nicht an sich ist, d.h. die inneren Prozesse des Geistes werden nach außen, in die „Außenwelt“, übertragen. Hierauf ist noch im Kontext von Sthiramatis Metapher-Theorie zurückzukommen.
- 39 Es handelt sich um einen terminus technicus. Im AKBh wird er dem Sāṃkhya zugesprochen und kritisiert, vgl. BRONKHORST, J.: „Sāṃkhya in the Abhidharmakośa Bhāṣya“, in: *Journal of Indian Philosophy* 25 (1997), 4, S. 393–400. Er bezeichnet in diesem Kontext die „appearance of a new property in a substance which remains the same“ (ebd. S. 393). Vgl. auch JHAVERI, I. H.: „The process of pariṇāma in the Sāṃkhya-Yoga system“, in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 37 (1956), 1/4, S. 296–299; CHENCHULAKSHMI, K.: *The Concept of Pariṇāma in Indian Philosophy. A Critical Study With Reference to Sāṃkhya-Yoga*, Neu-Delhi: Sundeep Prakashan, 2005. Bei Vasubandhu definiert YAMADA den Begriff als: „the change of one’s consciousness in temporal sequence“, YAMADA, I.: „Vijñaptimātratā of Vasubandhu“, in: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1977), S. 158–176, hier S. 161.
- 40 Für diesen ersten Vers vgl. MATSUOKA, H.: „On vijñānapariṇāme in *Triṃśīkākārikā*“, in: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 55 (2007), 3, S. 121–125.
- 41 DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: „Note sur l’ālayavijñāna“, in: *Mélanges chinois et bouddhiques* 3 (1934), S. 145–168, hier S. 154.
- 42 Ebd. S. 163.

und die Implikationen des Begriffs des Denkens offenzulegen, da der übergreifende Sinn der *Vijñānavāda*-Lehre von ihm abhängt.

Von seinem bloßen Wortgehalt her – unabhängig von seinen Gebrauchsnüancen – hat der als *vijñāna* bezeichnete Akt die Bedeutung eines auf einen Gegenstand ausgerichteten Bewusstwerdens. Diese spezifische Bedeutung kann anhand seiner Verwandtschaft mit Wörtern aus dem westlichen Zweig der indoeuropäischen Sprachen verdeutlicht werden, wie z.B. durch das griechische Verb *γινώσκω* und das lateinische *cognoscere*, die auf denselben Stamm zurückgehen, wie die Verbalwurzel *jñā*.⁴³ In ihnen liegen ebenfalls die Bedeutungskomponenten der Transitivität bzw. Intentionalität. Über das Gotische und Althochdeutsche (*kunnan*⁴⁴) führt auch ein Weg zu nhd. „kennen“. Obgleich diese Parallelen die Präposition Skt. *vi* nicht beinhalten, geben sie die allgemeine Richtung für eine Interpretation an.

Im Buddhismus weist der Begriff *vijñāna* eine so große Polysemie auf, dass es sich schwierig gestaltet, seine ganze Bedeutung auf eine Übersetzung zu bringen. Der Begriff taucht in grundlegend verschiedenen Kontexten auf und weist dabei jeweils ganz unterschiedliche, oder sich teilweise überlappende Bedeutungen auf. Es bietet sich demzufolge an, die Entwicklungsstufen in ihrem jeweiligen ideengeschichtlichen Kontext zu betrachten. Dazu soll im Folgenden ein Blick auf verschiedene Bedeutungen im Pali-Kanon geworfen werden. Anschließend sollen die Tendenzen, die in diesen Bedeutungen impliziert sind, identifiziert werden. Drittens soll dann versucht werden, die Entwicklung dieser Tendenzen im Zusammenhang mit der Rolle des *vijñāna* im *Vijñānavāda* zu bewerten.

Es sind zuerst und grundsätzlich, was den Gebrauch des Begriffs im Pali-Kanon betrifft, drei Bedeutungsebenen zu unterscheiden:

1) Das *vijñāna*, Pali *viññāṇa*, ist ein Teil der sogenannten „zwölfgliedrigen Kette des abhängigen Aufkommens“ (Pali: *paṭiccasamuppāda*, Sanskrit: *pratītyasamutpāda*).⁴⁵ Die Kette wurde schon weiter oben im Zusammenhang mit Nāgārjuna und im Rückgriff auf die *Bodhikathā* des *Mahāvagga* („große Gruppe“) genannten Teils des *Vinayaṭīka* (der Sammlung der der mönchischen Regeltexte innerhalb des *Tripīṭaka*) besprochen.⁴⁶ Der Sinn der Kette ist darin zu sehen, dass sie den Zusammenhalt der Elemente erklärt, die den leidvollen Zustand des Lebens bedingen. Den Anfang dieser

43 Vgl. POKORNY: *Wörterbuch*, S. 376ff. Ferner: Monier-Williams: *Sanskrit Dictionary*, S. 425.

44 POKORNY: *Wörterbuch*, S. 376.

45 Vgl. oben S. 35–38. und Fußnoten.

46 Vgl. ebd. u. Vin. I, 1.

Kette bilden das „Unwissen“ und die „Dispositionen“⁴⁷ (Pali: *avijjā* und *saṅkhāra*, Sanskrit: *avidyā* und *saṃskāra*); es folgt darauf *viññāṇa*⁴⁸; das *viññāṇa* wiederum bringt „Name und Gestalt“ (*nāmarūpa*) hervor. Am Ende der Kette stehen Alter und Tod (*jarāmaṇaṃ*).⁴⁹ – In dieser Formulierung hat *viññāṇa* nicht einfach nur den Sinn der Erkenntnis, sondern in der Abfolge *viññāṇa-nāmarūpa* ereignet sich der Kern der Genese des Individuums, da *nāma* die immateriellen „Agglomerate“ (Pali: *khanda*, Sanskrit: *skandha*, vgl. unten Punkt 2) enthält und *rūpa* das materielle⁵⁰ – die Totalität der *khanda* also, die das Individuum konstituieren. Die beiden Glieder der Kette haben darüber hinaus das Besondere an sich, sich gegenseitig zu bedingen, d.h. das *viññāṇa* ist, obwohl es dem *nāmarūpa* in der Kette vorhergeht, durch dieses bedingt.⁵¹ Im *viññāṇa* fallen demnach die Bedeutungskomponenten des Erkennens und der genetischen Vorbereitung dessen, was für die Konstitution des Individuums definierend ist (Körper und mentale Vorgänge⁵²), zusammen. Hier bietet sich die Übersetzung „Geist“ deswegen besonders an.

47 Für WILLIAMS stellt *saṅkhāra* (mit *viññāṇa*) das am schwersten übersetzbare Glied der Kette dar, vgl. WILLIAMS, D. M.: „The translation and interpretation of the twelve terms in the Paṭiccasamuppāda“, in: *Numen* 21 (1974), 1, S. 35–63, hier S. 40f. Er identifiziert zwei Aspekte: „supporting and nourishing“ (S. 41), d.h. eine „sustenance“-Funktion, und einen „volitional aspect“ (S. 43). Vgl. auch die umfangreichen Untersuchungen von: SCHUMANN, H. W.: *Bedeutung und Bedeutungsentwicklung des Terminus Saṅkhāra im frühen Buddhismus*, unveröff. Diss., Universität Bonn, 1972; MADANAYAKE, B. W.: *A Study of Saṅkhāras in Early Buddhism*, unveröff. Diss., Universität Toronto, 1987. MADANAYAKE führt S. 286–291 eine Liste von bisher vorgeschlagenen Übersetzungen vor. Er identifiziert ebenfalls zwei Aspekte: „momentum“ (Schwung) und „bringing together of physical or mental principles or combination or [sic] both kinds“ (S. 273). Vetter, der *saṅkhāra* im Kontext der Agglomerate untersucht (vgl. *Khanda Passages*, S. 27–63), schließt sich für das Verb *abhisāṅkharoti* z.T. SCHUMANN'S Vorschlag „erabsichtigen“ an. Im vorliegenden Kontext sollen die beiden Aspekte im Wort „Disposition“ zum Ausdruck kommen, verstanden als möglicher Handlungsimpuls (volitional), der sich auf die Bündelung verschiedener Elemente ausrichtet (synthetisch).

48 Innerhalb der Kette ist das *viññāṇa* „das, was auf das Prinzip der Zusammensetzung folgt“ (*saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ*), ebd.

49 Ebd.

50 Vgl. WILLIAMS: „translation“, S. 47f.

51 Vgl. BOISVERT, M.: *A Study of the Five Aggregates in Therāvada Buddhism. Their Order and their Relation to the Doctrine of the Paṭiccasamuppāda*, Dissertation, McGill University, 1992, S. 190f.

52 BOISVERT nennt *nāmarūpa* einfachhin „mind and body“, ebd. S. 190.

2) Das „Denken“ ist, entsprechend Punkt 1, auch Teil der sogenannten fünf „Agglomerate“ (*khandā*). Diese werden auch, entweder synonymisch oder mit einer leicht abweichenden Konnotation, „Agglomerate des Anhaftens“ (*upādāna-kkhandhā*) genannt.⁵³ Die Agglomerate beinhalten den materiellen und die vier mentalen Grundbestandteile dessen, was als Individuum (oder fälschlicherweise als Person) aufgefasst wird:

„Es gibt, ihr Mönche, fünf verhaftende Agglomerate: welche fünf? Die Agglomerate der Gestalt [Sanskrit und Pali: *rūpa*], die der Empfindung [Sanskrit und Pali: *vedanā*], die des Begreifens [Pali: *saññā*, Sanskrit: *saṃjñā*], die der Dispositionen [Pali: *saṅkhāra*, Sanskrit: *saṃskāra*] und die des Denkens“⁵⁴ „⁵⁵

Die Bezeichnung „Agglomerate“ ergibt sich daraus, dass die *khandas* nicht als einheitliche und kohärente Elemente der menschlichen Existenz gedacht werden, sondern als Anhäufungen von Einzelmomenten, die im Kontext der Theorie des abhängigen Entstehens (vgl. Punkt 1) lediglich durch die Verhaftung des Menschen an das Unwissen als den Glauben an die Einheit seiner Existenz zusammengehalten werden, aber keine Wesenseinheit im eigentlichen Sinn besitzen. Wenn das *viññāṇa* als eine dieser Anhäufungen genannt wird, bedeutet dies, dass es nicht als zur Existenzgrundlage erhobenes Grundsubstrat des Menschen angesehen werden kann, sondern nur als ein sich in seinem Wesen entziehender Zusammenhang einzelner Denkmomente. In diesem Kontext bedeutet „Denken“ demnach nichts weiter als „Agglomerat der Denkmomente“.⁵⁶

3) Weiterhin bildet das *viññāṇa* auch die Grundlage der Bewusstseinsinstanzen, die jeweils einem bestimmten Sinn zugeordnet sind. Diese Funktion lässt sich am einfachsten durch einen Rückgriff auf das fünfte und sechste Glied der Kette des abhängigen Aufkommens (Punkt 1) erklären: „Berührung“ (*phassa*) und die „sechs Sinne“ (*saḷāyatana*).⁵⁷ Die „Berührung“ beschreibt das Moment des Zustandekommens der Wahrnehmung

53 Die beiden Ausdrücke sind oft austauschbar, vgl. Vetter: *Khanda Passages*, S. 73–82.

54 Hier wird *viññāṇa* als „Denken“ übersetzt, damit erhellt, dass eben nicht eine hypostatische Einheit gemeint ist, sondern das Denken in seiner agglomerierten Form.

55 SN III, 58f: *Pañcime bhikkhave upādānakkhandhā || katame pañca || seyyathīdam rūpupādānakkhandho vedanupādānakkhandho saññupādānakkhandho saṅkhārupādānakkhandho viññāṇupādānakkhandho.*

56 VETTER unterstreicht diese Nuance in seiner Übersetzung „sensation“ (VETTER: *Khanda Passages*, S. 64). Er restringiert *viññāṇa* auf die Einzelmomente konkreter Wahrnehmung und glossiert: „primary awareness with enough distinction (indicated by *vi-*) to be a starting-point for mental acts of interpretation“ (ebd.).

57 Vgl. BOISVERT: *Five Aggregates*, S. 48ff und 118–122.

durch die Zusammenkunft der drei Instanzen Gegenstand (*visaya*), *viññāṇa* und Sinnesorgan (*indriya*).⁵⁸ Dies ist für jeden der sechs Sinne (wozu die fünf Sinne und das sinnliche Denken, das *manas* genannt wird, zählen) spezifisch der Fall, so dass für die sechs Sinne sechs Bewusstseinsformen vorliegen, durch die das Wahrgenommene auf individuelle Weise vermittelt wird. So heißt beispielsweise das dem Sehen zugeordnete *viññāṇa* „*viññāṇa* des Sehens“ (Pali: *cakkhuvīññāṇa*; Sanskrit: *cakṣurvijñāna*).⁵⁹ (Der Abhidharma nennt späterhin die 18 Elemente dieser drei Sechserreihen (*visaya*, *indriya*, *viññāṇa*) *dhātu*⁶⁰.) Das auf dieser Zuordnung beruhende psychologische System wird, was die Sutta-Literatur angeht, hauptsächlich in der „Rede über die sechs Wahrnehmungsgrundlagen“⁶¹ entfaltet. Das *viññāṇa* ist in diesem Kontext mit der Wahrnehmung gleichzusetzen.⁶²

In dieser kurzen Skizze der Funktionen, die das *viññāṇa* in der Geistlehre des Pali-Kanons erfüllt, lassen sich grundsätzlich zwei Bedeutungskomponenten und -tendenzen identifizieren. Im Kontext der Kette des Aufkommens in Abhängigkeit steht die bedingende Funktion des *viññāṇa* (zusammen mit *nāmarūpa*) im Vordergrund: Es ist der Faktor, der die Möglichkeit seelisch-körperlicher Individualität begründet. Es liegt damit die Nuance einer gewissen Kontinuität⁶³ vor, insofern das *viññāṇa* das geistige Kontinuum bezeichnet, auf das die weiteren Elemente des Individuums (im Kontext der Kette des abhängigen Aufkommens und der Agglomerate) bzw. dessen seelisch-körperlichen Lebens bezogen werden können. Auf der anderen Seite stehen einzelnen Momente der Wahrnehmung, die durch die sechs *viññāṇa* der Sinne vermittelt werden.

William Waldron hat, in seiner Rekonstruktion der buddhistischen Psychologie in der Pali-Literatur, eben diese beiden Grundmomente herausgestellt. Er

58 Ebd. S. 120.

59 SN IV, 15f. Die weiteren Instanzen sind nach dem jeweiligen Organ benannt, Zunge (*jihvā*), Sinnesdenken (*mano*), usw.: *jihvāvīññāṇaṃ*, *manovīññāṇaṃ*, usw.

60 Vgl. DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 29–35.

61 *Ṣaḍāyatanaṅga*, die den Band SN IV bildet. Hier ist z.B. die zitierte *Sabbavagga*, das dritte Kapitel des *Ṣaḍāyatanaṅga* (innerhalb des *Ṣaḍāyatanaṅga*) zu nennen, SN IV, 15–26.

62 Hierfür spricht nicht nur Veters Übersetzung „sensation“, sondern auch die bereits genannte Definition von *vijñāna* in AKBh 1.16, in dem *vijñāna*=*upalabdhi*.

63 AKBh 9, ed. PRADHAN S. 474.2: *vijñānaṣaṃtāna*. Waldron hat diese Stelle auch hervorgehoben: WALDRON, W. S.: *The Buddhist Unconscious. The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, London & New York: RoutledgeCurzon, 2003, S. 212 n° 94. Zu *saṃtāna/saṃtati* vgl. EDGERTON: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, S. 555: „continuity of mind, frame of mind“, verstanden als Kontinuität in der Abfolge der einzelnen Denkmomente, nicht aber als Bezeichnung einer Substanz, auf der die Abfolge beruht.

hält einerseits ein „Kontinuum“ fest, das die Abfolge der Denkmomente umfasst, und andererseits ein momentanes Bewusstsein, das jeweils nur so lange besteht, wie ein einzelnes Wahrnehmungsmoment:

„[V]iññāna (S. vijñāna) as described in the various formulas of dependent arising exhibits two discrete aspects or functions: as ‘consciousness’ and as ‘cognitive awareness.’ The first refers to viññāna as an underlying sentience which flows in an unbroken stream of mind throughout multiple lifetimes, while the second refers to viññāna in terms of six modalities of cognitive awareness which momentarily arise in conjunction with discrete cognitive objects. Although the early texts evince no overt distinction, let alone discordance, between these two ‘aspects’ of viññāna, such a distinction can be – and in later commentaries nearly always was – discerned through careful textual and conceptual analysis.“⁶⁴

Der von Waldron herausgestellte Unterschied im Hinblick auf den Pali-Kanon ist insofern bedeutsam,⁶⁵ als insbesondere die Bedeutung „consciousness“ als Kontinuum auf die spätere Entwicklung der Idee des *vijñāna* im Vijñānavāda vorausweist. Dort wird die Eigenschaft des *vijñāna*, den individuellen Zusammenhalt der mentalen und körperlichen Funktionen zu garantieren, nicht nur als Funktion begriffen, sondern diese Eigenschaft wird geradezu als eine eigenständige⁶⁶ Form – die Hauptform des Denkens überhaupt – angese-

64 WALDRON: *Buddhist Unconscious*, S. 12. WALDRON beruft sich mit dieser Unterscheidung auf WIJESEKERA (vgl. WIJESEKERA, O. H. de A.: „The Concept of Viññāna in Theravāda Buddhism“, in: *Journal of the American Oriental Society* 84 (1964), 3, S. 254–259, hier S. 255). Ein weiteres Merkmal der Unterscheidung, auf das später noch einzugehen ist, ist dieses, dass das erste *vijñāna*, als einheitliches Bewusstsein, „nearly always mentioned without reference to cognitive objects“ (WALDRON: *Buddhist Unconscious*, S. 20) ist, während das zweite spezifisch die objektive Erkenntnisfunktion einschließt. In der ersten Hinsicht steht demnach weniger die epistemologische Funktion im Vordergrund als vielmehr die Beziehung zu den weiteren Aspekten der Existenz, gemäß ihrer Einbettung in die zwölfgliedrige Kette des Entstehens. Mit WIJESEKERA bezeichnet er dieses Bewusstsein als „samsaric“ und als „product of past karmic activities“ (ebd. S. 31), das von einer Existenz in die nächste übergeht. WIJESEKERA bezieht sich mit seiner These hauptsächlich auf die Pali-Schriften. Seine These ist deswegen beachtenswert, weil sie sich auch in der Bestimmung des „enthaltenden Denkens“ (*ālayavijñāna*) bestätigen wird. Darauf ist im entsprechenden Kapitel noch einzugehen.

65 Vetter nimmt ihn ebenfalls auf, vgl. *Khanda Passages*, S. 69.

66 Vgl. SCHMITHAUSEN, L.: *Ālayavijñāna. On the Origin and Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* (Studia Philologica Buddhica, Bd. 4a u. b), 2 Bde., Tokio: The International Institute for Buddhist Studies, 1987, S. 19, wo das *ālayavijñāna* als „entirely new kind of *vijñāna*“ bezeichnet wird, das nicht auf die sechs Sinnes-*vijñāna* reduziert werden kann.

hen: Als das „enthaltende Denken“ (*ālayavijñāna*), von dem noch ausführlich die Rede sein wird.⁶⁷

Das *viññāṇa* im Pali-Kanon unter dem Gesichtspunkt der Kontinuität weist jedoch noch eine weitere Bestimmung auf, die es für das Verständnis des Vijñānavāda auszeichnet. Rita Langer hat in einer Studie gezeigt, dass es Gründe für die Annahme gibt, das *viññāṇa* fungiere bereits im Pali-Kanon als dasjenige Element, das bei der Empfängnis in den Mutterleib hinabsteigt⁶⁸ und dort die mental-körperliche Grundlage für das entstehende Leben konstituiert. In ihrer Untersuchung paraphrasiert Langer *viññāṇa* als „lebenstragende[s] Prinzip“ und *nāmarūpa* als „lebendige[r] Organismus“⁶⁹:

„Zusammenfassend lässt sich festhalten, daß *viññāṇa* bei der Empfängnis als das belebende und lebenstragende Prinzip auftritt und insofern als Bedingung den lebenden Körper (*nāmarūpa*) bezeichnet wird. Umgekehrt ist eben dieser lebendige Körper Bedingung für *viññāṇa*, zum einen, weil er dem lebenstragenden Prinzip (*viññāṇa*) als Stützpunkt dient, den dieses erst beim Tode wieder verläßt, zum anderen, weil die Wahrnehmungen (*viññāṇakāya*) gemeinhin auf der Basis der (körperlichen Sinnesorgane) stattfinden.“⁷⁰

Diese Beobachtung ist auch für das Verständnis des Vijñānavāda insofern von großem Wert, als das *ālayavijñāna* in den für diese Schule aus historischer Sicht definitorischen Texten, wie z.B. dem *Yogācārabhūmīśāstra*, die Funktion der Kontinuität zwischen den Geburten als wesentlichen Zug an sich hat.⁷¹ Der

67 Vgl. unten Punkt 4.2.

68 Vgl. LANGER, R.: *Das Bewusstsein als Träger des Lebens. Einige weniger beachtete Aspekte des viññāṇa im Pālikanon* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Bd. 52), Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, 2000, S. 1–8. Als wichtigster Vorläufer ist erneut WIJSEKARA zu nennen, der schon in seiner Untersuchung wichtige Belege aus dem Pali-Kanon gesammelt hat: WIJSEKERA: „Concept of Vinñāṇa“, S. 255f. Vgl. zur Idee des in den Schoß hinabsteigenden *vijñāna* (außerhalb des Pali-Kanons): KRITZER, R.: *Garbhāvakraṅtisūtra. The Sūtra on Entry into the Womb* (Studia Philologica Buddhica Monograph Series, Bd. 31), Tokio: The International Institute for Buddhist Studies, 2014.

69 LANGER: *Träger des Lebens*, S. 19.

70 Ebd. S. 27.

71 Lambert SCHMITHAUSEN hat, in seiner wegweisenden Monografie zu diesem Thema (SCHMITHAUSEN: *Ālayavijñāna*), auf die weiter unten in Punkt 4.2 noch im Detail zurückzukommen ist, die Bedeutung von *ālayavijñāna* als „basic constituent of a living being“ (ebd. S. 34) eingehend untersucht. SCHMITHAUSENS für die Erforschung des *ālayavijñāna* bestimmende Aussage war die Vermutung, dass das *ālayavijñāna* „may have been introduced in order to cover several functions from the very beginning“ (ebd. S.16). Damit ist einerseits der Versuch ausgeschlossen, die Gründe für die

Versuch von Langer, den Ansatz dieser Funktion bereits in den Pali-Texten zu finden, erlaubt es, die Genese des Vijñānavāda anders als in der Form eines historisch isolierten Prozesses zu betrachten.

Zur adäquaten Deutung des ersten der *Dreißig Verse* müssen die beiden nun erörterten Bedeutungskomponenten des *vijñāna* beachtet werden. Der Ausdruck „Modifikation des Geistes“ impliziert einerseits, dass es ein Denken als Kontinuum (das, was als Geist bezeichnet wird) gibt, das von Modifikation betroffen sein kann. Er impliziert andererseits aber auch, dass dieses Kontinuum nicht hypostatisch gedacht werden kann, sondern nur als Strom von sich ununterbrochen ablösenden Bewusstseinsmomenten bzw. Denkbestimmungen – und in diesem Sinn ist das *vijñāna* dann als „cognitive awareness“, als momentanes Denken zu verstehen. Das Denken ist einerseits dahinströmendes Kontinuum, andererseits aber auch nicht mehr als die Einzelmomente, die jenen Strom bilden.

Die Frage nach dem genauen Gleichgewicht zwischen beiden Aspekten soll im Augenblick eingeklammert werden. Um im Blick zu halten, worum es Vasubandhu geht, wenn er die innere und äußere Welt mit dem Geist identifiziert, soll zuerst auf den zweiten zentralen Ausdruck des ersten Verses geblickt werden, die „vielfältige Übertragung des Selbst und der Dinge“⁷².

Was bedeutet an dieser Stelle *upacāra*, „Übertragung“⁷³? Warum lautet die Behauptung nicht einfach, dass die Dinge und das Selbst einfachhin Geist sind? Ein Blick auf den Kommentar des Philosophen Sthiramati, mit dessen ausführlichem Traktat zu den *Dreißig Versen* ein durchgängiger Sanskritkommentar zu Vasubandhus Hauptwerk erhalten ist, kann hier zum Verständnis des Begriffs verhelfen.⁷⁴ Sthiramati geht im Detail auf die Frage der „Übertragung“ ein.⁷⁵

Aufnahme und die Verbreitung des Terminus im *Vijñānavāda* zu vereinfachen (Schmitzhausen hält fest, dass in vielen vom *ālayavijñāna* handelnden Texten, dieses nicht schon eine immanent idealistische Bedeutung hatte und dass seine Einführung somit nicht einfach durch den Willen, ein idealistisches System zu begründen, erklärt werden kann: „Like almost the whole of *Yogācārabhūmi* and even many parts of other early Yogācāra texts, the *Initial Passage* does not show any trace of idealism“, ebd. S. 32); andererseits aber auch ein größerer Horizont in der buddhistischen Literatur gegeben, vor dem das *ālayavijñāna* interpretiert werden kann. Die Herausstellung der Funktion des „basic constituent of a living being“ erlaubt es somit nicht nur, das *ālayavijñāna* in seiner Vielfältigkeit zu verstehen, sondern auch, es auf das *viññāna* des Pali-Kanons zurückzuziehen.

72 TVK 1: *ātmadharmopacāro* [...] *vividho*.

73 Die Übersetzung wurde weiter oben n° 38 diskutiert.

74 Zit. n. ed. BUESCHER, vgl. n° 18.

75 Die Besprechung findet sich wieder in: TVKBh 40.4–48.11.

3. Begründung des Vijñānavāda

Es ist, laut Sthiramati, auf einer strukturellen Ebene zuerst zu beobachten, dass für eine Relation der Übertragung drei Elemente notwendig sind:

„Eine Übertragung liegt vor, wenn drei Elemente gegeben sind, und sie liegt nicht vor, wenn nur eines davon fehlt: der primäre Gegenstand, der ihm ähnliche sekundäre Gegenstand und die Ähnlichkeit zwischen beiden.“⁷⁶

Eine Übertragung liegt vor, wenn ein primärer Gegenstand für etwas Anderes, ihm Ähnliches oder mit ihm irgendwie Verwandtes angenommen wird. Der primäre Gegenstand verschwindet dann hinter demjenigen Gegenstand, als der er im übertragenen Sinn aufgefasst wird. Sthiramati selbst gibt als Beispiel einer solchen Übertragung einen „Burschen“, der, aufgrund seines aufbrausenden Charakters und seiner rötlichen Hautfarbe, durch eine Übertragung als „Feuer“ verstanden wird. In diesem Fall wird der Bursche dann metaphorisch als Feuer bezeichnet, weil er dessen Qualitäten aufweist.⁷⁷

Sthiramati bleibt jedoch nicht bei dieser Struktur stehen. Vasubandhus Behauptung lautet ja, dass alles in einem exklusiven Sinn „übertragen“ ist, d.h. dass es hinter dem auf übertragene Weise verstandene Ding kein ursprüngliches, echtes Ding gibt. Wenn dem so sein soll, muss also jeder primäre Gegenstand, von dem eine Übertragung ausgehen könnte, ausgeschlossen sein. So behauptet Sthiramati, dass es für die Übertragung gar keinen Referenzpunkt gibt: Sie ist vollkommen haltlos.⁷⁸

Wenn Vasubandhu also von der „mannigfaltigen Übertragung des Selbst und der Dinge“ spricht, ist damit nicht gemeint, dass eine äußere, „wirkliche“ Welt vorläge, die durch eine Verstellung der Wahrheit für etwas Anderes gehalten wird. Die Übertragung im Sinne Vasubandhus ist eine „leere“ Übertragung, die als einzige wirkliche Grundlage das *vijñāna* hat und sich ohne Rekurs auf eine außergeistige Wirklichkeit vollzieht.

Diese Erkenntnis lässt einen Rückschluss auf die weiter oben diskutierte Frage des Sinnes des Begriffs *vijñāna* bei Vasubandhu zu. Das *vijñāna* ist in den *Dreißig Versen* Geist, der nichts Äußeres hat, d.h. Geist, der ausschließlich durch

76 TVKBh 46.4f.: *upacāro hi triṣu satsu bhavati nānyatamābhāve mukhyapadārthe tatsadṛṣe 'nyasmin viṣaye tayoś ca sādṛṣye.*

77 TVKBh 46.5ff.: *tad yathā mukhye 'gnau tatsadṛṣe ca māṇavake tayoś ca sādḥāraṇe dharme kapilatve tikṣṇatve vā saty agnir māṇavaka ity upacāraḥ kriyate.* „Es verhält sich so, wie wenn ein Bursche für ein Feuer gehalten wird, insofern nämlich das Feuer als primärer Referenzgegenstand gegeben ist, der Junge als das ihm Ähnliche, und die gemeinsame Eigenschaft als das Aufbrausen oder die Rötlichkeit. So wird eine Übertragung aufgestellt.“

78 TVKBh 48.1: *mukhyo 'pi padārtho naivāsti,* „einen primären Referenzgegenstand gibt es nicht“.

einen Selbstbezug und eine auf diesem Bezug aufbauende Projektion zu den Vorstellungen eines Selbst⁷⁹ und äußerer Gegenstände gelangt. Es besitzt in diesem Sinn eine absolute Kontinuität, da es in jedem Moment des Bewusstseins bei sich selbst verbleibt und außerhalb jeder Dualität steht.

Die Einheit der beiden von Waldron formulierten Bedeutungen, bzw. der drei im vorhergehenden Abschnitt aufgeführten Definitionen des *vijñāna* ist somit in der ausschließlichen Natur desselben zu suchen. Der Geist schließt, im *Vijñānavāda*, jede Form von Außenwelt aus und generiert „Dinge“ bzw. das „Selbst“ nur als Selbstprojektion im Raum seiner selbst. Es handelt sich um ein Kontinuum, insofern der Akt des Geistes – das Denken – als Abfolge von Momenten strukturiert ist; die Einzelmomente sind aber kein Ergebnis von extramental affekten, sondern bilden lediglich Spiegelungen des Geist-Kontinuums in sich selbst. Die Einzelmomente und das Kontinuum sind dabei keine widersprüchlichen Struktureigenschaften, sondern beschreiben die zwei Aspekte des Geistes: Er ist zugleich das absolute Element aller Bestimmtheit, wie auch die Einzelbestimmungen selbst, die sich in diesem Element manifestieren. Es ist nun zu untersuchen, wie die Dynamik der Modifizierung des Denkens geartet ist, und welche Strukturmomente sich identifizieren lassen.

4. Struktur und Funktionsweisen des Geistes

4.1. Überblick über die Ebenen und ihre Bezeichnung in TVK 2

Vasubandhu stellt im ersten der *Dreißig Verse* fest, dass alles, was als subjektiv oder objektiv vorgestellt wird, auf bloßer Übertragung beruht und in letzter Instanz auf den Geist, in dessen Modifikation es sich äußert, zurückzuführen ist. Je nach der besonderen Weise, auf die sich der Geist auf sich selbst bezieht, kann die Modifikation eine von drei Grundformen annehmen. Diese drei Grundformen werden von Vasubandhu wie folgt benannt:

„Und diese Modifikation ist dreifach: das zur Reife Bringende, das, was ‚Reflexion‘ genannt wird und die sinnliche Anschauung.“⁸⁰

Der Geist kann sich bestimmen als Element der „Reifung“⁸¹, der „Reflexion“⁸² und der „sinnliche Anschauung“⁸³. Da es sich bei diesen Termini um

79 Es wird noch zu sehen sein, wie dieser Selbstbezug strukturiert ist. Aus systematischer Perspektive erscheint er als der Akt, durch den das *kliṣṭamānas*, das befleckte Denken, das *ālayavijñāna*, das enthaltende Denken, als subsistierendes Selbst interpretiert. Vgl. TVK 5 u. TVKBh 62.9–23.

80 TVK 1f.: *pariṇāmaḥ sa ca tridhā || vipāko mananākhyāś ca vijñaptir viṣayasya ca.*

Fachbegriffe mit einem spezifischen Bedeutungsinhalt handelt, ist dieser Inhalt zuerst für jeden der Begriffe zu präzisieren.

a) „das zur Reife Bringende“: Hierbei handelt es sich um das bereits erwähnte *ālayavijñāna*, das als Grundform des Geistes – charakterisiert durch eine stützende oder verborgene Rolle⁸⁴ – zu denken ist. Es ist ein von sich aus unbestimmtes (an keine bestimmte Vorstellungsfunktion gebundenes) Denkvermögen, das die „Keime“ bzw. „Entstehungsgründe“⁸⁵ (*bīja*), die aus

- 81 „Reifung“ hier im Sinne von (EDGERTON: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, S. 491): „*maturation, coming to fruition* (of actions)“. Bei der Idee der Reifung der Handlungen handelt es sich nicht um eine Yogācāra-spezifische Idee, sondern um einen in verschiedenen Traditionen geläufigen Topos. Krishan hat Stellen aus Theravāda-Texten (Budhaghosa), jainistischen und brahmanischen Texten gesammelt: KRISHAN, Y.: „Karma vipāka“, in: *Numen* 30 (1983), 2, S. 199–214. Im Buddhismus spielt die Idee eine wichtige Rolle in der Theorie der Kausalität (*hetu*) im besonderen Bezug auf das Karma, s. hierzu die Begriffe *vipākahetu* und *vipākaphala* im *Abhidharma*, vgl. DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 153f. und 182f. Die Reifung als Ursache hat zur Funktion, zur „karmic retribution“ (ebd. S. 152) zu führen, d.h. die Handlungen zur „Reife“ zu bringen, so dass sie sich wiederum auf das Leben auswirken.
- 82 „Reflexion“ im Sinne von „Selbstbewusstsein“. Eine weitere Bezeichnung ist *kliṣṭaṃ manas* bzw. *kliṣṭamanas*, „beeinträchtigtes Denken“. Vgl. unten Punkt b) zur weiteren Erläuterung.
- 83 Wortwörtlich „Anschauung von Gegenständen“ (*vijñaptir viṣayasya*). Dieser Begriff wurde schon weiter oben anhand des AKBh 1.16 erläutert, vgl. oben n° 19. Gemeint sind damit die Wahrnehmung von Sinnesgegenständen.
- 84 Der Begriff *ālaya* geht auf die Wurzel *li* zurückgeht, die u.a. bedeuten kann: „stützen auf“, „hineinschlüpfen in“, „sich verbergen in“ usw., BÖHTLINGK: *Sanskrit-Wörterbuch*, Bd. 6, Kol. 549-553. Schmithausen hat die Vermutung geäußert, dass es sich um eine Anlehnung an die Sāṃkhya-Terminologie handeln könnte, vgl. Schmithausen: *Ālayavijñāna*, S. 27f. – Die hier vertretene These, dass es sich beim *ālayavijñāna* um die ursprüngliche Geistform handelt, wurde bestritten von KALUPAHANA, D. J.: *Buddhist Thought and Ritual*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2001, S. 29: „*ālaya-vijñāna* is not the primordial consciousness.“ Dies hängt jedoch mit Kalupahanas anti-idealistic Grundposition zusammen, gegen die noch zu argumentieren ist.
- 85 Der Begriff *bīja* bedeutet „Samen“ (BÖHTLINGK: *Sanskrit-Wörterbuch*, Bd. 5, S. 93). Die Ursprünge seines Gebrauchs in der buddhistischen Philosophie gehen zurück auf die Sautrāntika-Tradition (DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 35). Jaini hat hierzu eine Untersuchung vorgelegt: JAINI, P. S.: „The Sautrāntika theory of *bīja*“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22 (1959), 1/3, S. 236-249. Jaini hält mindestens drei Themenfelder fest, in denen das Wort gebraucht wird (ebd. S. 236), so dass die Frage, was sein ursprünglicher philosophischer Sinn ist, nur schwer auf einheitliche zu beantworten ist. Als Begriff des Yogācāra bezeichnet *bīja* die „Samen“ der Wahrnehmung

den Veranlagungen aus vergangenen Leben, den Residuen der Wahrnehmung (*vāsanā*) und dem Karma (den Folgen der Handlungen) stammen, reifen lässt. Diese Funktion ist für es wesenskonstituierend, weswegen von Schmithausen die Vermutung geäußert wurde, es könne sich beim enthaltenden Denken um nichts anderes als eine Hypostasierung der *bīja* selbst handeln.⁸⁶ Es bildet weiterhin die Grundlage für alle weiteren Modifikationen, d.h. es ist als eine Art synthetischer Grundlage aller geistigen Prozesse anzusehen. Die Annahme eines Selbst, die Sinneswahrnehmung usw. vollziehen sich allesamt auf dieser Grundlage, bzw. beziehen sich auf sie.

b) „das, was ‚Reflexion‘ genannt wird“: Es ist die Reflexion, die das enthaltende Denken auf sich selbst bezieht und so zur Konstituierung eines „Selbstbewusstseins“⁸⁷ führt. Dieses Selbstbewusstsein ist aber nicht im neutralen, epistemologischen Sinn als denkender Selbstbezug zu verstehen, sondern es handelt sich um einen auf fundamentale Weise verstellten Denkmodus, da er auf der Annahme eines „Ich“ beruht.⁸⁸

und Handlungen, die, wenn sie zur Reife gebracht werden, wiederum Wahrnehmung und Handlung verursachen.

- 86 SCHMITHAUSEN: *Ālayavijñāna*. S. 30: „In other words: There does not seem to exist, in the *Initial Passage*, any reliable clue for assuming that it did anything else but hypostatize the Seeds of mind lying hidden in corporeal matter to a new form of mind proper (see § 2.5), this new form of mind hardly, or, at best, but dimly, acquiring as yet an essence of its own, not to speak of the character of a veritable *vijñāna* (see § 5).“ Die „initial passage“ ist eine Passage aus dem *Samāhitābhūmi* innerhalb der *Yogācārabhūmi*, einer Kompilation von Texten, die das umfangreichste und wichtigste Dokument des indischen Vijñānavāda bildet.
- 87 Thomas KOCHUMUTTOM bezeichnet es als „self-consciousness“ (KOCHUMUTTOM, Th. M.: *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu, the Yogācārin*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1982, S. 96). HAYASHI nennt es ein „Ichbewusstsein, das auf der Gegenständlichkeit beruht“ (HAYASHI, K.: „Leib und Handeln im Buddhismus. Erlösung durch Selbstgewahrung“, in: GIRNDT, H.: *Das Nichts und das Sein. Buddhistische Wissenstheorie und Transzendentalphilosophie*, Leiden et al.: Brill, S. 162–187, hier S. 177).
- 88 Wie SCHMITHAUSEN (*Ālayavijñāna*, S. 82f.) unterstrichen hat, zeichnet sich der Vijñānavāda in geistphilosophischer Hinsicht (SCHMITHAUSEN bezieht sich auf die *Viniścayasamgrahaṇī* im *Yogācārabhūmi*) dadurch aus, dass er die Grundform des Geistes und die negative Eigenschaft des Beeinträchtigtseins (*saṃkleśa*) nicht in Eins fallen lässt, sondern das unbeeinträchtigte *ālayavijñāna* von den Beeinträchtigungen durch die Ich-Vorstellung abkoppelt und dieser letzteren eine neue Grundlage gibt: das *manas*. Dieses Denken, *kliṣṭam manas/kliṣṭamanas*, ist insofern beeinträchtigt, als es eine Art Hemmung oder Verstellung (vgl. TVK 6: *nivṛt[a]*), es ist „verstellt“, während das enthaltende Denken „nicht verstellt“ ist, vgl. TVK 4: [*a*]vyākṛta[m]) des geistigen Normalzustands induziert. Dies ist vor dem Hintergrund der buddhistischen Lehre des nicht-Selbst

c) „die sinnliche Anschauung“: es ist die objektive Erkenntnis als das Denken, das auf Gegenstände ausgerichtet ist (Kochumuttom nennt es einfachhin „object-consciousness“⁸⁹). Auch hier ist anzumerken, dass es sich nicht um sinnliche Erkenntnis in einem neutralen Sinn handelt, d.h. so, als könne diese Erkenntnis als Grundlage für objektive Aussagen über die Wirklichkeit fungieren. Da sich die sinnliche Erkenntnis im Raum des enthaltenen Denkens entfaltet, ist sie von den Entstehungsgründen beeinflusst, die den erkannten Gegenstand mit einer gewissen Färbung erscheinen lassen (z.B. durch die „geistigen Faktoren“ (*caitta*), die die Gegenstandserkenntnis so beeinflussen, dass die Dinge als störend, begehrllich, usw. erscheinen). Einen neutralen, wirklichen und einfach gegebenen „Urgegenstand“ gibt es nicht, so dass jede Behauptung wahrer Gegenstandserkenntnis zu verwerfen ist.

Die Bezeichnungen der drei Modifikationen des Geistes werden in TVK 2 lediglich aufgezählt und benannt. Gemäß der Struktur der Abhandlung geht Vasubandhu anschließend auf die Besonderheiten jeder Modifikation ein. Es ist nun für diese Modifikationen zu prüfen, wie sie die Universalität des Geistes artikulieren, bzw. welche weiteren Aussagen sie über diesen erlauben.

4.2 Das „enthaltende Denken“ als fundamentaler Modus des Denkens

Das enthaltende Denken – wie das *ālayavijñāna* bisher übersetzt wurde – bildet ein außergewöhnliches und hervorstechendes Charakteristikum der *Vijñānavāda*-Lehre. Als solches wurde es bereits aus philosophischer Perspektive in den 1920er und 30er Jahren erkannt, wobei die historische Problematik, die seine Einführung und seinen Gebrauch umgibt, erst nach und nach und durch ein philologisch geprägtes Interesse an der Begriffsgenese freigelegt wurde. Im Folgenden ist anhand der Forschungsgeschichte kurz zu zeigen, wie sich die Entwicklung von einer philosophischen zu einer stärker historischen Perspektive vollzogen hat. Das sich daraus ergebende Gleichgewicht zwischen beiden Perspektiven soll es erlauben, die Überbetonung einer bestimmten Sichtweise auf das *ālayavijñāna* im Folgenden zu vermeiden.

An erster Stelle sind einige Pionierstudien von historischem Wert zu nennen. Jiryo Masuda bezeichnet das enthaltende Denken in seiner Untersuchung von

(*anātman*) zu bringen, von der schon weiter oben die Rede war, vgl. oben Teil I n° 167: das *kliṣṭamanas* ist insofern eine Beeinträchtigung, als es ein *ātman* annimmt (Schmitthausen hat diese Ich-Vorstellung als die ursprüngliche und wesentliche Funktion des *manas* bezeichnet, vgl. SCHMITTAUSEN: *Ālayavijñāna*, S. 147).

89 KOCHUMUTTOM: *Buddhist Doctrine*, S. 96.

1926⁹⁰ als „das fundamentale Prinzip für die monistische Erklärung des Ursprungs der Erscheinungswelt und des Lebens“⁹¹. Er vergleicht die geläufigen Bewusstseinsarten, wie z.B. die sinnlichen, mit Schauspielern auf einer Bühne, und setzt das *ālayavijñāna* mit der Existenz dieser Bewusstseinsaspekte „hinter den Kulissen“⁹² gleich. Paul Masson-Oursel hat 1927 einen relativ eigenwilligen Artikel über die beiden Begriffe *tathāgatagarbha* und *ālayavijñāna* verfasst.⁹³ Er verwickelt sich in diesem Artikel in Begriffsunterscheidungen, die stark der Untermauerung durch Quellen ermangeln. So warnt er davor, die Begriffe *citta*, *manas* und *vijñāna* als Synonyme aufzufassen⁹⁴, obgleich z.B. Vasubandhus *Traktat in zwanzig Versen* diese Synonymie behauptet.⁹⁵ Theodor Stcherbatsky 1929 geht wiederum, in seinem Aufsatz über das *vijñāna* im Allgemeinen, auf diese Synonymie ein⁹⁶, nennt das *ālayavijñāna* als Spezialfall des *vijñāna* aber nur beiläufig. Er fasst das *vijñāna* überhaupt auf als „reines“, d.h. undifferenziertes Bewußtsein, Bewußtsein überhaupt oder reine Rezeptivität des Geistes“⁹⁷.

Die erste historische weiter gefasste Auseinandersetzung mit dem *ālayavijñāna* findet sich in Louis de la Vallée Poussins „Note sur l'ālayavijñāna“⁹⁸. Die Wichtigkeit dieses Aufsatzes ist nachdrücklich zu unterstreichen, da sich de la Vallée Poussin nicht einfachhin genauer als seine Vorgänger ausdrückt, sondern das *ālayavijñāna* überhaupt zum ersten Mal als Problemfeld sui generis freilegt. Er bespricht das *ālayavijñāna* vor dem Hintergrund der Traditionen des Vaibhāṣika und Sautrāntika. Er bemerkt dabei, dass mit diesem Begriff sowohl diejenigen Fragen, die durch die Idee der „Materie“ (die nur schwer mit der Lehre der universellen Unbeständigkeit vereinbart werden kann), wie auch die, die durch die Wiedergeburt (die ohne den Kontinuitätsaspekt einer Seele nur schwer erklärt werden kann) aufgeworfen werden,

90 MASUDA, J.: *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule. Versuch einer genetischen Darstellung* (Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heft 10), Heidelberg u. Leipzig: O. Harrassowitz, 1926.

91 Ebd. S. 39.

92 Ebd. S. 28.

93 MASSON-OURSSEL, P.: „Tathāgatagarbha et ālayavijñāna“, in: *Journal Asiatique* 210 (1927), S. 295–302.

94 Ebd., S. 299: diese Begriffe „ne sont pas synonymes“.

95 *Viṃśatika* 1 (ed. LÉVI, S.: *Vijñaptimātratāsiddhiḥ*): *cittaṃ mano vijñānaṃ vijñaptiś ceti paryāyāḥ*.

96 STCHERBATSKY, Th.: „Über den Begriff vijñāna im Buddhismus“, in: *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 10 (1929), S. 136–139, hier S. 137, wo STCHERBATSKY die Identität als schon durch älteste Quellen belegt ansieht.

97 Ebd., S. 136.

98 DE LA VALLÉE POUSSIN: „Note sur l'ālayavijñāna“, S. 145–168.

gelöst werden können.⁹⁹ Es ist dabei wichtig mit de la Vallée Poussin festzuhalten, dass das *ālayavijñāna* in diesem Ursprungskontext noch nicht als Grundelement einer idealistischen Philosophie erschien,¹⁰⁰ sondern eben nur als Baustein zur Lösung von Kohärenzproblemen und möglichen Aporien. Dadurch weist de la Vallée Poussin auf Schmithausens ähnliche Ansicht über das *ālayavijñāna* in der „initial passage“ des *Yogācārabhūmi* hinaus.¹⁰¹ Erst im *Yogācāra* erscheint das *ālayavijñāna* dann als Geistform, die, als Grundstratum der geistigen Natur, dem brahmanischen *ātman* sehr ähnlich ist, aber eben die Besonderheit hat, nur eine Abfolge von atomaren Momenten (*kṣaṇa*) zu bilden und gerade eben keine „entité permanente“¹⁰².

De la Vallée Poussins Offenlegung der ideengeschichtlichen Probleme, die mit dem *ālayavijñāna* verbunden sind, erlaubt es, den Ansatz der neueren Forschung zu verstehen. Diese Forschung ist durch das Anliegen bestimmt, den Begriff nicht auf einer bloß spekulativen, der Gefahr einer anachronistischen Interpretation ausgesetzten Ebene zu betrachten, sondern ihn eben aus dem Moment seiner Einführung, der Rechtfertigung dieser Einführung und den Etappen seiner weiteren Umbildung heraus zu verstehen.

Als erste und erschöpfende Arbeit auf dem Gebiet des *ālayavijñāna* wird die bereits erwähnte zweibändige Monografie von Lambert Schmithausen angesehen.¹⁰³ In seiner Untersuchung geht Schmithausen von dem aus, was er als die „earliest pertinent Yogācāra source“¹⁰⁴ ansieht, nämlich einem Abschnitt aus der *Yogācārabhūmi*, der historisch bedeutungsreichsten Quelle für die Vijñānavāda-Doktrin.¹⁰⁵ Auf dieser Textgrundlage aufbauend, bedient er sich einer rigorosen

99 Ebd. S. 152f.

100 Ebd. S. 167: „Il est très probable que l'Ālaya n'avait au début aucun lien avec les thèses idéalistes.“

101 Vgl. SCHMITHAUSEN: *Ālayavijñāna*, S. 32.

102 DE LA VALLÉE POUSSIN: „Note sur l'ālayavijñāna“, S. 156.

103 SCHMITHAUSEN: *Ālayavijñāna*.

104 Ebd. S. 11.

105 Diese These wird im Folgenden deswegen näher betrachtet, weil sie forschungsgeschichtlich eine definitorische und noch heute fortwirkende Rolle spielt. Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass SCHMITHAUSENS Position seit Erscheinen seiner Monografie kritisiert worden ist. Die Kernthese, dass diese Doktrin bzw. das Kernelement des *ālayavijñāna* auf die *Yogācārabhūmi* zurückgehen, wurde auf detaillierte Weise in Frage gestellt von: BUESCHER, H.: *The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda* (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 776/Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 62), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008. BUESCHERS These lautet, dass Schmithausens Versuch, die Einführung des „*ālayavijñāna*“ auf eine im *Yogācārabhūmisūtra* behandelte Fragestellung zurückzuführen, die diese Einführung notwendig

philologischen Methode, um das Verhältnis des Grundtextes zu den Behandlungen des *ālayavijñāna* in späteren Sutras, bzw. bei Autoren wie Vasubandhu und Asaṅga zu untersuchen.

Für Schmithausen stellt das *ālayavijñāna*, seiner ursprünglichen Bedeutung nach, den Träger der Dynamik dar, die von den in einem vergangenen Leben angeeigneten Anlagen (*bīja*) ausgeht und zu einer diesen Anlagen entsprechenden Geburt führt:

„In view of the preceding considerations it would seem legitimate to understand *ālayavijñāna* in the first three chapters of the Basic Section, even in the absence of an express statement to that effect, as a continuous entity which, as the result of the Maturation (*vipāka*) of previous karma, enters the mother's womb at the moment of conception and merges into semen-cum-blood, appropriating (*up-ādāṭṭr*) it so as to constitute it as a living organism, and keeping it appropriated throughout life, even in unconscious states, and which, comprising all Seeds (*sarvabījaka*), functions throughout life as the basis in the sense of Seed (*bījāśraya*) of every kind of sense-perception and mental cognition (*manovijñāna*).”¹⁰⁶

Es ist diese Funktion, „to constitute it as a living organism, and keeping it appropriated throughout life”, die, laut Schmithausen, die Einführung des Begriffs des enthaltenden Denkens motiviert hat. Unter der negativen Hypothese, es gebe kein enthaltendes Denken, kann das Zustandekommen einer psychologischen oder biologischen Kontinuität im Rahmen der buddhistischen Metaphysik, die eine Seele im üblichen Sinn nicht zulässt, nicht erklärt werden. Das *ālayavijñāna* fungiert demzufolge als „Hort der Entstehungsgründe“ (*bījāśraya*), d.h. als Grundlage aller Keime, die von sich aus in keinem Zusammenhang stehen und ihre Kontinuität erst aus diesem gemeinsamen Element gewinnen.

Schmithausens Analyse ist deswegen als bahnbrechend anzusehen, weil sie die Genese des *ālayavijñāna* auf der Grundlage eines Gleichgewichts zwischen historischer und systematisch-philosophischer Perspektive nachzeichnet. Als besonders wichtig ist in dieser Analyse Schmithausens bereits genannte Vermu-

gemacht hat, seinen eigenen Kriterien nach nicht gelingt: „from our preliminary reconsiderations [...] it has become clear that Schmithausen's *Initial Passage* does not fulfil the criterion *Ālayav. § 1.7.(2)*.“, S. 55 (Hervorhebungen im Original). – Da es in der vorliegenden Untersuchung aber nicht spezifisch um die Frage geht, auf welchen Text genau das enthaltende Denken zurückgeführt werden kann, sondern vielmehr um die Frage, in welchem allgemeinen Kontext und begriffstheoretischen Rahmen dieses Denken zu verorten ist, ist es trotzdem sinnvoll, SCHMITHAUSENS Untersuchung, in der auch dies ausführlich besprochen wird, aufzuarbeiten.

106 SCHMITHAUSEN: *Ālayavijñāna*, S. 43. Mit der „Basic Section“ ist der erste Teil des *Yogācārabhūmisāstra* gemeint, der etwa die Hälfte des Werks umfasst.

tung hervorzuheben, dass das *ālayavijñāna* „may have been introduced in order to cover several functions from the very beginning“.¹⁰⁷ Damit sind alle Vereinfachungen ausgeschlossen, die auf die Einführung des *ālayavijñāna* aus bloß spekulativ-philosophischen Gründen schließen oder sie auf eine einzige historische Einflussquelle reduzieren. Weiterhin ist damit für die vorliegende Untersuchung die Möglichkeit gegeben, eine klare methodologische Leitlinie für die weitere Besprechung des *ālayavijñāna* zu definieren. Es soll ausschließlich darum gehen, Vasubandhus idealistische Systematisierung des *ālayavijñāna* auf philosophische Weise zu rekonstruieren und die Gültigkeit der erzielten Ergebnisse nicht über diese Rekonstruktion hinauszutragen. Es wird an keiner Stelle die Behauptung aufgestellt, diese Rekonstruktion umfasse alle historischen Entwicklungsstufen, die das *ālayavijñāna* durchlaufen hat.

Sowohl in seinem *ālayavijñāna*-Buch von 1987 wie auch in einer Anschlussmonografie von 2014¹⁰⁸ gibt Schmithausen zahlreiche Beispiele dessen an, was er für problematische Positionen hält. Einige Ansätze sind historischer Natur: Suguro¹⁰⁹ hat das *ālayavijñāna* als an der Vorstellung des Selbst anhängende (*ālaya*-) Geistform identifizieren wollen, die dementsprechend parallel zum *manovijñāna* zu sehen ist; Sasaki¹¹⁰ hat das *ālayavijñāna* auf einen älteren, analogen Begriff des Geistes (*sopādānaṃ vijñānam*) zurückzuführen versucht; Kajiyama¹¹¹ schlägt vor, das *ālayavijñāna* vor dem Hintergrund der zwei Glieder der Kette des abhängigen Entstehens *vijñāna* und *nāmarūpa* zu interpretieren. An die Grenze zur Philosophie und damit an das Problemfeld der vorliegenden Untersuchung führt die Position Koitsu Yokoyamas, und verdient deswegen eine besondere Erwähnung. Yokoyama erklärt die Einführung des *ālayavijñāna* mit introspektiv-psychologischen, von der Yogapraxis abhebenden Gründen.¹¹² Schmithausen äußert über diesen Versuch einer Ableitung philologische Zweifel:

„Apart from the difficulty how in this case the precise nature of the interaction of philosophical or dogmatic speculation on the one hand and direct experience or its psychological analysis on the other would have to be determined, the thesis that *ālayavijñāna* was first discovered in yogic experience (or in the subsequent

107 SCHMITHAUSEN: *Ālayavijñāna*, S. 43; vgl. oben n° 71.

108 SCHMITHAUSEN, L.: *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda. Responses and Reflexions* (Kasuga Lectures Series, Bd. 1), Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2014.

109 SCHMITHAUSEN: *Ālayavijñāna*, S. 144–166.

110 Ebd. S. 67–70.

111 Ebd. S. 171–180.

112 Vgl. ebd. S. 180ff.

conceptual analysis of such experience) needs textual support, which I for one do not find in the oldest material.”¹¹³

Aus dieser Kritik gehen einerseits Schmithausens eigene Methode (die Untersuchung relevanter, möglicherweise ursprünglicher Quellen) hervor, andererseits auch seine Beurteilung des Problems, das sich bei Yokoyama stellt (die Schwierigkeit, Belege für seinen spekulativen Ansatz zu liefern). Dass Schmithausen die Relevanz einer Erfahrungsgrundlage bzw. eines spekulativ-philosophischen Ansatzes selbst nicht ausschließt, sondern im Gegenteil sogar für gegeben hält, hat er selbst in seiner Monografie von 2014 präzisiert, wo er sagt, dass „the origination of such an ‚idealist‘(-looking) position or formulation was closely connected with spiritual practice“, und dass „spiritual practice (in the sense of a generic term covering roughly the same area as *yoga*) was a matter of foremost concern for the Buddhist masters”.¹¹⁴ Auch findet sich im Anhang seiner Monografie von 1984 eine übersetzte Stelle aus den „Gesängen über das Höchste“ (*Paramārthagāthā*), die davon zeugt, dass Schmithausen der Wichtigkeit der yogischen Erfahrung schon 1987 bewusst war:

„Jenes [das enthaltende Denken, Anm. v. V.] ist der individuellen Erfahrung zugänglich; es ist ohne Gestalt und unsichtbar.“¹¹⁵

Mit anderen Worten: Schmithausen sieht das *ālayavijñāna* – das Herzstück im buddhistischen Idealismus – als der Erfahrung und philosophischer Spekulation zugänglich an, warnt aber davor, diese Zugänglichkeit auf die historischen Ursprünge des Begriffs zu projizieren. Damit sind sowohl eine negative Einschränkung wie ein positiver Ausblick gegeben.

Für die vorliegende Untersuchung kann insbesondere auf eine von Schmithausen beiläufig gemachte Bemerkung hingewiesen werden, die aber, trotz ihrer kritischen Konnotation, den Kern dessen trifft, worauf in dieser Untersuchung hingearbeitet werden soll:

„Besides, the sensations and perceptions referred to are obviously not mystical experience but rather some kind of background experience which is not the focus of attention and therefore usually remains unnoted.“¹¹⁶

113 Ebd. S. 180f.

114 Aus dem Anhang „Reconsidering the Question of the Origin of Yogācāra ‘Idealism’ and the Problem of the Relation of Philosophical Theory and Spiritual Practice in Buddhism“ in der Monografie: SCHMITHAUSEN: *The Genesis*, S. 59–641, hier S. 597f. Dieser Aufsatz nimmt Stellung zu einem in den 70er Jahren erschienen Artikel: SCHMITHAUSEN, L.: „Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57 (1973), S. 161–186.

115 SCHMITHAUSEN, *Ālayavijñāna*, S. 229: *pratyātmavedanīyo* [‘]sau arūpī anidarśanaḥ.

Schmithausen stellt das enthaltende Denken hier auf die Seite eines epistemologischen Hintergrundgeschehens, das eben nicht zum Bereich der mystischen Spekulation gehört. Die Frage kann jedoch gestellt werden, ob dieses Urteil in philosophischer Hinsicht nicht so weit relativiert werden kann, als das enthaltende Denken aus rein systematischer Hinsicht dadurch, dass es „usually [...] unnoted“ bleibt, per definitionem einen „mystischen“ Gegenstand bildet (μύω, die etymologische Wurzel der „Mystik“, als Schließen der Augen und Schauen auf das jenseits der Erfahrung Liegende). Obgleich Schmithausens Kritik aus historischer Hinsicht beizupflichten ist, scheint die philosophische Betrachtungsweise eine komplementäre Behandlung des „enthaltenden Denkens“ zu erlauben, die einerseits von Erfahrung und Spekulation abhebt, andererseits aber auch nicht in die von Schmithausen geäußerte Kritik fällt.

Was kann aus dieser Skizzierung eines der zahlreichen Probleme, die das *ālayavijñāna* betreffen, für die vorliegende Untersuchung zurückbehalten werden? – Es ist mit de la Vallée Poussin und besonders mit Schmithausen offensichtlich geworden, dass das *ālayavijñāna* einem komplexen (keiner Vereinfachung offenstehenden) historischen Problemkontext angehört, in diesem Kontext dazu bestimmt war, durch eine Vielzahl von Funktionen verschiedene konkrete Aporien auszuhebeln, nichtsdestoweniger aber auch ein philosophisches Potenzial aufweist, das daraus erwächst, dass es mit der spirituellen und introspektiven Erfahrung zusammenhängt. Dieses Potenzial birgt die Möglichkeit einer Entfaltung; aber diese Entfaltung kann nicht auf die frühesten Quellen, die noch keine idealistische Spur aufweisen, zurückprojiziert werden.

Durch diesen forschungsgeschichtlichen Abriss ist der Weg zu einer systematischen Interpretation des enthaltenden Denkens in Vasubandhus Traktat gebahnt. Die Charakterisierung des enthaltenden Denkens in den *Dreißig Versen* fällt – wie auch die Behandlung der weiteren Themen – äußerst dicht aus. Sie ist prinzipiell nur zu verstehen, wenn jedes Element der Definition seiner Bedeutung nach bereits erschlossen ist. Im Folgenden sollen die Verse zum enthaltenden Denken zitiert und anschließend nachvollzogen werden. Diese Methode soll auch für die weiteren Verse zur Anwendung kommen.

„Unter diesen ist das ‚enthaltend‘ genannte Denken das zur Reife Bringende, das alle Entstehungsgründe enthält. Es ist des durch es Zugeeigneten und der Anschauung seiner Situierung in der Welt nicht bewusst. Es ist immer begleitet von Berührung, Aufmerksamkeit, Empfindung, Begriff und Intention. Die Empfindung in ihm ist Gleichmut und es ist unverstellt-neutral. Ebenso verhält es sich

mit der Berührung, usw. Es entfaltet sich gleich einem fließenden Strom. Sein Ausgleich¹¹⁷ findet statt im Zustand des Arhat¹¹⁸.¹¹⁹

- 117 An dieser Stelle liegt eine überlieferungsmäßige Schwierigkeit vor. Nach LÉVI ist hier *vyāvṛtiḥ* zu lesen, aber nach den neueren Ausgaben von Buescher (TVKBh 60.20) und Thomas E. WOOD *vyāvṛtiḥ* (WOOD: *Mind Only*, S. 50). Wenngleich auch ANACKER (*Seven Works of Vasubandhu*, S. 422) LÉVIS Ausgabe übernimmt, übersetzt er dem Sinn nach auch eher *vyāvṛtiḥ* („das Sichlosmachen von etwas“, BÖHLINGK: *Sanskrit-Wörterbuch*, Bd. 6, Kol. 1478). Aus derselben Wurzel leitet sich auch *vyāvartana* ab, das EDGERTON (*Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, S. 518) als „reverse, reversal“ definiert. In diese Richtung geht auch ANACKERS Übersetzung „de-volvement“ (S. 186). In SUTTONS Untersuchung zum *Laṅkāvatārasūtra* (SUTTON, Fl. G.: *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-Sūtra. A study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 1991, S. 33) findet sich die Beschreibung: „That is to say, a process of reversal (*vyāvṛtti*, *parivṛtti*) is needed in order to return the wave-like agitation of the seven *pravṛtti-vijñānas* back to the profoundly peaceful state of the Repository-of-impressions (the eighth state, *Ālaya-vijñāna*).“ In dieselbe Richtung geht auch HORIUCHI (HORIUCHI, T.: „Criticism of heretics’ views of Nirvāṇa in the 70th paragraph of the *Laṅkāvatārasūtra*. Sumiwake as Buddhist Wisdom for multicultural harmonious co-existence“, in: *Journal of International Philosophy* 4 (2015), S. 331–340, hier S. 332 und dazugehörig n° 6). HORIUCHI erklärt, dass *vyāvṛtti* nicht Zerstörung, sondern „Kehre“ („turn“) bedeute. In diesem Sinn ist auch „Ausgleich“ zu verstehen: die sich die in der objektiven Anschauung entfalteten Denkaktivitäten entwickeln sich zurück und es bleibt nur noch das enthaltende Denken in einer immanenten Undifferenziertheit zurück.
- 118 Der Begriff Arhat ist nicht übersetzt, um die Konnotationen bereits etablierter Übersetzungen zu vermeiden. Ein Arhat ist eine Person, die, aus der Perspektive des „vierstufigen Weges“ (vgl. HORNER, I. B.: „The four ways and the four fruits in Pāli Buddhism“, in: *Indian Historical Quarterly* 10 (1934), S. 785–796, hier S. 786f.), an der Spitze der Ordnung religiöser Vervollkommnung, über den drei Typen des *srota-āpanna* („Einstieg in den Strom“, laut EDGERTON: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, S. 615: „conversion to Buddhism“), *sakṛd-āgamin* („der noch einmal zurückkehrt“) und *anāgamin* („der nicht mehr zurückkehrt“), steht. Traditionellerweise wurde der Arhat dem „Heiligen“ gleichgesetzt (vgl. BOND, G. D.: „The Arahant. Sainthood in Theravāda Buddhism“, in: KIECKHEFER, R. & BOND, G. (Hrsg.): *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*, Berkeley: University of California Press, 1988, S. 140-171, hier S. 140f.), aber diese Übersetzung wird hier vermieden, um keine Assoziierungen mit anderen Religionen zu wecken.
- 119 TVK 2-5: *tatrālayākhyam vijñānam vipākaḥ sarvabījakam || asaṅviditakopādīsthāna-vijñaptikam ca tat | sadā sparśamanaskāravitsamjñācetanānvitam || upekṣā vedanā tatrānivr̥tāvākṛtam ca tat | tathā sparśādayas tac ca vartate srotasaughavat || tasya vyāvṛttir arhatve.*

Zur ersten Identifizierung der Einzelelemente und ihres Zusammenhangs bietet sich ein Blick auf Sthiramatis Kommentar an, in dem jeder Vers in seine Bestandteile zerlegt wird.

Es ist bereits festgestellt worden, dass das enthaltende Denken in den Entstehungsgründen (*bīja*) besteht, die das Leben in einer jeweils persönlichen Ausprägung – d.h. gemäß dem Karma, den Sinnesempfindungen, usw. – bestimmen. Im enthaltenden Denken kommen diese Entstehungsgründe zur Reife, so dass sich der Name dieser wesentlichen Funktion auf das Ganze des enthaltenden Denkens übertragen lässt.

Der Ausdruck „es ist des durch es Zugeeigneten und der Anschauung seiner Situierung in der Welt nicht bewusst“ ist schwer zu zergliedern, da im Sanskrittext ein Kompositum für den gesamten Ausdruck steht. Sthiramati gibt hier über die korrekte Lesart Aufschluss. Das „Zugeeignete“ (*upādi*, metri causa = *upādāna*¹²⁰) steht für die Gegenstände der Erkenntnis, denen sich der Geist, motiviert durch seine individuellen Veranlagungen, d.h. mit seinen Wünschen, seines Missfallens, usw. zukehrt und an deren Vorstellung er demzufolge festhält. Es hängt zusammen mit den fünf *upādānaskandha*¹²¹, d.h. dem „Festhalten“ des Geistes an den fünf Agglomeraten bzw. des durch die Agglomerate Vermittelten (*skandha*; Rhys Davids nennt es: „fivefold clinging to existence“¹²²).

Auch der Ausdruck „Anschauung seiner Situierung in der Welt“¹²³ (*sthānavijñaptika*) wirft interpretatorische Schwierigkeiten auf, da nicht unmittelbar zu ersehen ist, ob er sich aus zwei distinkten Elementen zusammensetzt („seine Situierung und seiner Anschauung“, o.ä.) oder eine Einheit darstellt. In der Tradition, die von Paramārtha und Xuanzang ausgeht, liegt eine sonderbare Lesart vor, insofern

„[n]either clearly indicates the presence of the term *vijñapti* in the Sanskrit. It becomes ‚discrimination‘ (*fen-pieh*) in Paramārtha’s version, and ‚discerning‘ (*liao*)

120 RHYSDAVIDS, T. W. & STEDE, W.: *Pali-English Dictionary*, Bd. II: Ā-O, London: Pali Text Society, 1922, S. 149f.

121 Vgl. oben Teil I n° 166 und die dort genannten Quellen: BOISVERT: *The Five Aggregates*, S. 15-30; GETHIN: „The five khandas“, insb. S. 37ff. VETTER hält in seinem Kapitel über das Verhältnis *upādānakkhandā-khandā* für einige kanonische Stellen eine Assoziierung der *upādānakkhandā* mit *chandarāgo* („lust-and-desire“) fest (VETTER: ‚Khandā Passages‘, S. 73f.). Die *upādānaskandhā* erscheinen in diesen Formulierungen als die fünf Agglomerate, potenziert durch Lust und Begierde.

122 RHYSDAVIDS & STEDE: *Pali-English*, S. 149.

123 TVK 3: *sthānavijñaptikaṃ*.

4. Struktur und Funktionsweisen

in Hsüan-tsang's. *Upadhi* [sic], *sthāna*, *vijñapti* are lumped together by Parāmartha as ‚characteristics and sense-objects‘.¹²⁴

Gegenwärtige Übersetzungen, wie z.B. die von Anacker¹²⁵ („its appropriations, states, and perceptions“), Kochumuttom („The representations of consciousness [o]f unknown places and objects“¹²⁶) Wood („The store consciousness is the perception, abiding in, and grasping of what is unperceived“¹²⁷), usw. bevorzugen, möglicherweise in Anlehnung an die chinesische Lesart, eine Aufspaltung von *sthāna* und *vijñaptika*.

Sthiramati schlägt hier jedoch eine andere Lesart vor. Er erklärt die „vorgestellte Situierung in der Welt“ als Einheit und bringt sie mit der Idee der „Lebenswelt“ (*bhājanaloka*) in Verbindung:

„Die ‚vorgestellte Situierung in der Welt‘ ist die Anschauung einer Niederlassung in der Lebenswelt. Diese wird als ‚unbewusst‘ charakterisiert, da für sie, wenn sie hervorgeht, Erkenntnisgegenstand und -gestalt unbestimmt bleiben.“¹²⁸

Der detaillierteste Kommentar zu dieser schwierigen Stelle findet sich bei Schmithausen.¹²⁹ Es ist zuerst ein Wort zur Bedeutung der Einzelteile zu sagen. Die Welt bzw. „Lebenswelt“ ist unsere jeweilige „species-specific“ Welt, und damit das Gegenteil einer „objective world existing ‚out there‘ independently of our cognitive engagement with it“.¹³⁰ Schmithausen nennt sie einfachhin „surrounding world“¹³¹, d.h. die jedes Individuum umgebende Welt. „Erkenntnisgegenstand und -gestalt“ sind die zwei definitorischen Bestimmungen von Objekt und Form, die die Aktivität des Geistes (*vijñāna*) an sich hat; Schmithausen nennt sie „object“ und „[specific] mode [of apprehending this object]“¹³². Angesichts dieser Elemente besteht die Schwierigkeit dieser Stelle in Folgendem: Die Abhidharma-Position sieht vor, dass jeder Geistakt (*vijñāna*) im Hinblick

124 LUSTHAUS, D.: *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London u. New York: RoutledgeCurzon 2002, S. 324.

125 ANACKER: *Seven Works*, S. 186.

126 KOCHUMUTTOM: *Buddhist Doctrine*, S. 135.

127 WOOD: *Mind Only*, S. 50.

128 TVKBh 54.1f.: *sthānavijñaptir bhājanalokasaṃniveśavijñaptiḥ | sāpy aparicchinn-ālabhanākārapravṛttatvād asaṃviditety ucyate.*

129 SCHMITHAUSEN: *Ālayavijñāna*, S. 103-108.

130 WALDRON, W. S.: „Teaching Yogācāra Buddhism using cognitive science“, in: LEWIS, T. & DEANGELIS, G. (Hrsg.): *Teaching Buddhism. New Insights on Understanding and Presenting the Traditions*, New York: Oxford University Press, 2017, S. 52–71, hier S. 62.

131 SCHMITHAUSEN: *Ālayavijñāna*, S. 105.

132 Ebd. S. 103.

auf Erkenntnisgegenstand und -gestalt bestimmt sein muss. Das enthaltende Denken müsste aber, da es die bloß enthaltende Grundform für alles bestimmte Denken bildet, in diesen beiden Hinsichten unbestimmt bleiben. Um diese Schwierigkeit zu umgehen, setzt Vasubandhu das gleichzeitige theoretische Vorhandensein beider Bestimmungen und das Unbewusstsein derselben an – die Bestimmungen sind im enthaltenden Denken gegeben, sind aber nicht bewusst, da sie „are not, or cannot be, distinctly ascertained or defined (*aparichinnâlambanâkâra*)“¹³³. Diese Konstruktion liefert ein klares Beispiel für das Streben Vasubandhus, einerseits keine Widersprüche zum Abhidharma aufkommen zu lassen, andererseits aber auch ein konsequent durchdachtes idealistisches System aufzustellen.

Eine ähnliche Konstruktion liegt mit der darauffolgenden Kennzeichnung des enthaltenden Denkens vor: es ist „begleitet von den fünf allgegenwärtigen Faktoren“¹³⁴ (*sarvatraga*), d.h. „Berührung, Aufmerksamkeit, Empfindung, Begriff und Intention“¹³⁵. Es ist zuerst ein Überblick über diese Faktoren und ihre Bedeutung zu geben und dann auf die sich analog zur vorhergehenden Bestimmung verhaltende Schwierigkeit zu blicken.

Die fünf „allgegenwärtigen Faktoren“ sind Grundaktivitäten des Geistes, die sich in jeder der drei Modifikationsformen – enthaltendes Denken, Reflexion, objektive Wahrnehmung – auf spezifische Weise artikulieren. In seinem Werk über die *Vijñānavāda*-Schule schreibt Ashok K. Chatterjee bezüglich dieser Faktoren:

„The *sarvatraga dharmas* are those universal features which are invariably present whatever the type of consciousness may be. No consciousness can be without them. These alone are present in the *Ālaya*. Wherever there is the cognitive distinction between the knower and the known, the *sarvatraga dharmas* accompany the mental state.“¹³⁶

Es ist hier vor allem zu beachten, dass diese Faktoren in Vasubandhus Formulierung nicht zur Wesenskonstitution des enthaltenden Denkens selbst gehören, sondern es nur „begleiten“ (*anvitam*). Es handelt sich also nicht um Formen eines inhärenten Akts, sondern um unweigerliche Epiphänomene, die immer dann auftreten, wenn eine Form des modifizierten Denkens gegeben ist.

Die „Berührung“ (*sparsā*) bezeichnet das Zustandekommen der sinnlichen Erkenntnis: „Unter diesen ist die Berührung das dreifache Zusammenkommen,

133 Ebd. S. 103f.

134 TVKBh 54.13: *pañcabhiḥ sarvatragair dharmair anvitam*.

135 TVK 3: *sparsāmanaskāravitsaṅjñācetanā*.

136 CHATTERJEE, K. A.: *The Yogācāra Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1962, S. 113.

das in einer Bestimmung der sinnlichen Erkenntnis besteht. [...] Die ‚drei‘ sind der Sinn, der Gegenstand und die Bewusstseinsinstanz.¹³⁷ Wenn sich ein einzelner Sinn auf einen Gegenstand richtet und ein Eindruck dieses Gegenstands durch die dazugehörige Bewusstseinsinstanz bewusst gemacht wird, entsteht sinnliche Erkenntnis. Die Berührung bezeichnet einfachhin die Einheit des Ablaufs dieser drei Momente. Diese Idee wurde bereits im Zusammenhang mit dem *viññāna* im Sinne der sechs Bewusstseinsinstanzen und als Teil der *dhātu*-Theorie im Abhidharma genannt.¹³⁸

Hinsichtlich der „Empfindung“ (*vit = metri causa vedanā*) ist mit Chatterjee festzuhalten¹³⁹, dass das Bewusstsein auf Wahrnehmungsimpulse auf subjektive Weise „reagiert“, d.h. Gegenstände stets in einem auf spezifische Weise gefärbten Licht aufnimmt. Es ist diese subjektive „Färbung“, die „Empfindung“ genannt wird.

Die Intention, *cetanā*, lässt den Gegenstand als erstrebenswert bzw. nicht erstrebenswert erscheinen. Sie fügt zur einfachen Erkenntnis bzw. der Aufmerksamkeit eine willensmäßige Komponente hinzu.

Zusammen mit dem Begriff, bzw. der begriffsbildenden Funktion des Geistes (*saṃjñā*), sowie der Aufmerksamkeit (*manasikāra/manaskāra*, „alerts [...] the *citta* and directs it toward an object“¹⁴⁰) bilden diese Faktoren die epistemischen Begleitaktivitäten des Geistes, die in jeder der Modifikationen auf bestimmte Weise zur Anwendung kommen. Auf der Ebene des enthaltenden Denkens äußern sie sich durch eine – wie es der vorhergehende Vers mit der Aussage, das Zugeeignete bleibe unbewusst (*asaṃviditak[a]*), angekündigt hat – „unbewusste“, d.h. präintentionale Aktivität. „Aufmerksamkeit“, „Intention“ usw. sind zwar ihrer Bestimmung nach gegenwärtig, haben aber keinen Niederschlag auf das intentional nicht-determinierte *ālayaviññāna*.

Die angekündigte Schwierigkeit in dieser Konstruktion besteht hierin, dass – ähnlich wie im Fall des Zugeeigneten und der Anschauung der Lebenswelt – die grundsätzliche Unbestimmtheit des enthaltenden Denkens mit der intentionalen Bestimmtheit der nun genannten Faktoren koexistieren muss. Vasubandhu löst diese Schwierigkeit durch den Begriff der Unbewusstheit auf,¹⁴¹ aber die Fragilität des Yogācāra-Anschlusses an den Abhidharma scheint an dieser Stelle nicht ganz beseitigt zu sein.

137 TVKBh 54.14f.: *tatra sparśas trikaṣaṃnipāta indriyavikāraparicchedaḥ | [...] indriya-
viṣayaviññānāni trīṇy eva trikam.*

138 Vgl. oben S. 120.

139 Für die folgenden terminologischen Erklärungen, vgl.: CHATTERJEE: *Yogācāra Idealism*, S. 114f.

140 DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 219

141 Vgl. SCHMITHAUSEN: *Ālayaviññāna*, S. 104.

Aus dieser dreifachen Unbestimmtheit (des Zugeeigneten, der Anschauung der Lebenswelt und der allgegenwärtigen Faktoren) erklärt sich auch, warum die „Empfindung“ (*vedanā*), wie es im darauffolgenden Vers heißt, im enthaltenden Denken „Gleichmut“ (*upekṣā*) ist: Da das enthaltende Denken von aller bestimmt-intentionalen Aktivität frei bleibt, unterliegt es nicht der Rückwirkung dieser Aktivität, wie z.B. durch Empfindungen, Willensbewegungen o.ä. Es bleibt in diesem Sinne „gleichmütig“. Es lässt sich lediglich insofern bestimmen, als es die Entstehungsgründe aufnimmt und reifen lässt, nicht aber durch bewusste Prozesse.

Die Benennung des enthaltenden Denkens als „unverstellt-neutral“ (*anivṛtāvyaḥṛtaṃ*) setzt sich aus zwei Elementen zusammen, die der Abhidharma-Taxonomie entspringen.¹⁴² Diese Taxonomie zielt auf die Klassifizierung der Dinge (*dharma*) anhand von gewissen Begriffspaaren ab, die jeweils die ontologische, moralische usw. Beschaffenheit des jeweiligen Dinges ausdrücken.¹⁴³ Zu diesen Begriffspaaren zählt auch das Paar „zutraglich“ bzw. „gut“ (*kuśāla*) und „schlecht“ bzw. „unzutraglich“ (*akuśāla*).¹⁴⁴ Etwas ist „gut“ wenn es zu einer „desirable existence and liberation“¹⁴⁵ führt; schlecht, wenn es nicht dazu führen kann. Diese Extreme lassen als Mitte die „neutrale“ (*avyākṛta*) Beschaffenheit zu – und in diese Kategorie fällt auch das enthaltende Denken. Dessen Beschaffenheit muss neutral geartet sein, damit es als Boden sowohl für das Zutragliche wie Unzutragliche fungieren kann. In diesem Sinn drückt sich auch Sthiramati aus: „Als das zur Reife Bringende ist es neutral, insofern es im Hinblick auf das Gute und Böse, das auf die Reifung ausgerichtet ist, keine Unterscheidung aufweist.“¹⁴⁶

Die Dyas „verstellt“ (*nivṛta*) und „unverstellt“ (*anivṛta*) ist eine Unterkategorie der neutralen Beschaffenheit.¹⁴⁷ Die „Verstellung“ bezeichnet die Wirkung der „Beeinträchtigungen“ (*kleśa*) bzw. der „sekundären Beeinträchtigungen“ (*upakleśa*) auf die Erkenntnis, und ihr Gegenteil die Freiheit von denselben: „Die Unverstelltheit rührt her aus der Freiheit von den akzidentellen, se-

142 Vgl. DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 37f.

143 Vgl. ebd.

144 Vgl. ebd. S. 39ff. Vgl. zu diesem Begriffspaar auch: SCHMITHAUSEN, L.: „Kuśāla and Akuśāla. Reconsidering the original meaning of a basic pair of terms of buddhist spirituality and ethics and its development up to early Yogācāra“, in: KRAGH, U. T. (Hrsg.): *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and its Adaptation in India, East Asia, and Tibet* (Harvard Oriental Series, Bd. 75), Cambridge et al.: Harvard University Press, 2013, S. 440–489.

145 DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 39.

146 TVKBh 58.15f.: *vipākatvād vipākaṃ prati kuśalākuśalatvenāvvyākaraṇād avyākṛtam*.

147 Vgl. DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 40f.

kundären Beeinträchtigungen der Ebene des Denkens.¹⁴⁸ Das „Denken“ (*manas*) steht hier für das sechste Erkenntnisorgan neben den fünf Sinnesorganen, dessen Gegenstandsbereich entsprechend den „level of everyday non-sensory cognitions“¹⁴⁹ umfasst. Die Beeinträchtigungen dieses Denkens verursachen eine irreführende Färbung der Erkenntnisgegenstände und verhindern dadurch, dass eine wirklichkeitsgemäße Erkenntnis aufkommt. Die Anhäufung dieser Beeinträchtigungen führt zu einer Verdunklung des Geistes (*klesāvāraṇa*¹⁵⁰) und zu einem Zirkel, in dem die immerfort zunehmende Verdunklung ein immer tiefer in den Irrtum verleitendes Fehlverhalten veranlasst. „Unverstelltheit“ bedeutet demgegenüber, dass das Denken sich ungehindert vollziehen kann und sich, in soteriologischer Hinsicht, dem zur Erlösung führenden Erkenntnisweg nicht entgegenstellt.¹⁵¹ Das enthaltende Denken fällt in diese zweite Kategorie und bestimmt sich somit insgesamt als neutral (weder zum Zutraglichen noch zum Unzutraglichen neigend) und unverstellt (nicht von den Denkbeeinträchtigungen des *manas* betroffen).

Vasubandhu schließt seine Beschreibung des enthaltenden Denkens mit einer Metapher ab: Das *ālayavijñāna* gleicht „einem fließenden Strom“. Diese Metapher ist auf die besondere Dynamik des enthaltenden Denkens zu beziehen. Die Grundform des Denkens ist ein Kontinuum von Momenten, deren einzige Kontinuität in der Ununterbrochenheit ihres Dahinfließens besteht. Erkenntnisakte, Einzelwahrnehmungen, usw. gehen in diesen Strom ein und werden von ihm fortgetragen. Das Ganze des Stromes bildet keine subsistierende Entität, ebenso, wie von einer strömenden Wasserflut nicht gesagt werden kann, sie sei mit sich selbst in zwei verschiedenen Augenblicken im substanziel-

148 TVKBh 58.15: *manobhūmikair āgantukair upaklesāir anāvṛtatvād anivṛtam*.

149 SCHMITHAUSEN: *The Genesis*, S. 24. Die Beeinträchtigungen „der Ebene des Denkens“ (*manobhūmika*) finden Erwähnung in AKBh zu 5.53–5.56 und, für den *Yogācāra*, im „Hauptteil“ (**Maulyo Bhūmayah*) der *Yogācārabhūmi*, im Kap. *manobhūmi*. Vgl. hierzu die Einführung bei KRAGH: *Foundation*, S. 61–66.

150 Die Aufhebung dieser Verdunkelung bildet, zusammen mit der Aufhebung der Verdunkelung der Erkenntnisgegenstände (*jñeyāvāraṇa*) sowie den zwei Wissensformen (vgl. unten n° 264), den Punkt, an dem die *bodhi* erreicht ist. Vgl. die Ausführungen in der *Bodhisattvabhūmi* und Nakamuras Erklärungen dazu: NAKAMURA, A.: *Das Wesen des Buddha-Erwachens in der frühen Yogācāra-Schule* (Indian and Tibetan Studies, Bd. 3), Hamburg: Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg, 2016, S. 232 u. dazu S. 84–89; MULLER, Ch.: „The Yogācāra two hindrances and their reinterpretation in East Asia“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27 (2004), 1, S. 207–235, insb. 207–211.

151 Spezifischer (DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 41): „A non-veiled-non-defined dharma is that which is neither capable of inducing a retribution-fruit — desirable or undesirable — nor obstructing the arising of the noble path.“

len Sinn identisch. Es findet ein kontinuierliches Neubestimmen des Geistes in der Wahrnehmung, der Reflexion und der Dynamik der Lebenswirklichkeit statt, ohne aber, dass an dieser Bewegung irgendetwas fassbar werde.¹⁵²

Die Frage stellt sich jedoch, ob mit dieser Charakterisierung des enthaltenen Denkens nicht ein Widerspruch vorliegt: wenn das enthaltende Denken einerseits nur im Hinblick auf seine unbewusst bleibenden Epiphänomene epistemisch bestimmt werden kann und sein Wesen aufgrund der unbewussten Natur seines Akts verborgen bleibt, und wenn es andererseits bloß in einer reinen Bewegung bestehen soll, wie kann dann etwas „Stabiles“ am enthaltenden Denken identifiziert werden? Was ist seine Grundgestalt, unabhängig von seiner Einbettung in die Dynamik des durch die *bīja* bestimmten Lebens?

Das enthaltende Denken kann, antwortet Vasubandhu auf dieses Problem, einen „Ausgleich“¹⁵³ (*vyāvṛtti*, „Rückentwicklung“) erfahren. Es kann also seine epiphänomenale Entfaltung in sich zurücknehmen und das Akzidentelle von sich abstreifen. Da es an dieser Stelle im Traktat um die Modifikation des Denkens als solche geht, thematisiert Vasubandhu die ausgeglichene Form des enthaltenden Denkens hier noch nicht ausführlich. Insofern sie etwas Eigenständiges darstellt, das das Resultat eines bestimmten Prozesses – der späterhin noch beschrieben wird – bildet, wird ihr eine eigene Abhandlung eingeräumt, die, der logischen Struktur des Sujets folgend, am Ende des Traktats steht (TVK 29f.).

An dieser Stelle hält Vasubandhu lediglich fest, dass es, erstens, einen Ausgleich des enthaltenden Denkens gibt, und dass dieser Ausgleich, zweitens, im Zustand des Arhat¹⁵⁴ stattfindet, in dem die Beeinträchtigungen aufgehoben sind. Kanonisch wird der Zustand – auch von Sthiramati – so definiert, dass in ihm das Wissen um die Tatsache erlangt ist, dass die Beeinträchtigungen erloschen sind und dass sie nicht mehr aufkommen können.¹⁵⁵ Wie sich diese Ausgleichung im Detail artikuliert, wird später noch zu untersuchen sein.¹⁵⁶

152 Der Vergleich stammt nicht von Vasubandhu, sondern findet sich bereits im *Samdhinirmocanasūtra* wieder (aus dem auch Sthiramati seinen Kommentar zu TVK 4 entnimmt): LAMOTTE, E.: *Samdhinirmocana Sūtra. L'Explication des Mystères* (Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de Philologie, 2. Reihe, 34. Heft), Louvain: Bibliothèque de l'Université, 1935, S. 185. Hiernach zitiert: SdhN Kapitel, Abschnitt, hier: SdhN V §5.

153 Vgl. oben n° 117 für diesen Begriff.

154 Vgl. oben n° 118.

155 TVKBh 60.22: *kṣayajñānānutpādajñānalābhāt*, der Zustand des Arhats ist erreicht, „wenn das Wissen um das Erlöschen [der Beeinträchtigungen, *kleśa*, Anm. v. Verf.] und das Wissen um nicht-Aufkommen erlangt ist“. Über das „Wissen um das Erlöschen“ (*kṣayajñānā*) s. DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 249: „This knowledge arises in a non-trainee (i.e., an *arhat*) who has abandoned the ninth (final) grade of the

Es kann aber schon an dieser Stelle eine Aussage festgehalten werden, die für die Fragestellung des gegenwärtigen Teils der Untersuchung von wesentlicher Bedeutung ist: Wenn alles eine Modifikation des Denkens ist, das enthaltende Denken die Grundmodifikation als ursprüngliche Form des Denkens überhaupt bildet, und diese Grundmodifikation so weit ausgeglichen werden kann, dass in ihr alle Verstellungen aufgehoben werden, so muss diese ausgeglichene Form des Denkens als wahre, begriffsgemäße und eigentliche Wirklichkeit des Denkens angesehen werden. Die Frage des *ālayavijñāna* kann also nur sinngemäß geklärt werden, wenn feststeht, welche Form des Geistes nach der *vyāvṛtti* genannten Rückentwicklung der *bīja*-Veranlagungen vorliegt und welche Wesenszüge dem *ālayavijñāna* dann noch zugeschrieben werden können.

Vorläufig ist zurückzubehalten, dass das *ālayavijñāna* an sich von den Beeinträchtigungen (*kleśa*), d.h. der Quelle der Anketzung des Menschen an die Wiedergeburt, frei ist und eine bewusstseinsmäßige Unbestimmtheit aufweist. Es liegt zwar sowohl dem Wandel, der von Geburt zu Geburt statthat, wie auch allen Bewusstseinsprozessen zugrunde, ist von diesen Prozessen aber lediglich begleitet und nicht wesentlich bestimmt. Im Kern bleibt es „bloßes“, strömendes Denken.

Es ist nun, zur weiteren Bestimmung des Geistbegriffs, auf die beiden weiteren Modifikationen zu blicken.

4.3 Die Reflexion als Ursprung des Selbstbewusstseins

Der internen Logik der Bewusstseins Ebenen folgend, handelt Vasubandhu nach dem enthaltenden Denken diejenige Modifikation des Denkens ab, die sich unmittelbar auf das enthaltende Denken bezieht und dieses zum Objekt hat:

„Auf dieses [sc. das enthaltende Denken] gestützt und es zum Gegenstand habend entwickelt sich das ‚*manas*‘ genannte Denken¹⁵⁷, das die Reflexion zu seinem We-

defilements abandonable by cultivation (*bhāvanāheya*) at the stage of existence-peak (*bhavāgra*).“ Der Arhat weiß durch dieses Wissen, dass die Beeinträchtigungen (*kleśa*, bei DHAMMAJOTI: „defilements“) in ihm erloschen sind. Durch das „Wissen um das nicht-Aufkommen“ (*anutpādajñāna*) weiß er wiederum, dass die erloschenen Beeinträchtigungen nicht wieder aufkommen können (ebd. S. 435): „The end of the journey is when the knowledge of the absolute non-arising (*anutpāda-jñāna*) of all future defilements arises in him, and he is said to have attained *nirvāṇa*.“ Die beiden Wissensformen konstituieren zusammen die *bodhi*, d.h. „enlightenment or awakening“ (ebd. S. 249), durch die sämtliche Beeinträchtigungen überwunden sind.

156 Im Kontext von TVK 29 und der Aufhebung der zwei Verdunkelungen (*āvaraṇa*).

157 Hier wird *vijñāna* – wie im Falle des enthaltenden Denkens – ebenfalls als „Denken“ übersetzt, da es immer noch um die drei Modifikationen als Aktformen des Geistes geht.

sen hat. [Die Reflexion] ist immer von vier Beeinträchtigungen begleitet: von der Ansicht des Selbst, der Verwirrung des Selbst, der Stolz über das Selbst und die Liebe zum Selbst. Ihr Charakter ist verstellt-neutral. [Sie ist auch begleitet] von den Beeinträchtigungen [derjenigen Stufe], auf der sie sich befindet, wie auch von den Anderen, Berührung usw. Für den Arhat existiert sie nicht und auch nicht nach Erreichen der Unterbrechung¹⁵⁸ oder auf dem über die Welt erhabenen Weg. Dies ist die zweite Modifikation.¹⁵⁹

Es sind hier erneut einige Erklärungen vorauszuschicken, damit verständlich wird, wie diese zweite Modifikation strukturiert ist.

Das enthaltende Denken ist ein präintentionales Bewusstsein, d.h. die Prozesse, die in ihm statthaben, affizieren es nicht als Bewusstsein. Dies bedeutet

158 Der Begriff *nirodhasamāpatti* bezeichnet ab dem Pali-Kanon einen bestimmten körperlich-psychischen, durch meditative Praxis erreichbaren Zustand (GRIFFITHS, P.: *On Being Mindless. Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1999, S. 12): „Physical, verbal and mental activities have ceased in the attainment of cessation and there is a complete absence of mental events.“ Im AKBh steht dieser Zustand an der Spitze des „Weges der Meditation“ (*bhāvanāmārga*, vgl. hierzu das Schema bei ebd. S. 121), dessen letzte Etappe im „Bereich der Formlosigkeit“ (*ārūpyadhātu*) angesiedelt ist. Das Problem, das sich im Hinblick auf diesen Zustand stellt, ist, dass der Abhidharma – wie bereits ausgeführt – für jedes *vijñāna* einen Bewusstseinsgegenstand annimmt. In der Erreichung der Unterbrechung ist aber jede intentionale Bewusstseinsaktivität aufgehoben (vgl. hierzu HAKAYAMA, N.: „Nirodhasamāpatti. Its historical meaning in the Vijñaptimātratā System“, in: *印度學佛教學研究 (Journal of Indian and Buddhist Studies)* 23 (1975), 2, S. 33–43). Dementsprechend wäre anzunehmen, dass das *vijñāna* in der Unterbrechung zerstört wird. Dann jedoch ist nicht mehr zu erklären, wie der Meditierende wieder aus dem Zustand austreten kann. SCHMITHAUSEN (*Ālayavijñāna*, S. 19) hat gezeigt, dass gerade diese Problemlage als ein möglicher Erklärungsgrund für die Einführung des *ālayavijñāna* angesehen werden kann: „Thus, the only way out of the difficulty was to declare the *vijñāna*, which, as sense-perception is excluded from all meditative absorption, could either be determined as an unusual form of *manovijñāna*, or more convincingly – and this is how the Yogācāras decided or quite soon came to decide – as an entirely new kind of *vijñāna* completely different from the ordinary six.“ Wenn also, wie die vorliegende Stelle nahelegt, im Zustand der Unterbrechung die sechs Sinne und die Reflexion inaktiv sind und trotzdem eine Geistform angenommen wird, um die Kontinuität der Erfahrung nach der Unterbrechung zu erklären, dann bietet das enthaltende Denken auf das Problem eine Antwort.

159 TVK 5-8: *tadāśritya pravartate | tadālambaṃ manonāma vijñānaṃ mananātmakam || kleśaiḥ caturbhiḥ sahitaṃ nivṛtāvyaḅkrtaih sadā | ātmaḍṛṣṭyātmaḡhātmaḡmānātmaneha-saḡjñitaiḥ || yatrajas tanmayair anyaiḥ sparśādyaiḥ cārḡhato na tat | na nirodhasam-āpattau mārga lokottare na ca || dviṭīyaḥ pariṇāmo 'yaḡm.*

mithin auch, dass es sich nicht selbst zum Gegenstand hat. Es ist des Bezugs auf sich selbst frei.

Der Scheinbezug, den das enthaltende Denken zu sich selbst herstellt, heißt „Reflexion“ (*mananā* bzw. *kliṣṭamanas*, d.h. das „beeinträchtigte Denken“). Diesem Selbstverhältnis liegt auf fundamentale Weise der Irrtum einer Vergegenständlichung zugrunde. Es wurde schon bemerkt, dass das enthaltende Denken zwar ein Kontinuum bildet, dies aber lediglich insofern seine Momente in einem steten Fluss befangen sind und sich zueinander wie Glieder einer Kette verhalten. Wenngleich dieser Fluss überall mit sich identisch ist, ist es doch, wie Vasubandhu in den vorigen Versen unterstrichen hat, seiner bleibenden Form nach vollkommen unbestimmt. Das enthaltende Denken kann somit nicht als bleibende Persönlichkeitsgrundlage identifiziert werden, da ihm gar keine objektive Realität zukommt. Es ist an sich kein Gegenstand.

Die Reflexion ist der Vollzug der Vergegenständlichung, durch die aus dem an sich ungegenständlichen enthaltenden Denken ein „Selbst“ wird. In dieser Vergegenständlichung wird die formale Unbestimmtheit des enthaltenden Denkens verzerrt und zugunsten einer subjektiven, sich selbst zum Gegenstand werdenden Bestimmtheit aufgehoben. Es kommt auf diese Weise ein Bewusstsein auf, das, da es sich selbst zur subjektiven Entität geworden ist, die „Überhebung des ‚ich bin‘“¹⁶⁰ manifestiert.

Es versteht sich von selbst, dass mit dieser neuen Bewusstseinsstufe die fundamentalen Beeinträchtigungen ins Spiel kommen, die für die Verhaftung des Menschen an den Geburtenkreislauf verantwortlich sind: der Glaube, es gebe ein Selbst, die Verwirrung, die daraus folgt, der Stolz über das, was das Selbst ist, und die affektive Bindung an es. Diese Beeinträchtigungen hängen der Reflexion ihrem Wesen nach an, woraus sich ihre Charakterisierung als „verstellt“ erklärt. Diese Verstellung ist jedoch moralisch neutral geartet (*avyākṛta*), da das reflektierte Selbst sowohl zu guten wie zu schlechten Taten fähig bleibt. Es liegt deswegen keine Veranlagung zum Guten oder Bösen im Prinzip der Reflexion.

Die Reflexion ist überdies von den weiteren Beeinträchtigungen begleitet, die der Stufe (dem Existenzbereich, *dhātu*¹⁶¹, oder der Stufe des geistigen Fort-

160 TVKBh 64.18: *[a]smimānaḥ*.

161 Vgl. TVKBh 66.10; KLOETZLI, R.: *Buddhist Cosmology. Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi: Motilal Banarsidass, 19892, S. 29; SADATAKA: *Buddhist Cosmology*, S. 41. In der buddhistischen Kosmologie ist die Welt in drei koexistierende, hierarchisch strukturierte Ebenen aufgeteilt (*tridhātu* bzw. *traidhātuka*): die „Ebene der Begierde“ (*kāmadhātu*), die „Ebene der Form“ (*rūpadhātu*) und die „Ebene der Formlosigkeit“ (*ārūpyadhātu*). Es handelt sich bei diesen Ebenen um ontologische Stufen, die jeweils eine bestimmte physisch-spirituelle Beschaffenheit aufweisen. Die Ebene der Begierde beherbergt alle Lebewesen der sichtbaren Welt (darin inbegriffen nicht nur Men-

schritts, *bhūmi*¹⁶²), auf der sich der jeweilige Mensch befindet, angehören. Wie alle anderen Formen des *vijñāna* ist sie überdies von den allgegenwärtigen Faktoren begleitet, von denen bereits im Kontext des enthaltenden Denkens die Rede war.

Vasubandhu nennt drei Zustände, in denen die Reflexion aufgehoben ist. Der Arhat¹⁶³ hat sie durch die Erlangung der beiden Formen des Wissens (um das Verlöschen und das nicht-Aufkommen der Beeinträchtigungen) überwunden. Ebenso ist jemand, der die Unterbrechung¹⁶⁴ erreicht hat (*nirodhasamāpatti*), von der Reflexion frei: „Die Erreichung der Unterbrechung ist die Unterbrechung des *manas*-Denkens sowie der Reflexion und dem, was zu ihr gehört, für jemanden, der das Begehren nach der ‚Ebene des nicht-Irgendetwas‘ überwunden hat, durch die vorhergehende Konzentration auf den Begriff dessen, dass dies ein ruhiger Aufenthalt ist.“¹⁶⁵ Die „Ebene des nicht-Irgendetwas“¹⁶⁶ (oder

schen und Tiere, sondern auch die *preta*-Totengeister, Höllenbewohner usw. vgl. Teil I n° 10). Die darüber liegenden Ebenen sind nur dem Meditierenden (der den *dhyāna* praktiziert) zugänglich und weisen dementsprechend eine Struktur auf, die sich an die meditativen Stufen anlehnt (sie sind „both cosmological realms and altered states of consciousness“, GRIFFITHS: *On Being Mindless*, S. 17). Die Ebene der Form ist in vier *dhyāna* (bzw. *dhyānabhūmi*, vgl. EDGERTON: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, S. 287) aufgeteilt, die zusammen die Brahma-Welt (*brahmaloka*) bilden. Auf dieser Ebene besteht noch Körperlichkeit, jedoch gibt es in ihr keine Begierde mehr (vgl. SADATAKA: *Buddhist Cosmology*, S. 63). Die Ebene der Formlosigkeit ist wiederum rein geistig und dadurch sowohl von Körperlichkeit wie von Begierde frei (vgl. ebd. S. 75f.). Sie teilt sich auf in vier *samādhi* (vgl. EDGERTON: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, S. 568f., ähnlich wie *samāpatti*, „das Erreichen“), an deren Spitze „the highest stage of saṃsāric existence“ steht, nämlich „the stage of the fourth *ārūpya*, the neither-ideation-nor-non-ideation attainment (*naiva-saṃjñā-nāsaṃjñā-samāpatti* [sic]“ (DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 302), auf dem wiederum das schon erwähnte „Erreichen der Unterbrechung“ statthat. Mit dieser obersten Stufe der Ebene der Formlosigkeit ist die „Spitze des Seins“ (*bhavāgra*, vgl. ebd.) erreicht.

162 Die *bhūmi* bezeichnen die Etappen im Prozess der Entwicklung des *bodhisattva*. Vgl. für eine ausführliche Beschreibung DAYAL, H.: *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi et al.: Motilal Banarsidass, 1932, S. 270–291. Der „most systematic treatment of the subject“ (ebd. S. 283) findet sich im *Daśabhūmikasūtra* wieder. Für den *Yogācāra* ist besonders die Beschreibung in der *Bodhisattvabhūmi* wichtig, vgl. hierzu NAKAMURA: *Buddha-Erwachen*, S. 53ff.

163 Vgl. oben n° 118.

164 Vgl. oben n° 158.

165 TKVBh 106.7ff.: *nirodhasamāpattir ākiñcanyāyatanavītarāgasya śāntavihārasaṃjñāpūrvakena manasikāreṇa saśaṃprayogasya manovijñānasya kliṣṭasya ca manaso yo nirodhaḥ*.

einfach „Ebene des Nichts“, *ākiñcanyāyatana*) ist die vorletzte Stufe der Ebene des Formlosigkeit, über welcher sich nur noch die „Ebene des weder-Begreifens-noch-nicht-Begreifens“ (*naivasamjñānāsamjñāyatana*, dem „highest stage of saṃsāric existence“¹⁶⁷) befindet, auf der sich wiederum auch das Erreichen der Unterbrechung ereignet. Drittens ist dann auch der auf dem „über die Welt erhabenen Weg“¹⁶⁸ Gehende von der Reflexion frei, d.h. jemand, der die erste der vier Entwicklungsstufen zum Arhat erreicht hat. In diesen Fällen liegt jeweils eine Zustandsänderung des enthaltenden Denkens vor, die dazu führt, dass die Reflexion, als Bezug dieses Denkens auf es selbst, unterbrochen wird.

Welcher Schluss lässt sich aus dieser Charakterisierung der Reflexion und der Möglichkeit, von ihr frei zu sein, für die Bestimmung des Geistes als solchen ziehen? – Die Identifizierung des enthaltenden Denkens als einer subsistierend-subjektiven Existenzgrundlage – die Identifizierung also, die die Reflexion begründet – konstituiert eine Verstellung dieses Denkens. Das enthaltende Denken ist nicht von sich aus reflexiv-subjektiv verfasst, sondern ist von diesem Bezug auf sich selbst wie von einer superponierten Aktivität betroffen. Auf bestimmten geistig erlangten Ebenen ist die Möglichkeit gegeben, diese Aktivität aufzuheben, so dass nur noch der Geist in seinem ungebrochenen und unbeeinträchtigten Zustand besteht.

Mit dieser Erkenntnis ist vorläufig die Richtung vorgegeben, in der nach der Einheit des Geistes zu suchen ist – der Einheit, in der sich der Geist in seinem unbeeinträchtigten Wesen zeigt. Für das Ziel der vorläufigen Rekonstruktion, die genaue Funktion und das Wesen des Geistes im *Vijñānavāda* ausfindig zu machen, kann damit als erste Wegmarke die Erkenntnis festgehalten werden, dass der subjektive Bezug des enthaltenden Denkens eine Verstellung des Geistes darstellt, und dass das eigentliche Wesen des Geistes in einer anderen Entfaltung zu suchen ist.

166 Für eine nähere Beschreibung dieses Zustands vgl. GRIFFITHS: *On Being Mindless*, S. 22–25.

167 Dhammajoti: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 302

168 Der Begriff „über die Welt erhaben“ (*lokottara*) bedeutet hier „ohne Ausfluss“ (*anāsrava*) „outflow-free“, DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 43; vgl. insb. unten n° 250). Der so gekennzeichnete Weg ist der „Weg der Meditation“ (*bhāvanamārga*), der, im Kontext der meditativen Entwicklung zum Arhat hin, mit der 16. Stufe des „Weges der Klarsicht“ (*darśanamārga*) beginnt und die Erlangung des ersten „fruit of the path“ (KLOETZLI: *Buddhist Cosmology*, S. 78) einleitet, d.h. den Zustand des *srotāpanna*. Darauf folgen dann die weiteren zwei Erlangungen (vgl. n° 117 für die Aufzählung), bis der Zustand des Arhat erlangt ist. Diese vier Stufen bilden zusammen den *lokottara*(*bhāvanā*)*mārga* (vgl. DHAMMAJOTI *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 460f.).

4.4 Die sinnliche Anschauung

Die dritte Modifikation des Geistes betrifft die sinnliche Anschauung. Es handelt sich um diejenige Erkenntnis, die sich auf die Wahrnehmung bezieht und somit unter der Annahme operiert, es gebe Gegenstände, die dem Geist äußerlich sind. Vasubandhu bestimmt diese Modifikation wie folgt:

„Die dritte [Modifikation] ist die Wahrnehmung von Gegenständen sechserlei Art. Sie ist zuträglich, unzuträglich, oder nichts von beidem. Sie ist verbunden mit den allgegenwärtigen psychischen Faktoren, mit denjenigen, die objektiv bestimmt sind und mit den zum Guten veranlagten, wie auch mit den primären und sekundären Beeinträchtigungen. In ihr sind drei Empfindungen gegeben.“¹⁶⁹

Die Wahrnehmung ist sechsfach, insofern sie die fünf Sinne und das sinnliche Denken (*manas*) umfasst. Die moralischen Veranlagungen, die sie aufweist, können zuträglicher, unzuträglicher oder neutraler Natur sein, insofern die Wahrnehmung Gegenstand sowohl eines guten wie auch eines schlechten Gebrauchs sein, bzw. auch nichts von beidem dienen kann.

Die Wahrnehmung unterliegt den „psychischen Faktoren“ (*caitasa*, auch *caitta* bzw. *caitasika*¹⁷⁰, d.h. Faktoren, die den psychischen Aspekt des Geistes, *cetas*, betreffen). Zu diesen Faktoren gehören die bereits auf den vorigen Modifikationsstufen genannten „allgegenwärtigen“ („Berührung“, usw.). Es erhellt aus dem Begriff dieser Modifikation selbst, wie die Verbindung mit den allgegenwärtigen Faktoren geartet ist: Da sie auf der „Berührung“ der Sinne mit den Erfahrungsgegenständen beruht, bestimmt sich ihr Wesen von sich aus als intentional. Auch vollzieht sich die Aktivität der allgegenwärtigen Faktoren für diese Modifikation auf bewusste Weise – anders als auf der Ebene des enthaltenden Denkens.

Weiterhin gehören zu ihnen die „objektiv bestimmten“, d.h. diejenigen Faktoren, die auf bestimmte, ihren Ursprung in der Wahrnehmung habende Gegenstände beschränkt sind.¹⁷¹ Es zählen zu diesen Faktoren z.B. das Begehren und Erinnern. Diese Vermögen sind insofern objektiv bestimmt, als sie jeweils von einem Gegenstand, der wahrgenommen worden ist, ausgehen und die Akti-

169 TVK 8f: *tr̥tīyah ṣaḍvidhasya yā | viṣayasyopalabdhiḥ sā kuśalākuśalādvayā || sarvatragair viniyataiḥ kuśalaiś caitasair asau | samprayuktā tathā kleśair ūpakleśais trivedanā.*

170 Vgl. EDGERTON: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, S. 233.

171 Sthiramati erklärt den Begriff „objektiv bestimmt“ (*viniyata*) TVKBh 72.13: *viṣeṣe niyatatvād viniyatāḥ*, „Sie sind objektiv bestimmt aufgrund ihrer Gebundenheit an einen Gegenstand.“

vität des Geistes an diesen Gegenstand binden. Vasubandhu handelt diese Faktoren in TVK 10 ab¹⁷².

Mit den „zum Guten veranlagten Faktoren“ sind Tendenzen gemeint, die sich auf Wahrnehmungsgegenstände auf solche Weise beziehen, dass dabei eine zuträgliche Rückwirkung auf den Geist aufkommt. Es zählen zu diesen elf Faktoren z.B. Glaube, Demut, usw.¹⁷³ Diese liegen dem zuträglichen und sachgemäßen Umgang mit den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung zugrunde.

Die „Beeinträchtigungen“ im primären Sinn (d.h. als *mūlakleśa*, Grundbeeinträchtigungen) sind „Leidenschaft, Hass, Unwissen, Stolz, Ansichten, Zweifel“¹⁷⁴. Sie beeinträchtigen den Geist insofern, als sie die einfache und unbelastete Gegenwart eines Gegenstandes verwischen und ihm eine Erscheinung geben, die unmittelbar ein Fehlverhalten induzieren, wie z.B., dass er begehrt oder gehasst werden muss.

Mit diesen Beeinträchtigungen verwandt sind die „sekundären Beeinträchtigungen“. Diese bilden keine eigenständigen Beeinträchtigungen, sondern Betrachtungsweisen oder Aspekte der „Grundbeeinträchtigungen“. Sthiramati erklärt in seinem Kommentar zu jeder dieser sekundären Beeinträchtigungen, inwiefern sie auf einem Teilaspekt oder einer Potenzierung einer primären Beeinträchtigung beruhen. Für die erste der sekundären Beeinträchtigungen, den „Zorn“¹⁷⁵, hält er z.B. fest, dass dieser sich nicht wesentlich vom Hass unterscheidet, sondern eine Partizipationsweise darstellt.¹⁷⁶ Die sekundären Beeinträchtigungen beruhen aufgrund dieses Partizipationsverhältnisses auf dem gleichen Prinzip wie die primären: sie heben ab von sinnlicher Erkenntnis und induzieren ein Fehlverhalten.

Die „drei Empfindungen“, die sich in Erfahrung wiederfinden, sind die Freude, das Leiden und die indifferente Empfindung¹⁷⁷. Es handelt sich bei

172 TVK 10: *chandādhimokṣasmṛtayaḥ saha | samādhidhībyāṃ*, „Begehren, Zutrauen, Erinnern mit Konzentration und Verstand“. Diese fünf Faktoren sind insofern objektiv bestimmt, als ihnen jeweils ein bestimmter Gegenstandsbereich zugewiesen ist.

173 TVK 10f.: *śraddhātha hrīr apatrapā || alobhādītrayaṃ vīryaṃ praśrabdhīḥ sāpramādikā | āhimsā kuśalāḥ*, „Glaube, Demut, Scham, die Dreiheit der Begierdelosigkeit [mit Abwesenheit von Hass und Unwissen, d.h. den drei Grundmakeln], Kraft, Fertigkeit, Sorgsamkeit [mit Beharrlichkeit] und Friedfertigkeit.“

174 TVK 11f.: *kleśā rāgapratighamūḍhayaḥ || mānadrgvicikitsās ca*.

175 TVK 12: *krodh[a]*.

176 TVKBh 90.13f.: *ayaṃ cāghātasvarūpatvāt pratighān na bhidyate*, „er unterscheidet sich nicht vom Hass, insofern er eine Verdrossenheit zum Wesen hat“.

177 Vgl. TVKBh 100.18f.: *tisṛbhiś ca vedanābhiḥ samprayujyate sukhayā duḥkḥayā aduḥkḥāsukḥayā ca*, „und [die Wahrnehmung] ist mit drei Empfindungen verbunden: dem Glück, dem Leiden und der Indifferenz“.

diesen Empfindungen um die drei Grundtönungen, die die Erfahrung insgesamt durchwalten und dieser eine spezifische Färbung geben können.

Im Anschluss an diese strukturelle Analyse der sinnlichen Erkenntnis bespricht Vasubandhu den Zusammenhang des Strukturganzen mit den anderen Modifikationen des Denkens:

„Die fünf [Sinnes]bewusstseine kommen gemäß ihren jeweiligen Bedingungen im enthaltenden Denken¹⁷⁸ zusammen oder nicht [zusammen] auf, gleichsam wie Wellen im Wasser. Das sinnliche Denken gestaltet sich allezeit im Einklang damit, außer im Zustand der Geistlosigkeit, in den beiden Erlangungen¹⁷⁹, in der Benommenheit und in der Bewusstlosigkeit.“¹⁸⁰

Der erste Vers in dieser Passage ist von größter Wichtigkeit, da er nicht nur das Verhältnis zwischen dem enthaltenden Denken und der objektiven Erkenntnis erklärt, sondern wichtige Implikationen hinsichtlich des enthaltenden Denkens bzw. der reinen Gestalt des Denkens offenlegt.

Die fünf Bewusstseinsinstanzen (*vijñāna*), die den Sinnen zugeordnet sind, verhalten sich zum enthaltenden Denken wie die Wellen zu einem Meer. Diesem Bild können verschiedene Präzisierungen für die Grundform des Denkens entnommen werden. Um diese Präzisierungen nicht zu missverstehen oder entgegen dem Sinn des Textes zu deuten, kann es hilfreich sein, die erste Wassermetapher, die im Kontext von TVK 4 besprochen wurde, zum Vergleich heranzuziehen. Dort stand die Bewegtheit des enthaltenden Denkens im Zentrum der Metapher. Es ging darum, dass das enthaltende Denken durch die aus den verschiedenen Lebenszyklen herrührende Unruhe in steter Bewegung gehalten wird, und dass sich seine Kontinuität in diesem Zustand allein als grundlose Abfolge von Einzelmomenten verstehen lässt.

Der vorliegende Vers zeichnet ein anderes Bild. Es sind aus ihm zwei Extreme zu gewinnen: das des Wassers (*jal[a]*) und das der Bewegung der Wellen (*tarāṅg[a]*). Anders als das Bild des Stromes erlaubt es diese Metapher, Wasser und Bewegung voneinander zu trennen. Die sinnliche Anschauung, d.h. jede Erfassung eines Gegenstandes, bringt in der Wassermasse zwar Wellen hervor, jedoch ist die Bewegung dieser Wellen dem Wasser nicht wesentlich. Die Metapher impliziert einen unbewegten Zustand des Wassers, d.h. eine Art Ruhe des Geistes.

178 Vasubandhu gebraucht im zitierten Vers nicht den Begriff „enthaltendes Denken“, sondern den Ausdruck „Wurzeldenken“ (*mūlavijñān[a]*). Die Begriffe sind aber synonym.

179 D.h. den beiden Formen des Erreichens, vgl. weiter unten S. 175.

180 TVK 15f.: *pañcānāṃ mūlavijñāne yathāpratayam udbhavaḥ | vijñānānāṃ saha na vā tarāṅgānāṃ yathā jale || manovijñānasamḥūtiḥ sarvadāsaṃjñikād rte | samāpat-tidvayān middhān mūrchanād apy acittakāt.*

Was also ist hierüber zu sagen? Liegt ein Widerspruch vor zwischen dem Begriff des enthaltenden Denkens in TVK 4 und demjenigen im vorliegenden Vers? Ist in beiden Versen überhaupt der gleiche Begriff des Denkens gemeint?

Es ist zur Beantwortung dieser Frage zuerst anzumerken, dass das Bild des Wassers einen *locus communis* für die Bezeichnung des Denkens insgesamt und des enthaltenden Denkens insbesondere bildet.¹⁸¹ Ein Abschnitt aus dem *Laṅkāvatārasūtra* lässt vermuten, dass das Bild des Meeres ursprünglich auf eine ältere gemeinsame Quelle zurückgeht:

„So, wie wenn der Wind im Meer Wellen aufbrausen lässt und diese sich tanzend entfalten, ohne Unterlass: so entfaltet sich das Meer des enthaltenden Denkens ständig, aufbrausend durch die Winde der Erkenntnisgegenstände, mit den tanzenden Wellen der verschiedenen Bewusstseinsformen.“¹⁸²

Wenn das enthaltende Denken – wie die Metapher hier auf implizite Weise nahelegt – potenziell eine ruhende Form aufweist und diese Ruhe einem gewissen Gleichheitszustand entspringt, dann ist vorläufig festzuhalten, dass die drei Modifikationen, mitsamt dem enthaltenden Denken in seiner „unruhigen“, vom *bīja*-Fluss angetriebenen Form, Modifikationen eines wesentlich ruhenden Elements bilden, das fundamentaler ist als alle dynamischen Modifikationen. Es ist dieses Element, das, wenn es um die Frage dessen, was der Geist an sich in der Viñānavāda-Doktrin darstellt, in den Blick genommen werden muss. Diese Frage soll, wenn Vasubandhus Text weitere Rückschlüsse auf ihre Beantwortung erlaubt, wiederaufgegriffen werden.

Die fünf Sinnesaktivitäten gleichen Bewegungen im enthaltenden Denken – dies steht nun hinsichtlich der Verbindung zwischen der objektiven Erkenntnis und dem unterschweligen, enthaltenden Denken fest. Vasubandhu bespricht abschließend noch das „sinnliche Denken“ (*manas*), das, im Unterschied zu den anderen sinnlichen Vermögen, immerfort als synthetische Einheit aktiv ist, und

181 Diese Beobachtung reicht über den indischen *Yogācāra* hinaus: im **Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* 大乘起信論 T1666, einem chinesisch überlieferten Text, wird u.a. ausgeführt, dass das Wasser von sich aus nicht bewegt ist (vgl. Übers. HAKEDA, Y. S.: *The Awakening of Faith*. Attributed to Aśvaghōṣa, New York: Columbia University Press, 2006, S. 47) und dass sein Wesen von der akzidentellen Bewegung durch Vorstellungen und Sinneindrücke nicht affiziert oder unterbrochen wird (ebd. S. 58): „Because only the wind ceases, the marks of its movement cease accordingly. This is not the cessation of water.“ Der Geist kann demnach ohne Bewegung bestehen.

182 Ed. VAIDYA, P. L.: *Saddharmalaṅkāvatārasūtram* (Buddhist Sanskrit Texts, Bd. 3), Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 21.5-8 (=II,99f.): *taraṃgā hy udadher yadvat pavanapratyayeritāḥ | nṛtyamānāḥ pravartante vyucchedaś ca na vidyate || ālayaughas tathā nityaṃ viṣayapavaneritaḥ | citrais taraṃgavijñānair nṛtyamānāḥ pravartate.*

nur in wenigen meditativen Zuständen (den beiden „Erlangungen“ (*samāpatti*) bzw. Formen des Erreichens, d.h. dem bereits erwähnten „Erreichen der Unterbrechung“ (*nirodhasamāpatti*) sowie dem „Erreichen des Unbewusstseins“ (*asaṃjñīkasamāpatti*)¹⁸³), wie auch in physisch-psychisch induzierten Zuständen der Geistesabwesenheit zum Stillstand kommt. Auch in dieser Hinsicht bestätigt sich, dass die geistigen Vermögen die Grundform des Geistes nur akzidentell affizieren, insofern diese Vermögen unterbrochen werden können, ohne, dass das enthaltende Denken davon betroffen sei.

5. Der Geist und seine Modifikationen. Synthese

Es wurden nun die Besonderheiten der drei Modifikationen des Geistes abgehandelt. Das „enthaltende Denken“ bildet die Grundmodifikation. Es trägt den Fluss der *bīja*, die aus dem Karma und den Veranlagungen des Menschen im Hinblick auf den Umgang mit der Welt herkommen. Es weist dadurch eine Bewegtheit auf, die es, wie die Wellen das Meer, in Bewegung bringen. Die beiden weiteren Modifikationen, die Reflexion und die sinnliche Anschauung, sind von sich aus durch eine aus Beeinträchtigungen (*kleśa*) herrührende Verstellung charakterisiert; diese Verstellung wirkt sich aber nicht auf das Wesen des enthaltenden Denkens aus.

Vasubandhu zieht aus der Anordnung der Modifikationen in diesem Strukturgefüge den Schluss, dass alles, was sich erkenntnismäßig aus den drei Modifikationen ergibt, in bloßer Vorstellung besteht und somit einer wahrheitsfähigen Grundlage ermangelt:

„Die Modifikation des Geistes ist Vorstellung. Das, was durch sie vorgestellt wird, existiert nicht. So [existiert] dies alles nur als Anschauung. Das [enthaltende] Denken enthält alle Entstehungsgründe. So, wie sich die Modifikation durch ge-

183 Dieses Erreichen wird AK II,41f. und AKBh (ed. PRADHAN, S. 68.12–69.23) besprochen. Einen Kommentar dazu bietet GRIFFITHS, P.: *Indian Buddhist Meditation-Theory. History, Development and Systematization*, unver. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1983, S. 258–261. GRIFFITHS nennt den durch dieses Erreichen erreichten Zustand „unconsciousness pure and simple“ (ebd. S. 311). Diese Meditation ist der höchsten meditativen Stufe (*dhyāna*) der „Ebene der Form“ (*rūpadhātu*) zugehörig (vgl. das Schema ebd. S. 584). Sie steht dort an der Schwelle des Übergangs in den *bhāvanamārga*, an dessen Ende wiederum die *bodhi*-Erkenntnis und die Vervollkommnung der Entwicklung zum Bodhisattva steht.

gegenseitige Beeinflussung [ihrer Momente] entwickelt, demgemäß geht daraus diese oder jene Vorstellung hervor.“¹⁸⁴

Das, was durch die Modifikationen des Geistes gedacht wird, bildet keine Gegenstandsrepräsentation, sondern eine Vorstellung als eine rein gedankliche Fiktion. Das von dieser Vorstellung Fingierte hat lediglich als „Übertragung“ (*upācāra*, gemäß TVK 1) Bestand, d.h. als Metapher ohne primären Referenzgegenstand. Diese Präzisierung erlaubt es, das in TVK 1 formulierte Grundprinzip der Vijñānavāda-Lehre zu entfalten und zu radikalieren: Da alles nur in der Modifikation des Geistes Bestand hat und diese Modifikation, mit Ausnahme des reinen, „bewegungslosen“ Aspekts des enthaltenden Denkens, jeder Wirklichkeit ermangelt, so ist darauf zu schließen, dass alles, was durch diese Modifikation vermittelt ist, ausschließlich als Vorstellung besteht und damit ebenfalls jeder Wirklichkeitsgrundlage ermangelt.

Der Durchlauf durch die drei Modifikationen erlaubt es, die Funktionsweise der Modifikation und die Abfolge ihrer Strukturmomente näher zu kennzeichnen. Die im enthaltenden Denken enthaltenen Entstehungsgründe entfalten sich, unter der Einwirkung der Reflexion und der aus ihr stammenden Beeinträchtigungen, wie auch durch die sinnliche Anschauung und die von ihr hinterlassenen Eindrücke, zu einem Strom untereinander verbundener Momente, die sich wiederum, durch ihre Reifung (*vipāka*) auf die Reflexion und die sinnliche Anschauung auswirken, so dass dadurch wiederum dementsprechende Vorstellungen aufkommen, die erneut die Form von Entstehungsgründen annehmen. In diesem Zyklus von Entstehungsgründen und Vorstellung vertieft sich die Verhaftung des Menschen an die als wirklich vorgestellte („übertragene“) Einbildungswelt, obgleich in Wirklichkeit nichts anderes als eben die Vorstellung selbst gegeben ist.

Im Hinblick auf den Geist als solchen wurde zuletzt durch die Metapher des Meeres klar, dass, erstens, die Modifikationen sich auf eine Grundform des Denkens beziehen, die unterschwellig vorhanden ist, und die, in ihrer Ausgeglichenheit, einem ruhenden Meer ähnelt; zweitens, dass die Modifikationen akzidentell oder wesentlich mit Beeinträchtigungen für den Geist verbunden sind, wobei allein die rein enthaltende Funktion des enthaltenden Denkens als von sich aus ungehemmt und ruhend gelten kann; drittens, dass es, hinsichtlich der Modifikation, eine Möglichkeit der Aufhebung gibt, die die Beeinträchtigungen unterbrechen kann.

184 TVK 17f.: *vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate | tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñāptimātrakam || sarvabījaṃ hi vijñānaṃ pariṇāmas tathā tathā | yāty anyonyavaśād yena vikalpaḥ sa sa jāyate.*

An diese Synthese schließend sich zwei Fragen an. Im Vordergrund der Meermetapher steht der Geist (*vijñāna*) – warum spricht Vasubandhu im letzten zitierten Abschnitt nicht vom Geist, sondern von der Ausschließlichkeit der Anschauung (*vijñapti*)? Und in einem zweiten Schritt: Gibt es, auch wenn der Geist als Grundlage angenommen wird, ein einheitliches Prinzip in ihm, das zugleich als wesentlich konstant und als Bezugspunkt der beeinträchtigend-verstellenden Modifikationen angesehen werden kann? Diesen Fragen ist in den zwei nachfolgenden Schritten auf den Grund zu gehen.

6. Geist oder Anschauung?

Exkurs zu einem terminologischen Problem

In der Behandlung von TVK 1f. lag das Hauptaugenmerk der Textinterpretation auf dem *vijñāna*, das bisher als Geist übersetzt worden ist. Diese Übersetzung soll die Funktion des *vijñāna* als Grundlage der biologischen Kontinuität sowie als synthetische Einheit und Beziehungspunkt der objektiven und subjektiven Wahrnehmung ausdrücken. Alle Erkenntnis eines Selbstes und von Gegenständen gründet in ihm.

Jedoch ist mit dieser letzten Bestimmung eine terminologische Schwierigkeit verbunden. Wenn Vasubandhu sagt: „So existiert dies alles nur als Anschauung“¹⁸⁵, benutzt er nicht den Begriff Geist (*vijñāna*), sondern den der Anschauung (*vijñapti*). Die Frage ist unumgänglich, was mit diesem Wechsel von der Modifikation des „Geistes“ zur Exklusivität der „Anschauung“ ausgedrückt sein soll, bzw. ob dieser Wechsel nicht die gesamte bisherige Rekonstruktion, die vom *vijñāna* ausgegangen ist, infrage stellt.

Zur *vijñapti* und ihrer Rolle (bzw. der Rolle des Synonyms *cittamātra*) im Vijñānavāda liegen tiefgehende Untersuchungen von Schmithausen¹⁸⁶, Lindtner¹⁸⁷ und Hall¹⁸⁸ vor. Halls Vorgehen, zum Zweck der Objektivität und Transparenz seine Untersuchung mit dem Hinweis auf die Synonymie der Begriffe *citta*, *vijñāna*, *manas* und *vijñapti* zu beginnen, kann hier Folge geleistet

185 TVK 17: *tenedaṃ sarvaṃ vijñāptimātrakam*.

186 SCHMITHAUSEN: *Genesis*, S. 400–411; ders.: „Some remarks on the genesis of central Yogācāra-Vijñānavāda concepts“, in: *Journal of Indian Philosophy* 46 (2018), 2, S. 263–281, insb. S. 275–279.

187 LINDTNER, Chr.: „Cittamātra‘ in Indian Mahāyāna until Kamalaśīla“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 41 (1997), S. 159–206.

188 HALL: „meaning of vijñapti“

werden.¹⁸⁹ Tatsächlich ist diese Richtigstellung jeder Erklärung zum Unterschied zwischen den Begriffen *vijñāna* und *vijñapti* voranzustellen: Die Begriffsintensivierung ist dieselbe und Vasubandhu sieht alle Termini als gleichbedeutend an. Jede terminologische Distinktion muss also unter der Bedingung vorgenommen werden, dass sie keine Dichotomie einführen oder in einem der Begriffe eine Nuance sehen kann, die von einem anderen ausgeschlossen wird.

Der lexikalische Zusammenhang zwischen *vijñāna* und *vijñapti* ist der, dass *vijñapti* der Kausativform von *vijñāna* entspricht und vor diesem grammatischen Hintergrund als „Erkennbarmachen“ zu verstehen ist. Dazu stellt Schmithausen aber fest: „but it seems that the causative aspect is practically irrelevant when *vijñapti* is used in an epistemic context.“¹⁹⁰ Die Kausativform darf nicht überinterpretiert werden, bzw. sie kann nicht als Grundlage einer Aufspaltung des Erkenntnisakts in die zwei Momente des wahrgenommenen Gegenstands und der zum Erkennbarmachen dieses Gegenstands konstruierten Repräsentation dienen. Die *vijñapti* bezeichnet die Erkenntnis an sich, d.h. das *vijñāna* in seiner Aktivität, ohne Implikation über die Gegenstandsseite:

„[I]n traditional Abhidharma it is doubtless used to denote the function of *vijñāna*. In this case, it rather means ‚cognition‘ or ‚apprehension‘ in the sense of the act of cognizing or apprehending. [...] It seems that *vijñapti* in this function is merely the nominal equivalent of the canonical definition of *vijñāna* in verbal terms (*vijñānāṭīti vijñānam*).“¹⁹¹

Die *vijñapti* könnte dementsprechend als der *vijñāna*-Akt – die Instanziierung des Wesens des *vijñāna* – angesehen werden.

Die von Hall vertretene Erklärung der Tatsache, dass Vasubandhu von einer Ausschließlichkeit dieses Aktes und nicht des *vijñāna* selbst spricht, liegt darin, dass *vijñapti* keine Verdinglichung der Denkmomente in der Gestalt eines „Geistes“ beinhaltet: „What is exclusively affirmed is not consciousness as an abiding entity, but the content of momentary acts of consciousness. [...] mind itself is *vijñapti-mātra*: it consists of nothing else than the contents of momentary mental acts.“¹⁹² Dies ist dem Anschein nach eine zufriedenstellende Erklärung, da Hall keine Dichotomie zwischen Geist und Anschauung einführt, sondern im Gebrauch von *vijñapti* eine lediglich verbale, pädagogisch ausgerichtete Wahl sieht, die dazu dient, die irr tümliche Auffassung des *vijñāna* als existierender Einheit zu verhindern. Beide Begriffe bedeuten dasselbe, nur klingt in

189 Ebd. S. 7.

190 SCHMITHAUSEN: *Genesis*, S. 408.

191 Ebd.

192 HALL: „meaning of *vijñapti*“, S. 15.

vijñapti keine Bezeichnung einer Entität an. Jedoch löst sich dieser Anschein auf, wenn bedacht wird, dass von einer Ausschließlichkeit der Anschauung als eines Bewusstseinsinhalts nur auf selbstwidersprüchliche und nicht weiter analysierbare Weise die Rede sein kann. Eine solche Ausschließlichkeit kann gar nicht ohne Bezug auf einen Agens, der in den „acts of consciousness“ aktiv ist, ausgedrückt werden, und die Verneinung einer „abiding entity“ kann nur als paradoxe Aufhebung dessen, was von den Begriffen impliziert wird, erfolgen. Wenn von einer Mehrzahl von wesensgleichen Akten die Rede ist, die sich in einer kontinuierlichen Abfolge auf dieselbe Bewusstseinsseinheit beziehen, dann kann nicht aus Konvenienzgründen die philosophische Implikation eines gleichbleibenden, geistigen Elements von der Hand gewiesen werden. Die Form, die am Bewusstseinsinhalt die Regelmäßigkeit des Bewusstseinsaktes begründet, kann zwar aus pädagogischen Motiven außer Acht gelassen werden, aber eine philosophische Untersuchung kann sie nicht einfach übergehen.

Weitere Argumente können gegen die Interpretation, dass nur nicht-hypostasierbare Bewusstseinsinhalte existieren, angeführt werden. Von dieser Interpretation müsste zumindest eine Spur in der Kommentarliteratur zu finden sein, bzw. von ihrem Gegenteil dürfte nichts zu sehen sein. Über den Geist sagt Sthiramati selbst, dass er auf faktische Weise existiere.¹⁹³ Auch gibt es zumindest im Kommentar zu den *Dreißig Versen* keinen Hinweis darauf, dass im Yogācāra das *vijñāna* als nichtexistent aufgefasst worden wäre. Hall liegt damit richtig – und dies wird sich im letzten Teil des TVK auch noch bestätigen – dass das *vijñāna* so, wie es sich in den drei Modifikationen ausdrückt, keine Wirklichkeit im strengen Sinn bildet, da es von den Spannungen des epistemologischen Dualismus (es ist per definitionem auf einen Gegenstand ausgerichtet¹⁹⁴) durchzogen ist und in seiner Grundform auch die Entstehungsgründe (*bīja*) für falsche Erkenntnis enthält. Nichtsdestoweniger schließt dies aber nicht aus, dass sein Wesen auf die eigentliche geistige Wirklichkeit, nämlich die *dharmatā/tathatā*, ausgelegt ist, von der am Ende des Traktats die Rede sein wird. Diese Wirklichkeit wird sich in der Erkenntnis zeigen, „that the mental image perceived in meditative concentration is a mere manifestation and in the contemplation of this fact [namely being nothing but manifestation] as the true nature (*tathatā*) [of everything].“¹⁹⁵ Die eigentliche Wirklichkeit des Geistes ist die Gegebenheit der Anschauungen als solche. Diese Gegebenheit drückt sich aber in den von Vasubandhu analysierten Strukturen des *vijñāna* aus, und so muss auch zugegeben werden, dass das *vijñāna* mit der absoluten Wirklichkeit verbunden ist und diese präfiguriert – auch wenn es sich faktisch in den *vijñapti* instanziiert.

193 TVKBh 42.16f.: *dravyato 'st[i]*.

194 SCHMITHAUSEN: *Genesis*, S. 409: „*vijñāna* is thus defined as the cognizing of an object“.

195 Schmithausen: „Some remarks“, S. 277.

Ein weiteres Argument gegen die strikte Interpretation der *viññapti* ist die Präsenz von Ausdrücken mit anderen Konnotationen als *viññapti* in Yogācāra-Texten. Eine parallel zur *viññaptimātra*-Entwicklungslinie existierende Linie ist die der *cittamātra*, die Schmithausen als „mind-only“ übersetzt.¹⁹⁶ In der *Śrāvaka-bhūmi*, einer Schrift in der *Yogācārabhūmi*, findet Schmithausen den Ausdruck *jñānamātra*, „nur-Wissen“, wieder.¹⁹⁷ In einer Studie zur chinesischen Rezeption des Yogācāra stellt Dhammajothi fest: „Chinese scholars prefer the first emphasis of Yogācāra philosophy and so they used the term ‚*viññānamātra*‘ (wei shi‘ - 唯识) instead of ‚*viññaptimātra*‘ (wei liao bie‘-唯了别) of Vasubandhu.“¹⁹⁸ In Madhvas Kommentar zum *Brahmasūtra* wird zur Designation der Yogācāra-Kernthese ebenfalls der Terminus *viññānamātra* verwendet.¹⁹⁹ Es wäre demzufolge problematisch, eine Argumentation auf eine Interpretation der *viññapti* bei Vasubandhu aufzubauen, die sich nicht nur nicht textimmanent rechtfertigen lässt, sondern auch rezeptionshistorische Zweifel aufwirft; und dies, obgleich die strikte Interpretation der *viññapti* nichts daran ändern würde, dass der Text auf eine Überformung der gesamten geistigen Struktur – *viññāna* und *viññapti* – in die Gestalt des Absoluten (*dharmatā*) als der Gegebenheit des Geistes bzw. des Denkens oder der Anschauung hinausläuft.²⁰⁰ Vasubandhus Idealismus bemisst sich gar nicht nach dem *viññāna* und der *viññapti*, sondern nach dem Absoluten, das eben eine geistige Natur hat.

Im Hinblick auf den Fortgang der vorliegenden Untersuchung, insbesondere auf die Interpretation der Verse TVK 27ff., ist dementsprechend festzuhalten, dass die Unterscheidung zwischen Geist und Anschauung, *viññāna* und *viññapti*, zwar nicht bedeutungslos, aber auch nicht ausschlaggebend für die Gesamtkonstruktion des Vijñānavāda ist. Was für die Bestimmung dieser Konstruktion definitorisch ist, ist der philosophische Abschlusspunkt, d.h. die Offenlegung der Wirklichkeit, in der sich die Spannungen, die eine falsche Erkenntnis hervorrufen, auflösen. Diese Wirklichkeit ist, insofern sie auch geistiger Natur ist, zwar im *viññāna* vorgebildet und von ihm aus erklärbar, aber sie ist doch von seinen wesentlichen Eigenschaften (Gegenstandsbezug, Objektivität und Subjektivität, *bīja*-Träger, usw.) frei. Die Aussage, dass alle Erscheinungen in

196 Ebd. S. 275f.

197 Ebd. S. 277.

198 DHAMMAJOTI, M.: „Mind only or ideation only? An examination of Yogācāra philosophy and its Chinese interpretation“, in: *Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies* 2 (2012), S. 88–100, hier 97.

199 DARLING, Gr. D.: *An Evaluation of the Vedāntic Criticism of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987, S. 345.

200 TVKBh 136.12: *svacittadharmatāyāṃ ca pratiṣṭhito bhavati* („Der Geist hält sich in der Gegebenheit seiner eigenen Gedanken hält.“)

der Welt nichts als Anschauungen (*vijñapti*) sind, wird von diesem Abschlusspunkt nicht infrage gestellt, bzw. der Sinn des letzteren wird von der Prävalenz der Anschauung gegenüber dem Geist (*vijñāna*) nicht in Gefahr gebracht.

7. Der epistemologische Dualismus als Ursache der Verdunkelung des Geistes

Vasubandhu geht im folgenden Vers dazu über, die Kontinuität der Bewegung des enthaltenden Denkens – das, insofern es den Behälter der Entstehungsgründe bildet, den ununterbrochenen Fortgang derselben verantwortet – von einer Geburt zur nächsten zu erklären.

„Die Eindrücke, die vom Karma hinterlassen worden sind, verursachen, zusammen mit den Eindrücken des Dualismus des Erfassens, eine erneute Reifung, wenn die vorhergehende zu Ende gegangen ist.“²⁰¹

Der Kernbegriff ist hier der „Dualismus des Erfassens“ (*grāhadvaya*). Mit diesem Wort sind „das Erfasstwerden des Erfassten und das Erfassen des Erfassenden“²⁰² gemeint, d.h. die Unterscheidung zwischen einer objektiven und einer subjektiven Komponente im Erkenntnisprozess. Diesem Unterschied liegt der Glaube an die Existenz einerseits einer denkäußeren und andererseits einer denkinneren Welt zugrunde. Der darauf aufbauende epistemologische Dualismus stellt das Gegenteil der Einsicht dar, dass alles nur Modifikation des Denkens sei. Er bildet so, als fundamentalste Fehlannahme, den Inbegriff des Unwissens (*avidyā*) selbst.

Zur Erklärung der konstitutiven Rolle des Dualismus bietet sich eine Parallele zum Unwissen (*avidyā*) als dem ersten Glied der zwölfgliedrigen Kette des abhängigen Entstehens (*pratītyasamutpāda*) an. Aus dem zuletzt zitierten Vers geht hervor, dass Vasubandhu dem epistemologischen Dualismus ontologische Bedeutung beimisst, insofern das Festhalten am Dualismus die Reifung der Entstehungsgründe und damit die Genese der weiteren Lebenszyklen bedingt. Diese Idee läuft parallel zur Idee des Unwissens in der zwölfgliedrigen Kette des Aufkommens in Abhängigkeit. Als Grundelement dieser Kette ist es nämlich das Unwissen, das zu einer Verkettung der Daseinsfaktoren führt und den Menschen so letzten Endes an die Illusion seines Daseins und an das Leiden fesselt,

201 TVK 19: *karmaṇo vāsanā grāhadvayavāsanayā saha | kṣiṇe pūrvavipāke 'nyam vipākaṃ janayanti tat.*

202 TVKBh 112.13: *grāhadvayaṃ grāhyagraho grāhakagrāhaś ca.* „Der Dualismus des Erfassens ist das Erfasstwerden des Erfassten und das Erfassen des Erfassenden.“

auf dieselbe Weise, wie auch der epistemologische Dualismus als Ursache dessen fungiert, dass die *bīja*-Dynamik nicht unterbrochen wird und deswegen keine wahre Erkenntnis aufkommt. In beiden Fällen führt eine geistige Fehlfunktion dazu, dass der Mensch an die Fortsetzung seiner leidvollen Existenz gebunden wird. Es lässt sich mutmaßen, dass es sich beim Dualismus um eine Instanz, d.h. eine konkrete Verwirklichung des Unwissens im Sinn der Kette der Abhängigkeit handelt.

Diese ontologische Wirkkraft des epistemologischen Dualismus lässt dann auch einen Rückschluss auf die Rolle des Karmas in der Dynamik der Wiedergeburt zu. Tatsächlich verhält sich das Karma in der Vijñānavāda-Lehre nicht verursachend zur Wiedergeburt, sondern es ist die durch die Beeinträchtigungen getragene Verdunkelung (*āvaraṇa*) des Geistes, die den eigentlichen Hauptgrund dessen bildet, dass der Mensch sich nicht aus dem Kreis der Wiedergeburt befreien kann: „So bilden allein die Beeinträchtigungen, aufgrund ihres primären Charakters, den Grund der Entfaltung des Geburtenkreislaufs.“²⁰³ So kontraintuitiv dies erscheinen mag, sind es nicht die Handlungen, die jeweils den Weg von einer Geburt zur nächsten bestimmen, sondern die kognitiven Habitus und die daraus resultierenden Fehleinschätzungen der Dinge.

Die Doktrin der Modifikation des Geistes und des epistemologischen Dualismus kann, in Übereinstimmung mit dem zuletzt angeführten Vers TVK 19, wie folgt zusammengefasst werden: 1) Die Modifikationen stellen Zustandsänderungen der Grundform des Geistes dar. 2) Die Dynamik dieser Änderungen beruht auf den heranreifenden und sich durch die Reflexion und die sinnliche Anschauung immer weiter entwickelnden und gegenseitig bedingenden Entstehungsgründen. 3) Im Hintergrund dieses Beziehungsganzen steht der „epistemologische Dualismus“ (*grāhadvaya*) als der Glaube an die doppelte Wirklichkeit einer subjektiven und einer objektiven Welt, der den ursprünglichen Hintergrund zur Reifung der Entstehungsgründe bildet und somit, im Zusammenspiel mit dem Karma, die Genese zukünftiger Lebensformen ermöglicht.

Mit dem epistemologischen Dualismus ist somit der letzte Grund der ursprünglichen Teilung bzw. der „Wellen“ im „Meer“ des enthaltenden Denkens gegeben; oder, anders ausgedrückt: ohne den Glauben, dass es eine äußere Wirklichkeit gebe, auf die sich die Vorstellung bezieht, gäbe es im Geist keine Beeinträchtigung der Erkenntnis und somit auch keine Unruhe, sondern, auf positive Weise, nur noch den bei sich selbst verbleibenden Geist.

Diese positive Formulierung erlaubt es, zu der Leitfrage zurückzukehren, von der die vorliegende Rekonstruktion von Vasubandhus Lehre ausgegangen

203 TVKBh 118.23: *evaṅ ca kleśā eva saṃsārapravṛtteḥ pradhānatvān mūlam.*

ist. Es ging um das anhand der Śūnyavāda-Lehre vorbereitete Problem, wie das Denken bzw. der Geist als die Mitte zwischen Sein und Nichtsein, Welt und Leere fungieren kann; oder, in den Begriffen der Vijñānavāda-Lehre, was die Gestalt des Geistes sei, in dem einerseits das Wissen gegeben ist, dass die Dinge als geistige Gebilde existieren (=Sein), und andererseits auch das Wissen, dass es keine diesen Gebilden äußere Wirklichkeit gibt (=Nichtsein). Diese Frage zielt auf den nun angedeuteten bei sich verbleibenden, d.h. vereinheitlichten Geist ab.

Der epistemologische Dualismus des Erfassens hat erklärt, wie die irrige Annahme von Dingen in einer Außenwelt aufkommt und sich fixiert: Er stützt und treibt die Modifikationen des Denkens an und fördert so die Beeinträchtigungen der Erkenntnis, durch die sich wiederum die *bīja* in ihrem gegenseitigen Bedingungsverhältnis erhalten können. Auf positive Weise bedeutet dies, dass es die Auflösung der Beeinträchtigungen, der Verdunkelung, der Modifikationen und, letzten Endes, des Dualismus ist, die zeigen wird, wo die bei sich bleibende Einheit des Geistes zu suchen ist.

Es geht nun also darum, ersichtlich zu machen, wie diese Aufhebung erwirkt werden und sich der Geist in seiner wahren Gestalt zeigen kann.

Die Beantwortung dieser Frage wird in Vasubandhus Traktat nun durch die Einführung eines weiteren Theorieelements – der Theorie der drei Weisen des Selbstseins – vorbereitet. Diese Unterscheidung erlaubt es, von einem dualistischen Verständnis der Welt zu einem höheren Standpunkt überzugehen und den systematischen Abschluss des Vijñānavāda-Idealismus in den Blick zu fassen.

8. Die Lehre der „drei Arten des Selbstseins“ (*trisvabhāva*)

Im Anschluss an die Analyse der Modifikation des Geistes geht Vasubandhu zur zweiten Abteilung der idealistischen Lehre über. Diese zweite Abteilung stellt insofern eine Schwierigkeit dar, als sie nicht eine Analyse verschiedener Gegenstände oder gleichrangiger Eigenschaften eines Gegenstandes darstellt, sondern dreier stufenweise aufeinander aufbauender Aspekte²⁰⁴ desselben Gegenstands. Welcher Fragestellung erwächst diese Abteilung und warum handelt sie Vasubandhu im Anschluss an die Modifikationslehre ab?

Die Frage, die zuletzt im Nachvollzug des Textes gestellt wurde, war diejenige nach der Möglichkeit, die innere, auf den Dualismus des Erfassens zurückge-

204 Vgl. D'AMATO, M.: „Three natures, three stages. An interpretation of the Yogācāra ‚Trisvabhāva‘-theory“, in: *Journal of Indian Philosophy* 33 (2005), 2, S. 185–207, hier S. 189: „The three-nature theory presents reality in three aspects“.

hende Teilung des Denkens zu überwinden und so zur reinen Gestalt des Geistes zurückzukehren. Es geht also um den Zugang zu einer Methode, die es erlaubt, die wellenartige Bewegung der Bewusstseinsmomente im Geist zum Halten zu bringen. Es ist demnach notwendig, nicht am Gegenstand des Denkens etwas zu ändern, sondern an der Weise, wie jener gegeben ist.

Die Lehre der drei Arten des Selbstseins hat diese Weise des Gegebenseins zum Gegenstand, insofern sie sich auf die Aspekte bezieht, unter denen ein Ding sich dem Geist darbieten kann. Ihre Rekonstruktion wird es erlauben, die Perspektive auf die Welt so weit zu überdenken, dass daraus hervorgeht, was die wahre Erscheinung der Welt ist.²⁰⁵

Die drei Weisen des Selbstseins werden von Vasubandhu wie folgt definiert:

„Durch welche Vorstellung ein Ding vorgestellt wird, das ist eben ihr vorgestelltes Selbstsein. Dieses existiert nicht. Die Vorstellung als fremdbestimmtes Selbstsein kommt auf aufgrund von Bedingungen. Das vollkommene [Selbstsein] ist das allzeitige Freisein jenes [sc. des fremdbestimmten Selbstseins] von dem ihm vorhergehenden [sc. vom vorgestellten Selbstseins].“²⁰⁶

Es sind hier drei Ebenen zu unterscheiden:

1) Das „vorgestellte Selbstsein“ (*parikalpitasvabhāva*). Diese Art des Selbstseins besteht in dem, was sich der Geist als das Wesen (d.h. das, was das Ding in sich selbst, unabhängig von der Erkenntnis, ist) eines Dings in der Welt vorstellt.²⁰⁷ Es ist das unmittelbare Vorgestelltsein einer Sache, das sich durch die objektive Erkenntnis unter der Annahme ergibt, dass es einen subjektiv-objektiven Unterschied (Dualismus des Erfassens) gibt.²⁰⁸

205 Vgl. für einen Überblick: SPONBERG, A.: „The Trisvabhāva doctrine in India and China. A study of three exegetical models“, in: *Bulletin of Research Institute for Buddhist Culture, Ryukoku University* 21 (1982), S. 97-119; MING-WOOD, L.: „The three-nature doctrine and its interpretation in Hua-yen Buddhism“, in: *T'oung Pao Second Series* 68 (1982), 4/5, S. 181-220, inbs. S. 182-188; WILLIAMS, P.: *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London et al.: Routledge, 20092, S. 88-92; D'AMATO: „Three natures, three stages“; GOLD: *Paving the Great Way*, S. 128-175.

206 TVK 21f.: *yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate | parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate || paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ | abhiniṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā.*

207 Vgl. MING-WOOD: „The three-nature doctrine“, S. 184 (in Bezug auf SdhN VI §4 u. 10): „Men wrongly believe that there are self-sufficient objects with definite properties corresponding to the names people use to designate them. These properties, which men wrongly imagine into phenomena which are actually conditioned in nature, are their ‚imaginary character‘.“

208 Vgl. WILLIAMS: *Mahāyāna Buddhism*, S. 90: „The conceptualized nature is the world as it is experienced by everyday unenlightened folk, the world of (assumed) really existing

2) Das „fremdbestimmte Selbstsein“ (*paratantrasvabhāva*). Der Unterschied zum vorhergehenden Selbstsein liegt darin, dass das vorgestellte Ding nun vor dem Hintergrund der Bedingungen und Ursachen, aus denen es hervorgekommen ist (*pratyayodbhava*), erscheint.²⁰⁹ Diese Ursachen und Bedingungen sind all diejenigen innergeistigen, sich im Fluss der Erfahrung ablösenden Faktoren, die die Ausprägung einer Erscheinung bestimmen.²¹⁰ Dieses Selbstsein bezeichnet also das Sein eines Dings, insofern dieses ausschließlich als geistiges Konstrukt und Ergebnis des Zusammenspiels der innergeistigen Vorgänge existiert.

3) Das „vollkommene Selbstsein“ (*pariniṣpannasvabhāva*). Wenn das Denken zur Erkenntnis gelangt, dass die Fremdbestimmtheit die Unmöglichkeit mit sich führt, objektive und subjektive Welt als konsistente Bereiche auseinanderzuhalten, und demzufolge die vorgestellte Relation zwischen Subjekt und Objekt aufgibt,²¹¹ dann ist der epistemologische Dualismus überwunden, und die Dinge erscheinen nur noch als ein unterschiedsloser Strom von Denken, bzw. kommen gar nicht mehr als Selbstsein zur Erscheinung,²¹² weil sie eben ohne Subjekt-Objekt-Trennung und somit ohne ihre illusorische Bestimmtheit²¹³ erscheinen. Das „vollkommene Selbstsein“ stellt

subjects confronting really existing and separate objects. It is how things appear to us, the realm of subject-object duality.“

209 Vgl. SdhN VI §5: „C'est la production des choses en raison des causes, s'exprimant comme il suit: ‚Ceci étant, cela est ; ceci naissant, cela naît‘ ; en ce sens que ‚les Opérants [sc. *saṃskāra*] sont en raison de l'ignorance [sc. *avidyā*]‘, et qu'enfin ‚telle est l'origine de toute cette grande masse de souffrance‘.“ (vgl. dazu LAMOTTES Fußnote S. 189 n° 5). Die *avidyā* und die *saṃskāra* stehen hier für die beiden ersten Glieder der zwölfgliedrigen Kette des Aufkommens in Abhängigkeit (*pratīyasamutpāda*), d.h. die „causes“ sind die geistigen Prozesse und Faktoren, die in dieser Kette enthalten sind. Die Fremdbestimmtheit des fremdbestimmten Selbstseins erklärt sich durch diese „causes“.

210 WILLIAMS: *Mahāyāna Buddhism*, S. 90: „The flow of perceptions or experiences which forms the basis for our mistaken constructions is the dependent nature.“

211 Vgl. Vasubandhu: *Madhyāntavibhāgaśāstra* zu V. I.5 (ed. NAGAO S. 19.20): *grāhya-grāhakābhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ*, „das vollkommene Selbstsein ist das Nichtsein von Erfasstem und Erfassendem“.

212 WILLIAMS: *Mahāyāna Buddhism*, S. 91: „It is said to be the complete absence, in the dependent nature, of objects [...]“.

213 Die illusorische Bestimmtheit besteht darin, dass die Dinge auf bestimmte Weise (subjektiv oder objektiv) als seiend oder nichtseiend gedacht werden; und die Erkenntnis des vollkommenen Selbstseins ist die Aufhebung dieser Bestimmtheit, vgl. Vasubandhu: *Madhyāntavibhāgaśāstra* zu III.4 (ed. NAGAO S. 38.16f.): *bhāvābhāva-samāropāpavāda-darśanam yasya jñānān na pravarttate | tat pariniṣpanna-svabhāve tatva-lakṣaṇam*. „Das

somit eine Überformung des „fremdbestimmten Selbstseins“ dar, aus dem jeder Rest des epistemologischen Dualismus und damit auch des „vorgestellten Selbstseins“ getilgt ist.²¹⁴ Es ist mit dem fremdbestimmten Selbstsein identisch, aber so, dass keine Vorstellung einer äußeren Wirklichkeit mehr in ihm impliziert ist. So kann Vasubandhu das vollkommene Selbstsein als „Freisein“ des fremdbestimmten Selbstseins vom vorgestellten Selbstsein definieren, bzw. in derselben Hinsicht auch als mit der Leere (*śūnyatā*) identisch.²¹⁵

Unter diesen drei Weisen des Selbstseins kommt dem fremdbestimmten Selbstsein die zentrale Stellung zu. Gadjin Nagao hat hinsichtlich des Prinzips dieser Konstellation die sog. „Konvertibilitätsthese“ aufgestellt,²¹⁶ die besagt, dass das fremdbestimmte Selbstsein entweder auf die Seite des vorgestellten oder auf die des vollkommenen Selbstsein ausschwenken kann, dass sich diese beiden Formen dabei aber wesentlich auf das fremdbestimmte Selbstsein zurückführen lassen. Das vorgestellte Selbstsein kommt durch den Irrglauben auf, dass die Dinge ihrer objektiven Erscheinung nach als eigenständig Seiendes existieren (also durch eine Verdeckung ihres Ursprung aus dem Komplex mentaler Bedingungen, d.h. ihrer Fremdbestimmtheit); das vollkommene Selbstsein, durch die Erkenntnis, dass diese Erscheinung auf den Strom der unendlichen Abfolge von Bewusstseinsmomenten im Geist zurückgeführt werden kann (also durch eine vollkommene Verinnerlichung des fremdbestimmten Selbstseins).

Wesensmerkmal im vollkommenen Selbstsein ist, dass aufgrund dessen, dass man dieses weiß, sich eine Ansicht über Superposition und Aberkennung von Sein und Nichtsein nicht entwickelt.“ – Zur Deutung des Kompositums *samāropāpavāda* vgl. GOLD: *Paving the Great Way*, S. 164 („imputation or denial“).

214 In der Deutung dieses Modells stehen sich zwei Modelle entgegen, die von SPONBERG („The Trisvabhāva doctrine“, S. 99) als „pivotal“ und „progressive“ bezeichnet wurden: Im „pivotal“ Modell dient das fremdbestimmte Selbstsein als Scharnier, an dem das vorgestellte Dasein in sein Gegenteil, das vollkommene Selbstsein umschlägt; im progressiven Modell findet eine stufenweise aufsteigende Umwandlung in die jeweils höhere Ebene statt. NAGAO (vgl. hier nachfolgend) vertritt mit seiner Konvertibilitätsthese das „pivotal“ Modell, das hier auch angenommen wird.

215 Vgl. Vasubandhu: *Madhyāntavibhāgabhāṣya* zu III.7 (ed. NAGAO S. 39.12f.): *pariṇiṣpana-lakṣaṇaṃ śūnyatā-svabhāvam evēti prakṛtir evāṣya śūnyatā*. „Das Kennzeichen des vollkommenen [Selbstseins] ist nichts anderes als das Selbstsein der Leere; so dass dessen Wesen nichts anderes ist als die Leere.“

216 NAGAO, G. M.: „The Buddhist world-view as elucidated in the three-nature theory and its similes“, in: *The Eastern Buddhist New Series* 16 (1983), 1, S. 1–18, hier S. 6. Diese These wurde aufgegriffen z.B. bei: KAPLAN, St.: „A holographic alternative to a traditional Yogācāra simile. An analysis of Vasubandhu’s trisvabhāva doctrine“, in: *The Eastern Buddhist New Series* 23 (1990), 1, S. 56–78, hier S. 58ff.

Aus dieser Rekonstruktion der drei Arten des Selbstseins erhellt, dass das vollkommene Selbstsein denjenigen Blickwinkel konstituiert, aus dem sich die Lücke zwischen dem Anschein des Seins und dem eigentlichen Nichtsein der Dinge im Geist schließt. Ein anderes, Vasubandhu zugeschriebenes Traktat, die *Beschreibung der drei Arten des Selbstseins (Trisvabhāvanirdeśa)*²¹⁷, fasst die Gesamtkonstellation wie folgt zusammen:

„Was ist es, das sich offenbart? Die Vorstellung von Nichtseiendem. – Wodurch offenbart es sich? Dadurch, dass es den Dualismus zur Natur hat. – Was ist sein Nichtsein? Es ist dies, dass mit ihm ein nicht-duales Sosein (*dharmatā*) gegeben ist.“²¹⁸

Das TSN bezieht die drei Arten des Selbstseins in diesen Versen so aufeinander, dass ihr innerer Zusammenhang daraus hervorgeht:

- was sich offenbart: dies ist das fremdbestimmte Selbstsein, d.h. die sich gegenseitig bedingende Momente und Faktoren des geistigen Stroms;
- wie es sich offenbart: als vorgestelltes Selbstsein, d.h. es zeigt sich auf dualistische Weise und als Fehlinterpretation jenes Stroms, so dass dieser als objektive und subjektive Wirklichkeit erscheint;
- das Nichtsein desselben: wenn der Dualismus aufgegeben ist und der Geist sich auf absolute Weise selbst als einzige Wirklichkeit gegeben ist, dann liegt damit das Nichtsein des Selbstseins in der Form des reinen ungespaltenen Absoluten (*[a]dvayadharmatā*) vor, und dies ist das vollkommene Selbstsein.

Das fremdbestimmte Selbstsein ist weiterhin Vorstellung von Nichtseiendem, da das sich in der Vorstellung offenbarende Sein kein eigentliches Sein ist, son-

217 Nachfolgend TSN. Im Falle dieses Traktats wird die schon erwähnte Frage der Existenz eines oder mehrerer Vasubandhus besonders akut. Matthew T. KAPSTEIN hat in einer bahnbrechenden Studie triftige Belege dafür gesammelt, dass für dieses Traktat ein anderer, späterer Autor angenommen werden muss (vgl. KAPSTEIN, M. T.: „Who wrote the Trisvabhāvanirdeśa? Reflections on an enigmatic text and its place in the history of Buddhist philosophy“, in: *Journal of Indian Philosophy* 46 (2018), 1, S. 1–30). Es sei hier erneut darauf hingewiesen, dass der Fokus der vorliegenden Studie auf der Vijñānavāda-Lehre aus systematischem und nicht aus historischem Blickwinkel liegt. Dieser Blickwinkel erlaubt einen Rückgriff auf ideologisch verwandte Texte, auch wenn die Autorenschaft für diese Texte nicht belegbar ist. Es wird deswegen kein Einwand gegen Kapsteins These gemacht.

218 Vasubandhu: *Trisvabhāvanirdeśa* 4 (ed. TOLA, F. & DRAGONETTI, C.: „The Trisvabhāvākārikā of Vasubandhu“, in: *Journal of Indian Philosophy* 11 (1983), 3, S. 225–266, hier S. 249): *tatra kiṃ khyāty asatkalpaḥ kathaṃ khyāti dvayātmanā | tasya kā nāstitā tena yā tatrādvayadharmatā.*

dern nur die subjektive und objektive Übertragung dessen, was der Geist aufgrund seiner Veranlagungen und der ihm innewohnenden Faktoren denkt.

Das Nichtsein des als Seiendes Vorgestellten ist die Erkenntnis, dass es keine jenseits des Denkens liegende Erklärung für diese Vorstellung gibt, d.h. dass der Dualismus keine Realität hat und es eben kein Seiendes hinter der Vorstellung gibt. Die einfache Gegebenheit des Denkens ist das einzige und ultimative Datum, das nicht anders gehandhabt werden kann als durch einfache „Akzeptanz“: der Geist nimmt an, dass er sich selbst so gegeben ist, wie er sich gegeben ist. In diesem einfachen „Sosein“ (*dharmatā* bzw. *tathatā*) ist das „vollkommene Selbstsein“ erreicht, d.h. die Ruhe der Dinge im ausgeglichenen Geist. Auf diese Methode der Ausgleichung kommt Vasubandhu später noch im Detail zu sprechen.

Das vollkommene Selbstsein weist, insofern die gegenseitig abhängigen Dinge in ihm zugleich als das erscheinen, was sie wirklich sind – nämlich ein ununterscheidbares Kontinuum von Abhängigkeit – und als gar nichts – da alle subjektive und objektive in diesem Kontinuum aufgehoben ist –, eine gleichzeitige Identität und Nichtidentität mit dem abhängigen Selbstsein auf: „Deswegen ist es weder etwas Anderes, noch ein nicht-Anderes als das abhängige [Selbstsein].“²¹⁹ Das vollkommene Selbstsein ist etwas Anderes, insofern es nicht mit den Momenten des Abhängigkeitskontinuums identisch ist, sondern eine höhere Perspektive darstellt, die außerhalb der Bewegung der Dinge steht. Sie ist aber auch etwas nicht-Anderes, insofern dieses „außerhalb“ nicht als Gegenstandsbereich über der Bewegung zu denken ist, sondern nur als die einfache Gegebenheit dieser Bewegung selbst.

Da es sich bei dem vollkommenen Selbstsein nicht um einen höheren, objektiv bestimmten Gegenstandsbereich handelt, sondern um etwas nicht-Anderes als das fremdbestimmte Selbstsein, weist Vasubandhu darauf hin, dass eine strukturelle Analogie zwischen einigen weiteren Grundbestimmungen, die der Wirklichkeit insgesamt im Buddhismus zugeschrieben werden, und dem Verhältnis des vollkommenen zum fremdbestimmten Selbstsein besteht. Zu diesen Grundbestimmungen zählt z.B. die Nichtewigkeit²²⁰. Diese ist weder identisch mit den Bestandteilen der Welt, wie z.B. den Dispositionen (*saṃskāra*), noch nicht-identisch: wäre sie identisch, dann wären diese Elemente reine Nichtewigkeit, d.h. reines Nichtsein; wäre sie nicht-identisch, dann wären die Elemente ewig. Auf dieselbe Weise kann das vollkommene Selbstsein weder identisch mit den abhängigen Dingen sein – da es sonst von den gleichen Beeinträchtigungen betroffen wären, wie die, die den abhängigen Dingen an-

219 TVK 22: *ata eva sa naivānyo nānanyaḥ paratantrataḥ.*

220 Ebd. *anityatādivad vācyo*, „es ist dasselbe zu sagen, wie im Fall der Nichtewigkeit usw.“

hängen – noch ganz unterschieden von ihnen – da sonst die abhängigen Dinge nicht in der Perspektive ihrer Vollkommenheit, d.h. ohne Hinblick auf das vorgestellte Selbstsein, erscheinen könnten.²²¹

Das besondere erkenntnismäßige Ordnungsverhältnis zwischen dem fremdbestimmten und dem vollkommenen Selbstsein besteht darin, dass, „wenn dieses nicht gesehen wird, jenes auch nicht gesehen wird“²²². Es liegt hiermit eine kontraintuitive Ordnung vor. Das fremdbestimmte Selbstsein kann in seiner wahren Natur erst erkannt werden, wenn das höherstufige vollkommene Selbstsein erkannt ist. Anders ausgedrückt: Ein angemessenes Verständnis des abhängigen Selbstseins ist nur durch die Erkenntnis zu erreichen, dass dieses Selbstsein so, wie es vorgestellt wird, nicht die letzte Betrachtungsebene bildet. Der Geist hat mit dem Erreichen des abhängigen Selbstseins erst ein vorläufiges Verständnis der Wahrheit; die vollkommene Wahrheit über die Abhängigkeit ist erst auf der Ebene des vollkommenen Selbstseins zugänglich. Es ist erst diese Ebene, die das „bestimmungslose, transzendente Wissen“²²³ als vollkommene Erkenntnis über das Selbstseins ermöglicht.

Es ist nun versucht worden, die Verse über die drei Arten des Selbstseins aufzugliedern und die in ihnen zum Ausdruck gebrachte Theorie zu rekonstruieren. Es ist aus dieser Rekonstruktion hervorgegangen, dass es sich bei den drei Arten des Selbstseins um drei stufenweise Ebenen derselben Wirklichkeit handelt. Die erste Ebene ist die der reinen vorstellungsmäßigen Gegenwart. Die zweite und zentrale Ebene ist die der abhängigen Dinge, insofern sie als Objekte aufeinander und auf ein Subjekt bezogen sind. Die dritte Ebene ist mit der zweiten identisch, unter Abzug des Dualismus, der in der Subjekt-Objekt-Struktur impliziert ist. Auf dieser dritten und letzten Ebene ist eine geistige Einheit und Abgeschlossenheit erreicht, die jenseits jeder Zweierheit liegt und die als Nichtsein aller endlichen Bestimmtheit gelten kann. Das vollkommene Selbstsein gibt somit den Blick frei auf die wahre Form des Geistes, als diejenige geistige Gestalt, in der es keine Bewegung und keinen Irrtum mehr gibt.

Da der Blick auf den Zielpunkt von Vasubandhus Idealismus, nämlich die Entdeckung der wahren und reinen Übereinstimmung des Geistes mit sich selbst, nun freigegeben wurde, kann diese Entdeckung nun erstens auf die Ursprungsfrage der Rekonstruktion zurückbezogen und zweitens, anhand ihrer Ausformulierung in den letzten Versen von Vasubandhus Traktat, vollständig entfaltet werden.

221 Dies sind Stthiramatis Argumente, vgl. TVKBh 124.15–126.6.

222 TVK 22: *nādr̥ṣṭe 'smin sa dr̥śyate*.

223 TVKBh 126.11: *nirvikalpalokottarajñāna*.

9. Die Irrealität des Selbstseins. Themen des Śūnyavāda bei Vasubandhu

Die nun erreichte Ebene des vollkommenen Selbstseins und die dadurch ersichtlich gewordene, von jeder Annahme eines subjektiv-objektiven Unterschieds freie Gestalt des Geistes erlaubt eine Rückbesinnung auf den Leitfrage der Untersuchung. Vor dem Hintergrund von Nāgārjunas Doktrin der Leere war die Frage gestellt worden, wie es sein kann, dass die Dinge so erscheinen, als besäßen sie ein eigenes Sein, obwohl sie im Grunde genommen nur als leere, d.h. nichtseiende Vorspiegelungen Bestand haben. Mit Vasubandhu wurde festgestellt, dass sich, als Mitte von Sein und Nichtsein, das Denken bestimmen lässt, das beide Extreme als Aspekte an sich hat. Die Dinge bestehen lediglich als Vorstellungen und „schwebendes“ Sein, das weder zum vollwertigen Sein noch zum Nichts tendiert. Diese mittlere Position des Denkens verwirklicht sich in reiner Form – d.h. ohne Residuum des Dualismus des Erfassens, durch den der Schein der Äußerlichkeit aufkommt – auf der Ebene des vollkommenen Selbstseins, auf welcher die Fremdbestimmtheit der Dinge ohne Rekurs auf den Dualismus des Erfassens festgehalten wird: Alles, was es gibt, ist die Gegebenheit des Denkinhalts. Im vollkommenen Selbstsein ist damit alle Bestimmtheit aufgehoben, so dass das vollkommene Selbstsein paradoxerweise einer gänzlichen Abwesenheit des Selbstseins gleichkommt. Ist das vollkommene Selbstsein gegeben, liegt nichts Bestimmtes mehr vor.

Diese Ebene ermöglicht einen direkten Rückbezug auf das zentrale Thema von Nāgārjunas Lehre, nämlich, wie nun bei Vasubandhu identifiziert, die Leere als Mangel des Selbstseins (*niḥsvabhāvatva*). Bei Nāgārjuna verhalten sich diese Ausdrücke – Leere und Mangel an Selbstsein – synonymisch zueinander, bzw. erklären sich gegenseitig:

„Die Dinge sind des Selbstseins leer, weil man ihre Veränderung beobachten kann. Ein Seiendes, das kein Selbstsein hat, existiert nicht; daraus folgt die Leere aller Seienden.“²²⁴

Im selben Sinn wird aus Vasubandhus Theorie der drei Arten des Selbstseins ersichtlich, dass das Selbstsein in seinen drei Formen eigentlich auf einen Mangel an Selbstsein hinausläuft, d.h. das Selbstsein geht von sich aus, durch eine Art des inneren Widerspruchs, in seine eigene Auflösung über:

224 MMK 13,3: *bhāvānām niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadarśanāt | nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti bhāvānām śūnyatā yataḥ.*

„Der Mangel an Selbstsein aller Dinge wurde aufgezeigt durch den Rekurs auf den dreifachen Mangel an Selbstsein, der die drei Arten des Selbstseins betrifft.“²²⁵

Interessanterweise ist es aber gerade diese Parallele – die zentrale Stellung des Begriffs des „ Mangels an Selbstsein“ in beiden Schulen –, die auch die Grundlage zur Entzweiung beider Schulen bildet. Bei Vasubandhus Mangel an Selbstsein handelt es sich nämlich nicht um einen Mangel im absoluten Sinn. Tom Tillemans hat in einem Kommentar zu einer Übersetzung des *Sam̐dhinirmocanasūtra* (in dessen 7. Kapitel²²⁶ die Idee der *niḥsvabhāvatva* ihre entscheidende Reformulierung im Sinne des Vijñānavāda erfährt) bereits angemerkt, dass „each of the three natures is *niḥsvabhāva*, *anutpanna*, etc. in its own specific way“²²⁷. Die drei Weisen des Selbstseins laufen also nicht auf undifferenzierte Weise ins Nichts hinaus, sondern leiten jeweils auf bestimmte Weise zu einer Abwesenheit des Selbstseins hinaus. Trotz der Homonymie des Ausdrucks „Mangel an Selbstsein“ liegt also nicht dieselbe Auflösungsdiagnostik vor wie bei Nāgārjuna, wo dieselbe Bewegung von jeder Bestimmung zur Leere führt.

Bevor dieser Unterschied vertieft werden kann, ist zuerst ein Blick auf Vasubandhus Präzisierung der Differenzierung der drei Arten des Mangels an Selbstsein zu werfen. Diese Differenzierung findet sich in TVK 24f. vor, einer Stelle, die, wie noch zu zeigen sein wird, von der Tradition des *Sam̐dhinirmocanasūtras* ausgeht:

„Das erste hat kein Selbstsein durch sein Merkmal. Das nächste wiederum, ‚es ist nicht es selbst‘ – das ist sein Mangel an Selbstsein. Das, woraus sich die Transzendenz²²⁸ der Dinge ergibt, ist das Sosein.“²²⁹

Das „erste“, d.h. das vorgestellte Selbstsein, ermangelt in dieser Hinsicht des Selbstseins, dass es, insofern es in einer äußeren Welt vorgestellt wird (durch die Sinne, die Abwägung, etc.²³⁰), doch nur die Merkmale (*lakṣaṇa*) dieser Vorstel-

225 TVK 23: *trividhasya svabhāvasya trividhāṃ niḥsvabhāvatām | sandhāya sarvadharmaṇāṃ deśitā niḥsvabhāvatā*.

226 SdhN ed. LAMOTTE, S. 193-208. FRAUWALLNER bietet ebenfalls eine Übersetzung des 7. Kapitels: Frauwallner: *Philosophie des Buddhismus*, S. 289–295.

227 TILLEMANS, T. J.: „On a recent translation of the *Sam̐dhinirmocanasūtra*“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20 (1997), 1, S. 153–165, hier S. 154.

228 Das „Höchste“ (*paramārtha*), vgl. denselben Ausdruck für die „höchste Wahrheit“, *paramārthasatya*.

229 TVK 24f.: *prathamō lakṣaṇenaiva niḥsvabhāvo 'paraḥ punaḥ | na svayambhāva etasyetya aparā niḥsvabhāvatā || dharmāṇāṃ paramārthas ca sa yatas tathatāpi saḥ*.

230 Sthiramati merkt zu dieser Art des Selbstseins an, dass das, was an ihr charakteristisch erscheint, d.h. Gestalt und Empfindungsinhalt, eigentlich nicht dem Ding selbst, sondern der Vorstellung angehört (TVKBh 128.16): *rūpaṇālakṣaṇaṃ rūpaṃ | anub-*

lung an sich hat, nicht aber wirkliche Merkmale im Sinne objektiver Bestimmtheit.

Das „nächste“ ist das fremdbestimmte Selbstsein. Dieses ermangelt jedes Selbstseins, weil es eben nicht „es selbst“ ist, sondern die Totalität der geistigen Bedingungen und Ursachen, deren Erscheinung es ist. Es erscheint zwar als Ding, aber in diesem Dingsein ist verborgen, dass es eigentlich kein Ding, sondern geistiges Produkt ist; oder, mit Sthiramatis Worten: „Da seine Erscheinung nicht seinem Aufkommen entspricht, wird von ihm ein Mangel an Selbstsein in Bezug auf sein Aufkommen ausgesagt.“²³¹ Das in ihm erscheinende Selbstsein ist eigentlich kein Selbstsein.

Das „Sosein“ (*tathatā*) entspricht dem vollkommenen Selbstsein. Mit ihm ist die „Transzendenz der Dinge“ (*paramārtha*, verstanden als das Wesen der Dinge gemäß der Selbstübersteigerung ihrer endlichen Bestimmtheit; Frauwallner: „höchste Wahrheit“, Lamotte: „l'Absolu“) als diejenige Ebene erreicht, auf der die endlichen Bestimmungen aufgehoben sind, so dass vom Ding nur noch dessen einfache Gegebenheit – seine transzendente und zugleich eigentliche Wahrheit – im Raum des Denkens vorliegt.

Auf dieser Ebene stellt die Beschreibung des Mangels an Selbstsein eine besondere Schwierigkeit dar, weil der Text der wichtigsten Quelle, des *Samdhinirmocanasūtras*, sich dazu nur auf äußerst gedrängte und elliptische Weise äußert. Der „transzendente Mangel an Selbstsein“ (*paramārthaniḥsvabhāvātā*) hat in diesem Text zwei Bedeutungen. Er ist auf negative Weise 1) auf das fremdbestimmte Selbstsein zu beziehen, das, insofern es keinen „Anhaltspunkt der Reinigung“ (*viśuddhālambana*²³², oder besser *viśuddhyālambana*²³³), d.h. keine Möglichkeit bildet, die höhere Wahrheit zu artikulieren, an dieser Wahrheit gemessen in einem vollkommenen Sinn (*paramārtha*) des Selbstseins ermangelt. Aber der „transzendente Mangel an Selbstsein“ drückt auch auf positive Weise

havalakṣaṇā vedanetyādi. „Die Gestalt hat zum Merkmal die Abschätzung. Die Empfindung hat zum Merkmal die Auffassung.“ Gestalt und Empfindung haben also nichts mit äußeren Dingen zu tun, sondern sind ganz auf der Seite der Vorstellung und haben damit kein Sein an sich selbst.

231 TVKBh 130.2f.: *ataś ca yathā prakhyāti tathāsyotpattir nāstīy ato 'syotpattiniḥsvabhāvatety ucyate.*

232 So übersetzt LAMOTTE (SdhN VII §6 n° 1, S. 69) das Tibetische (und suggeriert selbst *tat paratantralakṣaṇaṃ viśuddhālambanaṃ na bhavati*), vgl. auch FRAUWALLNER: *Philosophie des Buddhismus*, S. 291f.

233 Der eigentliche Terminus für den „Anhaltspunkt der Reinigung“ im Yogācāra, vgl. KRÄMER, J.: *Kategorien der Wirklichkeit im frühen Yogācāra. Der Fünf-vastu-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmi* (Contributions to Tibetan Studies, Bd. 4), Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2005, S. 39.

aus, dass 2) die Transzendenz als die reine Wahrheit oder das Absolute (wiederum *paramārtha*) mit der Unbestimmtheit der Dinge (*dharmānairātmya*²³⁴), die in ihrer Abhängigkeit von erkenntnismäßigen Bedingungen und Ursachen begründet ist, identisch ist. Oder, einfacherer ausgedrückt: Da sich die reine Wahrheit und Transzendenz aus dem Mangel an Selbstsein (*niḥsvabhāvatā*) ergibt, heißt sie „transzendenter Mangel an Selbstsein“ (*paramārthaniḥsvabhāvatā*). Dieser Mangel ist das Absolute, verstanden als das Nichtsein aller endlichen Bestimmtheit.

Von diesen beiden Bedeutungen, 1) dem durchgängigen Mangel des fremdbestimmten Selbstseins an höherer Wahrheit, und 2) dem Ausdruck dessen, dass das Absolute in nichts weiter als der Unbestimmtheit aller Dinge besteht, ist die zweite die eigentliche Bedeutung des „transzendenten Mangel an Selbstsein“. Der Begriff *paramārthaniḥsvabhāvatā* kann somit als Bezeichnung des Absoluten oder der transzendenten, höchsten Wahrheit verstanden werden.

Ausgehend von dieser Definition der höchsten Form des Mangels an Selbstsein lässt sich nun auch erklären, warum die Entzweiung der Doktrin der Leere und des Idealismus an dieser Stelle anzusetzen ist. Das bereits zitierte 7. Kapitels des *Samdhinirmocanasūtras* bietet für die Erklärung dieser Entzweiung die einschneidendsten Formulierungen. In diesem Kapitel lautet der Vorwurf an die Śūnyavādin:

„Ainsi donc, ils portent sur toutes choses une vue d’inexistence et d’absence de caractères. Dans ces vues d’inexistence et d’absence de caractères, ils dépouillent toutes les choses de tous leurs caractères.“²³⁵

Wie bereits festgestellt läuft Nāgārjunas System der Leere, ganz gleich von welchem Ding es ausgeht, unweigerlich auf denselben reinen Mangel an Selbstsein (*niḥsvabhāvatā*) hinaus. Die Vijñānavādin übernehmen den Begriff dieses Mangels zwar, unterscheiden aber, wie nun ausgeführt, drei Weisen, wie er sich artikulieren kann. Erst durch diese Unterscheidung kann der Fehlschluss der einfachen Identifizierung aller Dinge mit der Leere verhindert werden.

Die zitierte Passage aus dem *Samdhinirmocanasūtra* erscheint in diesem Zusammenhang eine geradezu definitorische Rolle zu spielen, da sie das Argument für die Notwendigkeit der genannten Unterscheidung liefert: „Il faut qu’il y ait un caractère dépendant et un caractère absolu, pour que le caractère imaginaire puisse exister (*litt.* : être connu).“²³⁶ Es ist notwendig, eine Differenzierung innerhalb der Formen des Mangels an Selbstsein anzunehmen, da sonst nicht

234 FRAUWALLNER: *Philosophie des Buddhismus*, S. 292: „Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten“.

235 SdhN VII §20.

236 Ebd.

ersichtlich wird, wie die Dinge überhaupt in der Vorstellung bestehen können. Gäbe es nämlich einfachhin kein Selbstsein, dann könnten die Dinge nicht einmal der Vorstellung nach bestehen, da kein Ding eine Eigenbestimmung aufwiese. Es bedarf also einer Distinktion, die erklärt, weswegen, obwohl die Wahrheit in der gänzlichen Abwesenheit der endlichen Bestimmtheit besteht, es doch Dinge gibt, die äußerlich und unabhängig zu existieren scheinen. Der Komplex der drei Arten des Selbstseins und ihres Mangels erlaubt, ein Gleichgewicht herzustellen, das das idealistische System einerseits vor einem radikalen Nihilismus, andererseits vor einer Annahme einer endlichen Wirklichkeit bewahrt.

Aus diesen Überlegungen zum „transzendenten Mangel an Selbstsein“ und dem zuletzt aus Vasubandhus Text zitierten „Sosein“, erhellt, dass mit diesen Begriffen spezifische Charakteristika der Vijñānavāda-Lehre gegeben sind, die nicht mehr auf eine An- oder Entlehnung zurückgeführt werden können. Das „Sosein“ ist einerseits nicht mit der Leere im Sinne Nāgārjunas identisch, da es mindestens die Bestimmung der Geistigkeit aufweist (es *ist* die Ausschließlichkeit der Anschauung, vgl. TVK 25); und obwohl von ihm ein gewisses „allzeitiges Sosein“²³⁷ ausgesagt werden kann, besitzt es doch auch keine Ewigkeit im Sinne einer substanziellen Kontinuität. Es ist jeder endlichen Wandelbarkeit enthoben, hat kein Inneres oder Äußeres, und existiert deswegen nicht in dem Modus, wie es von subjektivem oder objektivem Sein ausgesagt werden kann.

Hierin liegt auch – nachdem der Unterschied zur Doktrin der Lehre herausgearbeitet worden ist – der Unterschied, der zwischen dem buddhistischen Idealismus und der idealistisch-monistischen Philosophie des Brahmanismus gemacht werden muss. Da in beiden Doktrinen die letzte und oberste Ebene der Wirklichkeit in einer Art der unterschiedslosen Geistigkeit besteht, kann durchaus eine strukturelle Ähnlichkeit angesetzt werden. Jedoch liegt ein prinzipieller Unterschied zwischen den Vorstellungen vor, die mit dieser höchsten Ebene verbunden sind. Im Kommentar, den Kamalaśīla, ein Autor der später aufkommenen Yogācāra-Mādhyaṃika-Schule, zu Śāntarakṣitas Traktat *Tattvasaṃgraha* verfasst hat, und in dem Śūnyavāda und Idealismus zusammenfließen, wird der Unterschied in geistmetaphysischen Begriffen definiert:

„Das Denken [...] äußert sich, für alle Lebewesen, in einer anhaltenden Bewegung der Auflösung; es ist auch nicht ‚eins‘ und ‚kontinuierlich‘, so wie es diejenigen behaupten, die den Upanischaden anhängen – das ist die Ansicht der buddhistischen Idealisten.“²³⁸

237 TVK 25: *sarvakālaṃ tathābhāv[a]*.

238 Ed. KRISHNAMACHARYA, E.: *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the commentary of Kamalaśīla* (Gaekwad's Oriental Series, Bd. 30), Bd. 1, Baroda: Central Library, 1926,

Der Unterschied zu den „Anhängern der Upanischaden“ wird an anderer Stelle von Śāntarākṣita selbst präzisiert:

„Andere wiederum behaupten, Dinge wie die Erde, das Feuer, das Wasser usw. seien die Umwandlungen eines ewigen Wissens, und dieses Wissen habe zum Wesen, eine ‚Weltseele‘ zu sein. Es gibt [ihnen zufolge, A. v. Verf.] nichts, das mit der Eigenschaft des Erfassbaren versehen ist. Deswegen wird alles als bloße Modifikation des Denkens angesehen. Ihre Ansicht weist aber nur einen geringen Irrtum auf, insofern sie auf die Ewigkeit rekurrieren, obwohl eine Form, ein Klang usw. offenkundig auf unterschiedliche Weise ins Bewusstsein dringen. Wenn das Wissen ganz einheitlich wäre, würden Formen, Klänge, usw. gleichzeitig erkannt werden, weil es im Ewigen keine separaten Zustände geben kann.“²³⁹

Mit den „anderen“ sind die Verfechter der brahmanisch-upanischadischen Tradition gemeint, für die die Welt auch eine Modifikation des Denkens bildet, eines Denkens jedoch, das als geistiges Subjekt existiert und so einer immanenten Vertiefung seines eigenen Seins fähig ist. Die in dieser Idee implizierte Vorstellung einer „Weltseele“, die sich selbst auf reflexive und ununterbrochene Weise gegenwärtig ist, ist mit dem buddhistischen Grundprinzip, dass alles nur für einen Augenblick existiert, unvereinbar.

Die vorhergehende Skizze der Theorie des dreifachen Mangels an Selbstsein hat es erlaubt, in einem ersten Schritt eine terminologisch-theoretische Parallele zur Doktrin der Leere aufzudecken, in einem zweiten Schritt dann jedoch auch, eine Abgrenzung gegen dieselbe, wie auch gegen die brahmanische Philosophie zu formulieren. Dass das Selbstsein durch eine immanente Inkohärenz bestimmt sei, ist ein klassischer Topos der Doktrin der Leere. Jedoch bilden die Umgestaltung und dreifache Differenzierung dieser Idee aber auch den Ort der definitiven Entzweigung beider Schulen.

Mit dem „Sosein“ ist so das charakteristische und zugleich konklusive Schlüsselement zum Verständnis von Vasubandhus Lehre gegeben. Es ist nun, in einem weiteren Schritt, auf diesen Abschluss der Lehre zu blicken.

S. 550.8–11: *tac ca vijñānam [...] pratikṣaṇavisarāru ca sarvaprāṇabhṛtām oḥāyate, na tv ekamevāvīkāri yathopaniṣadvādinām iti vijñānavādinām bauddhānām matam.* (Die Übersetzung setzt sich an dieser Stelle über einige stilistische Unklarheiten hinweg, wie z.B. *visarāru*, wahrscheinlich *visāra-āruḥ*, und *oḥāyate*, dessen Primärbedeutung „seine Kraft zeigen“ an dieser Stelle nicht viel Sinn ergibt.)

239 Ebd. S. 123 (328–331): *nityajñānavivartto 'yaṃ kṣititejojalādīkaḥ | ātmā tadātmakaś ceti saṅgirante 'pare punaḥ || grāhyalakṣaṇasaṃyuktaṃ na kiñcid iha vidyate | vijñānaparināmo'yaṃ tasmāt sarvaḥ samīkṣyate || teṣām alpāparādhaṃ tu darśanaṃ nityatoktitaḥ | rūpaśabdādivijñānām(ne?) vyaktaṃ bhedopalakṣaṇāt || ekajñānātmakatve tu rūpaśabdarasādāyah | sakṛdvedyāḥ prasajyante nitye 'vasthāntaraṃ na ca.*

10. Die absolute Natur des Geistes als Abschluss des Idealismus

Mit der Distinktion der drei Arten des Selbstseins und des Mangels an demselben ist eine Ebene erreicht, auf welcher der theoretische Abschluss des buddhistischen Idealismus ersichtlich wird. Auf dieser Ebene wird der an die objektive Bestimmtheit der Dinge gebundene Irrtum zugunsten der Erkenntnis des geistigen Soseins der Dinge (*tathatā*) aufgehoben. So erscheint auch zum ersten Mal die geistige Ausgeglichenheit – die „Ruhe“ des Geistes jenseits des Dualismus und der auf ihm aufbauenden Bewegung – zugänglich.

Diese Ausgeglichenheit findet sich bereits im *Samḍhinirmocanasūtra* auf wiederholte Weise ausgesprochen, z.B. in der Aussage, das Kontinuum der Dinge sei „ohne Aufkommen“ (*anutpanna*), „ohne Untergang“ (*aniruddha*), und eben „seit jeher ruhig“ (*ādīsānta*).²⁴⁰ Diese „Ruhe“ des Geistes auf der transzendenten Ebene ist nun näher zu betrachten.

Vasubandhu schreibt über den auf der transzendenten Ebene erreichten Punkt:

„Dies ist nichts Anderes als die Ausschließlichkeit der Anschauung²⁴¹. Solange sich der Geist nicht in die Ausschließlichkeit der Anschauung niedergelassen hat, solange werden die Residuen des Subjekt-Objekt-Dualismus nicht getilgt. Wenn er sich die Tatsache vorstellig macht, gleichsam wie in ihrem Angesicht, dass alles ausschließlich Anschauung sei, dann hat er sich noch nicht in deren Ausschließlichkeit niedergelassen.“²⁴²

In diesen Versen spricht Vasubandhu den Grundzug des von ihm vertretenen idealistischen Standpunkts aus: Das Absolute des Geistes hat keine objektive Geltung – so, als sei der Geist ein Gegenstand, der von einem Subjekt als solcher gedacht wird –, sondern besteht gerade in einer Resorption derjenigen Subjekt-Objekt-Struktur, in der sich objektive Geltung überhaupt erst artikulieren kann. Es handelt sich beim Vijñānavāda-Idealismus deswegen nicht um einen Idealismus, in dem der Geist die Stellung einer theologisch qualifizierbaren Ur-Entität einnimmt, worin er sich wesentlich von anderen möglichen Idea-

240 Nach der Rekonstruktion in: LAMOTTE: *Samḍhinirmocanasūtra*, S. 67.

241 Zur „Anschauung“ (*vijñapti*) vgl. n° 19. Auf die AK-Definition gestützt lässt sich „Anschauung“ (*vijñapti*) hier allgemein als das Denkvermögen interpretieren, die sich in gegenstandsbezogenen Denkakten (*vijñāna*) äußert, gemäß AKBh zu 1.16 (ed. PRADHAN, S. 11.7): *viṣayaṃ viṣayaṃ prati vijñaptir upalabdhir vijñānaskandha*, „Das Geist-Agglomerat ist die Anschauung, die Wahrnehmung eines jeweiligen Gegenstands.“

242 TVK 25ff.: *saiva vijñaptimātratā || yāvad vijñaptimātratve vijñānaṃ nāvatiṣṭhate | grāhadvayasyānuśayas tāvan na vinivartate || vijñaptimātram evedam ity api hy upalambhataḥ | śhāpayann agrataḥ kiñcit tanmātre nāvatiṣṭhate*.

lismen – wie z.B. dem brahmanischen – unterscheidet, sondern um einen „absoluten Idealismus“, auf den die Kategorien der Objektivität und Subjektivität, der Einheit und Vielheit usw. nicht angewandt werden können.

Vasubandhus Identifizierung des Irrtums, der in der Objektivierung des Geistes besteht, wird von Sthiramati auf eine konkrete Meditationspraxis bezogen, die in einen gewissen Zusammenhang mit den idealistischen Thesen gebracht werden kann und die, im Rückschluss, auch eine nähere Charakterisierung des Irrtums erlaubt. In der sogenannten „Kontemplation der Gräulichen“²⁴³ geht es darum, durch die Betrachtung bestimmter Fäulnis- und Auflöszustände von Leichen zur Erkenntnis der Irrealität der persönlichen Existenz in ihrer körperlichen und seelischen Dimension zu gelangen. Diese Zustände, wie z.B. die blaue Verfärbung der toten Haut, das Eitern des Fleisches usw.²⁴⁴ werden von Sthiramati als typische „Gegenstände des Yogācāra“²⁴⁵ bezeichnet, da sie veranschaulichen, dass das Körperliche und Psychische am Menschen zum Verfall bestimmt ist und keine Wirklichkeit hat.

Ein Scheitern stellt sich laut Sthiramati ein, wenn die Subjekt-Objekt-Struktur, die in der Praxis impliziert ist und in der ein konkreter Gegenstand als Beispiel für die Irrealität der endlichen Welt fungiert, aufrechterhalten wird, so dass der Tatsache der Ausschließlichkeit des Geistes in demselben Sinn objektive Wirklichkeit beigemessen wird, wie sich die körperliche Existenz auf objektive Weise in einem verwesenden Leichnam desartikuliert. An die Stelle des körperlichen, zerfallenden Objekts träte so einfach das höher geartete Objekt „Geist“. Die Übertragung dieser objektiven Qualität auf die Ebene der Ausschließlichkeit konstituiert, Vasubandhus Text zufolge, den typischen Fall einer Pervertierung der idealistischen Theorie.

243 Sanskrit: *aśubhabhāvanā*, Pali: *asubhānupassanā*. Zur Praxis im Allgemeinen, vgl. HAYASHIMA, K.: „Asubhānupassanā in Buddhist meditation“, *印度學佛教學研究 (Journal of Indian and Buddhist Studies)* 7 (1958), 1, S. 374–365; BOND, G. D.: „Buddhism's meditations on death and the symbolism of initiatory death“, in: *History of Religions* 19 (1980), 3, S. 237–258; DHAMMAJOTI, K. L.: „The aśubhā Meditation in the Sarvāstivāda“, in: *Journal of the Center for Buddhist Studies* 7 (2009), S. 248–295. Für die Praxis im Yogācāra-Buddhismus (ausgehend von der *Śrāvakabhūmi*): SCHMITHAUSEN, L.: „Versenkungspraxis und erlösende Erfahrung in der *Śrāvakabhūmi*“, in: Oberhammer, G. (Hrsg.): *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart indischer und christlicher Religion. Arbeitsdokumentation eines Symposiums* (De Nobili Research Library, Bd. 9), Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 1982, S. 59–85; DELEANU, Fl.: „Far From the Madding Strife for Hollow Pleasures. Meditation and Liberation in the *Śrāvakabhūmi*“, in: *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 16 (2012), 2, S. 1–38.

244 TVKBh 136.2: *vinīlakam vā vipūyakam* usw.

245 Ebd.: *yogācārālambanā[h]*.

Worin besteht demzufolge der eigentliche Sinn der „Betrachtung des Gräulichen“? – Die sachgemäße Praxis läuft darauf hinaus, die Desartikulation der äußeren Wirklichkeit als Desartikulation der Subjekt-Objekt-Struktur selbst wahrzunehmen. Die sich zersetzende Leiche steht nicht, wie ein negatives Symbol, für die Beständigkeit der geistigen Entität, sondern ist als Dekomposition der Struktur zu verstehen, in welcher objektive ontologische Konsistenz gedacht werden kann.

Die Wahrheit ist erreicht, wenn der Subjekt-Objekt-Dualismus restlos getilgt ist:

„Wenn das Wissen keinen Gegenstand mehr wahrnimmt, dann ist es in der Ausschließlichkeit der Anschauung festgelegt, in der es keine Objektivität gibt, da dort keine solche erfasst wird.“²⁴⁶

Das Erkenntnisvermögen, das mit der Übersteigerung der Objektivität assoziiert wird, wird an dieser Stelle einfachhin „Wissen“ (*jñāna*) genannt. Es kann hier bereits angemerkt werden, dass dieser Begriff auf rein terminologischer Ebene eine Überwindung des Dualismus andeutet: Es handelt sich nicht um ein *vijñāna*, d.h. ein unterscheidendes (*vi-*) Bewusstsein, sondern um ein ungeteiltes Wissen, das keine Distinktion mehr zwischen dem Objekt des Bewusstseins und dem Bewusstsein selbst enthält.

Die Versenkung des Geistes in seine ungeteilte Gegebenheit, in der Gestalt der *tathatā* bzw. *dharmatā*, stellt den Gipfelpunkt der idealistischen Theorie dar. Diese Versenkung darf jedoch nicht im Sinne des populär-mystischen Gemeinplatzes der Selbstversenkung eines transzendenten Bewusstseins missverstanden werden. Das „Wissen“, um das es in Vasubandhus Traktat geht, ist auf die Tatsache zu beziehen, dass es eigentlich kein hypostasiertes, als objektiver Geist existierendes Wissen geben kann. Es ist demnach ein Wissen um das Wissen, dass es eigentlich kein Wissen im üblichen Sinn gibt. Der idealistische Begriff des Wissens muss demnach im Lichte der Grundwahrheit interpretiert werden, dass es keine konstante Entität geben kann, und dass alle Existenz prinzipiell nur an einem verschwindenden Augenblick hängt. Es ist nun dieser Begriff dieses Wissens genauer in den Blick zu nehmen.

246 TVK 28: *yadā tv ālambanaṃ jñānaṃ naivopalabhate tadā | sthitaṃ vijñaptimātratve grāhyābhāve tadagrahāt.*

11. Der Geist als absolutes Wissen

Mit der Ebene des vollkommenen Selbstseins und der Resorption des Dualismus des Erfassens im einfachen Sosein des Denkens ist eine Bewusstseinsstufe erreicht, auf der die Kluft zwischen der philosophischen Theorie über die Wirklichkeit – als Metaphysik – und der Praxis, die zur Erreichung der Wahrheit dieser Theorie führt, sich schließt. Der Geist, der erkannt hat, dass die Welt der abhängigen Einzeldinge (d.h. des fremdbestimmten Selbstseins) ihre ganze Wirklichkeit – welche ja, wie dargelegt, jeder Form des Selbstseins ermangelt – in ihm hat, erkennt in sich selbst den Raum²⁴⁷ und den Grund der Gegebenheit dieser Welt. Er wird sich so selbst zum ruhigen (*ādiśānta*²⁴⁸) Inhalt seines Wissens (*jñāna*). Mit diesem Wissen, das als „absolut“ bezeichnet werden kann, insofern es in einem vollkommenen Sinn von aller Äußerlichkeit abgeschnitten ist, ist letztendlich der Zustand des ungebrochenen Geistes erreicht, der in seiner einfachen Gegebenheit die höchste Wahrheit erkennt:

„Ohne Gedanken, ohne Wahrnehmung ist der: dies ist das transzendente (lo-kottara) Wissen. Es ist die Umkehrung der Grundlage, da dadurch die zwei Unzulänglichkeiten²⁴⁹ aufgegeben werden. Es ist der makellose²⁵⁰ Grund²⁵¹, der un-

247 Sthiramati wendet den Vergleich des leeren Raumes an auf das vollkommene Selbstsein an: wie dieser ist sie überall sich selbst gleich und jedes Makels, wie auch jeder Veränderung rein (vgl. TVKBh 130.5ff.: *atha vākāśavat sarvatraikarasārthena vaimalyāvīkārārthena ca pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ paramārtha ucyate*). „Und auch: Das vollkommene Selbstsein wird auch ‚transzendent‘ genannt, da es, wie der leere Raum, überall nur ein einziges Wesen hat und weder Makel noch Veränderung aufweist.“). Dieser Vergleich kann auch mindestens bis zum 7. Kapitel des *Samdhinirmocanasūtras* zurückverfolgt werden (vgl. LAMOTTE: *Samdhinirmocanasūtra*, S. 194f.).

248 SdhN VII §1, rekonstruiertes Sanskrit ed. LAMOTTE: *Samdhinirmocanasūtra*, S. 67 n° 39.

249 Vgl. weiter unten S. 206. Bei Sthiramati liegt eine spezifische Definition der zwei Unzulänglichkeiten (*dauṣṭhulya*) vor, vgl. KRÄMER, J.: „Some remarks on Sthiramati and his putative authorship of the *Madhyāntavibhāṅgaṭīkā*, the **Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya* and the *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*“, in: *Buddhist Studies Review* 33 (2016), 1-2, S. 47-63, hier S. 58f. Es handelt sich um zwei Veranlagungen zur Störung der Erkenntnis. Diese Störung affiziert das enthaltende Denken und verursacht geistigen Dysfunktionen, die jeweils zu einer der zwei Verdunkelungen (durch Beeinträchtigungen, *kleśāvaraṇa*, und der Erkenntnisgegenstände, *jñeyāvaraṇa*) führen. Für die *Yogācārabhūmi* und die dort spezifisch gegebenen systematischen Kontexte übersetzt Schmithausen den Begriff als „corruption“, vgl. SCHMITHAUSEN: *Genesis*, passim.

250 Skt. *an-āsrava*, wortwörtlich: ohne Ausfluss, d.h. ohne Makel. Für *āsrava* s. EDGERTON: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, S. 111f.: „*evil influence, depravity, evil, sin, misery*. [...]“ und zu *anāsrava*: „*free from the depravities or from evil*“. Der Begriff *āsrava* ist mit *kleśa* gleichbedeutend; beide bezeichnen die Beeinträchtigung der Erkenntnis (vgl.

denkbare, gedeihliche, unerschütterliche. Es ist das wonnevolle Dasein²⁵² der Befreiung²⁵³. Es ist das [Dasein] des großen Weisen, das ‚wahrhaft‘ genannt wird.“²⁵⁴

DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 42f). Durch die *āsrava* „zerfließt“ die Aufmerksamkeit des Geistes im weltlichen Bereich. Die beiden Kategorien „mit Makel“ (*sāsrava*) und „ohne Makel“ (*anāsrava*) zählen zu den Grundkategorien, anhand derer die Dinge (*dharma*) im Abhidharma klassifiziert werden (vgl. ebd.). Dass *āsrava* und *kleśa* hier synonym sind, zeigt Sthiramatis Kommentar, TVKBh 142.2f.: *anāsravo dhātuḥ ity ucyate nirdauṣṭhulyatvāt*, „es wird gesagt: ‚makelloser Grund‘ da die Unzulänglichkeit abwesend ist“, wobei die Unzulänglichkeit auf die Verdunkelung durch die Beeinträchtigungen (*kleśāvaraṇa*) hinausweist.

- 251 Vgl. TVKBh 142.4: *hetvartho hy atra dhātuśabdah*, „Der Begriff *dhātu* bedeutet hier Grund.“ Es handelt sich insofern um einen Grund, als der Eintritt in das von Vasubandhu beschriebene Wissen zur Ablösung vom gemeinen Volk (*prthagjana*) und zum Eintritt in das höhere religiöse Dasein (*āryadharmā*, vgl. DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 74, 296 u. 298) begründet: TVKBh 142.3: *āryadharmahetutvād dhātuḥ*, „es ist ein Grund, da er die Ursache des edlen Daseins ist“.
- 252 „Dasein“ steht hier für *kāya*, „Körper“. HARRISON eröffnet seine Untersuchung zu diesem Begriff im Mahāyāna auf die Feststellung (HARRISON, P.: „Is the Dharma-kāya the real ‚phantom-body‘ of the Buddha?“ in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15 (1992), 1, S. 44–94, hier S. 44): „The Trikāya doctrine of Buddhism, i.e., the doctrine that the Buddha has three ‚bodies‘, is notorious for its complexities.“ Es kann hier aus Bündigkeitsgründen nur die Relevanz des Problems für den Vijñānavāda angerissen werden. Im Mahāyāna werden zwei Aspekte der Person des Buddhas unterschieden (vgl. hierzu NAGAO, G.: „On the theory of Buddha-body (Buddha-kāya)“, in: ders.: *Mādhyamika and Yogacāra. A Study of Mahāyāna Philosophies*, Albany: State University of New York Press, 1991, S. 103-122): ein sichtbarer und menschlicher und ein übersinnlicher bzw. übernatürlicher und ewiger. Diese Unterscheidung spiegelt sich in zwei Modellen wider, die dem Buddha verschiedene Körper attribuieren: 1) einen Formkörper (*rūpakāya*) und einen Gesetzeskörper (*dharmakāya*, vgl. ebd. S. 104); 2) einen Umwandlungskörper (*nirmāṇakāya*), einen Genusskörper (*sambhogakāya*) und wiederum einen Gesetzeskörper (*dharmakāya*, hier als „wahrhaftes Dasein“ übersetzt); vgl. für die Dreiteilung HARRISON: „Dharma-kāya“, S. 44). Für den vorliegenden Kontext ist besonders der *dharmakāya* (ebd.) wichtig: „As such the *dharmakāya* is often linked with various terms for reality, such as *dharmatā*, *dharmadhātu*, and so on, and has even been regarded as a kind of Buddhist absolute, or at least at one with it.“ An diesem Körper zeigt sich, dass es nicht um „Körper“ im ordinären physischen oder exklusiv personalen Sinn geht. Für das Verständnis der genannten Modelle muss deswegen eine komplexe Bedeutung für *kāya* angenommen werden, die eher eine Existenzweise, eine ontologische Stufe, oder, wie hier, ein „Dasein“ ausdrückt. Die wichtigsten Untersuchungen sind: MAK-RANSKY, J.: *Buddhahood Embodied. Sources of Controversy in India and Tibet*, New York: State University of New York Press, 1997; XING, G.: *The Concept of the Buddha. Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*, New York: RoutledgeCurzon, 2005; RADICH, M.: *The Somatics of Liberation. Ideas about Embodiment in Buddhism from its*

Paradoxerweise bestimmt sich der Geist im Modus des absoluten Wissens als gedankenlos, „ohne Gedanken“ (*acitt[a]*). Da es keinen endlichen, auf die Subjekt-Objekt-Distinktion zurückgehenden Inhalt mehr hat, konkretisiert es sich nicht mehr als dieser oder jener Bewusstseinsinhalt. Der Geist ist in diesem Zustand von allen Erkenntnisquellen (Wahrnehmung, usw.), die auf einen bestimmten Inhalt ausgerichtet sind, abgekoppelt.

Die „Umkehrung der Grundlage“ (*āśrayasya parāvṛtti* oder einfachhin *āśrayaparāvṛtti*) ist ein terminus technicus, der im *Vijñānavāda* eine fundamentale Rolle spielt.²⁵⁵ Der Begriff *āśraya* bedeutet so viel wie „Grund“ oder „Grundlage“ und bezeichnet, Sthiramati zufolge, das *ālayavijñāna*.²⁵⁶ Der Begriff *parāvṛtti* bezeichnet die Umkehr eines Prozesses oder einer Entwicklung. Sieht man von der spezifischen, kulturrelativen Konnotation des Wortes „Bekehrung“ (lat. *conversio*, wobei hier ein etymologischer Bezug zu *vertere*, Sanskrit *vṛt* hergestellt werden kann²⁵⁷) ab, könnte man das Gesamtgefüge *āśrayaparāvṛtti* durchaus in einem religiösen Sinn als solche „Bekehrung“ übersetzen. Diese Bekehrung bezeichnet das sprunghafte „Sichumkehren“²⁵⁸ des

Origins to the Fifth Century C.E., unveröff. Dissertation, Harvard University, 2007. Nennenswert ist insb. MAKRAŃSKYS Untersuchung zu den drei Körpern im Yogācāra (MAKRAŃSKY: *Buddhahood Embodied*, S. 39-83), die er mit der Beobachtung abschließt (S. 83): „In Yogācāra texts, it [sc. *dharmakāya*] involved the notion of the disappearance of the unreal (duality) with the appearance of the real (nonduality), the gradual purification of thusness (*tathataviśuddhi*) by entry into nonconceptual gnosis (*nirvikalpañāna*) through stages of meditative concentration.“ Dieser systematische Hintergrund ist auch im vorliegenden Vers zu sehen.

253 Zum „Dasein der Befreiung“ (*vimuktikāya*) in Verbindung mit der noch zu besprechenden *āśrayaparāvṛtti* vgl. DAVIDSON, R. M.: *Buddhist Systems of Transformation. Āśrayaparivṛtti/parāvṛtti among the Yogācāra*, unveröff. Dissertation, University of California, 1985, S. 383-400.

254 TVK 29f.: *acitto 'nupalambo 'sau jñānaṃ lokottaraṇ ca tat | āśrayasya parāvṛttir dvidhādauṣṭhulyahānitaḥ || sa evānāsravo dhātur acintyaḥ kuśalo dhruvaḥ | sukho vimuktikāyo 'sau dharmākhyo 'yaṃ mahāmuneḥ.*

255 Vgl. hierzu insbesondere die große Untersuchung von SAKUMA, H.: *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi* (Alt- und Neuindische Studien, Bd. 40), 2 Bde., Stuttgart: Steiner, 1990. Besonders zu beachten ist der erste Band, in dem Sakuma die *āśrayaparāvṛtti*-relativen Stellen in der *Yogācārabhūmi* synthetisiert. Auch: Davidson: *Buddhist Systems*.

256 Vgl. TVKBh 140.5: *āśrayo 'tra sarvabījakam ālayavijñānam*, „Die Grundlage ist hier das enthaltende Denken, das alle Entstehungsgründe enthält.“

257 MONIER-WILLIAMS: *Sanskrit-English Dictionary*, S. 1009, unter *vṛt*.

258 BÖHTLINGK: *Sanskrit-Wörterbuch*, Bd. 4, Kol. 507. Die Idee einer abrupten Umkehrbekehrung, durch die sich die grundlegenden Tendenzen des Geistes in ihr Gegenteil ver-

Geistes, durch das er sich vom Boden seines alltäglichen Funktionsmodus, mit dessen dual-illusorischen Implikationen, abstößt und zur transzendenten Aktivität erhebt.

Die Frage stellt sich nun, in welcher Hinsicht der Geist sich verändert, wenn er durch die Umkehr der Grundlage „konvertiert“ wird. Gegenstand der Umkehr ist, wie bereits erwähnt, das enthaltende Denken. Sthiramati beschreibt, wie dieses Denken durch die Umkehr affiziert wird:

„Dessen Umkehr ist die Umkehr, die sich, wenn die Rückbildung des in der Unzulänglichkeit, der Reifung und den zweierlei Eindrücken Bestehenden erfolgt ist, in der Funktionalität, dem wahrhaften Wesen und dem nicht-dualistischen Wissen verwirklicht.“²⁵⁹

Hier wird die Umkehr einer Rückbildung (*nivṛtti*²⁶⁰) gleichgesetzt, die sich auf drei Ebenen entfaltet:

kehren, wurde auch schon in der abendländischen Philosophie geäußert. Beim griechischen Kirchenvater Synesios von Kyrene wird die religiöse Bekehrung des Geistes ebenfalls als sprungartige Umkehrung beschrieben (3. *Hymne*): „Glücklich, wer vor dem gefräßigen Bellen / der Masse des Weltlichen flieht und, / von der Erde mit einem sanften Sprung / sich erhebend, seine Schritte zu Gott hinkehret.“ (ed. LACOMBRADÉ, Chr.: *Hymnes*, Paris: Les Belles Lettres, 2003, S. 104.108–111: *Μάκαρ ὅστις βορὸν ὕλας / προφυγὼν ὕλαγμα, καὶ γὰρ / ἀναδύς ἄλματι κούφω / ἔχρος ἐς θεὸν τιταίνει.*) Darüber hinaus kann auch Friedrich Heinrich Jacobis berühmter Ausdruck „salto mortale“ als Formulierung derselben Bewegung verstanden werden: „Ich helfe mir durch einen *salto mortale* aus der Sache [...]“ (JACOBI, F. H.: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau: Gottlob Löwe, 1789, S. 27.) In seinem an Lessing gerichteten Brief schlägt Jacobi vor, von der traditionellen, begriffsbasierten und nach abstrakter Objektivität trachtenden philosophischen Methode abzulassen und durch eine Art willige Annahme der Erfahrungsstatsachen zu ersetzen. Diese Ablehnung von abstrakter Objektivität kann in die Nähe der buddhistischen Akzeptanz der Unergründlichkeit der Gegebenheit der endlichen Welt gerückt werden.

259 TVKBh 140.5ff.: *tasya parāvṛttir yā dauṣṭhulyavipākadvayavāsanābhāvena nivṛttau satyām karmaṇyatādharma-kāyādvayajñānabhāvena parāvṛtīḥ.*

260 Im Sinne einer Aufhebung, vgl. HAYASHIMA, S.: „*Ālayavijñāna in the Prajñāpāramitopadeśā*“, in: *印度學佛教學研究 (Journal of Indian and Buddhist Studies)* 65 (2017), 3, S. 1243–1249, hier 1246: „We find that in the *TrBh*, the removal of negative elements is represented as *nivṛtti*, on the other hand, the obtaining of positive elements is represented as *parāvṛtti*.“ Auch: SAKUMA, H.: „Was there really only one commentator named Sthiramati?“, in: *Studies in Philosophy* 45 (2020), S. 39–61, hier S. 52: „As is the case in the Sanskrit text of the *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, one can detect a verbal nuance in the noun *āśraya-parāvṛtti* as used in Sthiramati’s commentary on the *Triṃśikā*. Negative elements are to be excluded (*nivṛtti*), while *parāvṛtti* is used in connection with positive

1) Sie betrifft zuerst die „Unzulänglichkeit“ (*dauṣṭhulya*). Diese besteht in einer intellektuellen Dysfunktionalität (*akarmanyatā*)²⁶¹, die das enthaltende Denken affiziert. In der Psychologie der Vijñānavāda-Schule kann der Geist eine gewisse „Funktionalität“ (*karmanyatā*) aufweisen, wenn er in den ihm zugewiesenen Tätigkeitsbereichen eine optimale Tauglichkeit an den Tag legt:

„Geistige Funktionalität: Wenn ein Gedanke, der mit rechter Aufmerksamkeit verbunden ist und infolgedessen, dass er sich mit einem durch Freudigkeit und Leichtigkeit geprägten geistigen Element verbindet, sich ungehindert auf einen Erkenntnisgegenstand bezieht, nennt man dies ‚geistige Funktionalität‘.“²⁶²

Der Mangel an dieser Funktionalität konstituiert einen Entstehungsgrund (*bīja*)²⁶³ für die zwei „Verdunkelungen“ (*āvaraṇa*)²⁶⁴: einerseits die „Verdunkelung durch die Beeinträchtigungen“ (*kleśāvaraṇa*; die *kleśa* sind: „Leiden-schaft, Hass, Unwissen, sowie Stolz, Ansicht, Zweifel“²⁶⁵), die die Dinge in

elements, and in this case it must be taken in the sense of the ‚acquisition‘ of positive elements.“

261 Die Unzulänglichkeit ist (TVKBh 140.11): *āśrayasyākarmanyatā*, „Dysfunktionalität der Grundlage“ (=des enthaltenden Denkens).

262 TVKBh 80.1-4: *cittakarmanyatā samyañmanasikārasaṃprayuktasya cittasyāhlādalāghavanimittam yac caitasikaṃ dharmāntaram yadyogāc cittam avyāhatam ālambane pravartate 'tas tac cittakarmanyatety ucyate*.

263 TVKBh 140.11: *tat punaḥ kleśajñeyāvaraṇayor bījam*, „Das wiederum ist der Entstehungsgrund der Verdunkelung durch Beeinträchtigungen und der Erkenntnisgegenstände.“

264 TVKBh 140.10: *dvidheti kleśāvaraṇadauṣṭhulyaṃ jñeyāvaraṇadauṣṭhulyaṃ ca*. „Sie ist ‚zweifach‘: die Unzulänglichkeit, die aus der Verdunkelung durch Beeinträchtigungen herrührt, und die Unzulänglichkeit, die die Erkenntnisgegenstände verdunkelt.“ Vgl. DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 258f. Für die zwei Verdunkelungen vgl. insb. die Arbeiten von MULLER, Ch.: „The Yogācāra two hindrances“; ders.: „Explanation of the essence of the two hindrances through ten canonical texts“, in: KIM, H.-S. et al. (Hrsg.): *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, Seoul: Jimoondang, 2007, S. 191–213; ders.: „The Contribution of the Yogācārabhūmi to the Development of the System of the Two Hindrances“, in: KRAGH, U. T. (Hrsg.): *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and its Adaptation in India, East Asia, and Tibet* (Harvard Oriental Series, Bd. 75), Cambridge et al.: Harvard University Press, 2013, S. 1192-1211; ders.: „A pivotal text for the definition of the two hindrances in East Asia. Huiyuan's ‚Erzhang Yi‘ chapter“, in: LIN, Ch.-K & RADICH, M. (Hrsg.): *A Distant Mirror. Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism* (Hamburg Buddhist Studies, Bd. 3), Hamburg: Hamburg University Press, 2014, S. 217–270.

265 TVK 11f.: *kleśā rāgapratighamūḍhayaḥ || mānadṛgvicikitsāś ca*.

einem affektiv gefärbten Licht erscheinen lassen; andererseits die „Verdunkelung der Erkenntnisgegenstände“ (*jñeyāvaraṇa*), die die Erscheinung der Objekte betrifft und so eine wirklichkeitsgetreue Erkenntnis verhindern. Diese Verdunkelungen konstituieren nicht nur geistige Störfaktoren, sondern stehen, wie die geistige Funktionalität, im Vordergrund des Prozesses der Erlösung und der Erschwerung desselben. Dies bedeutet mithin, dass sie sich unmittelbar auf die Vertiefung des Individuums in der leidvollen Existenz und auf die Wiedergeburt auswirken.²⁶⁶

2) Mit dieser Aufhebung der Untauglichkeit hängt die Aufhebung der Reifungsfunktion (*vipāka*) des enthaltenden Denkens zusammen. In der Umkehr der Grundlage kommt es dazu, dass das enthaltende Denken nicht mehr als Speicher- und Reifungsgrundlage für die Entstehungsgründe (*bīja*) dient, sondern durch das wahrhafte Dasein (*dharmakāya*) ersetzt wird.²⁶⁷

3) Die Beeinträchtigungen hinterlassen im Geist residuale Eindrücke (*vāsanā*²⁶⁸), die sich wiederum auf das geistige Leben negativ auswirken. Durch die Entwurzelung der Unzulänglichkeit und der parallelen Beseitigung der Verdunkelung gibt es für diese Eindrücke aber keine Grundlage mehr: sie werden durch die Umkehr ebenfalls getilgt.

Mit dieser dreifachen Rückbildung ist dann eine neue geistige Form erreicht, die von allen Entstehungsgründen, Beeinträchtigungen und Residuen frei ist und sich stattdessen als funktional, wahrhaft und nicht-dual (*advayajñāna*) bestimmt. Auf die Struktur der drei Modifikationen des Geistes übertragen, bedeutet dies, dass die Reflexion und die sinnliche Anschauung aufgehoben sind und dass die Grundform des Geistes – das enthaltende Denken – diejenige ru-

266 MULLER: „Yogācāra two hindrances“, S. 207: „Generally speaking, they are karmic – viz., in addition to being the direct causes and manifestations of suffering, they enmesh sentient beings in perpetual rebirth, and thus, by definition, obstruct the attainment of liberation.“

267 DAVIDSON: *Buddhist Systems*, S. 218: „He [sc. Sthiramati] maintains that there is a replacement (*parāvṛtti*) of the underlying consciousness with the supreme gnosis. When there is the cessation (*nivṛtti*) of the conditions of the traces developed through the two kinds of hindrance, then there is the replacement with the conditions of nondual gnosis, the *dharmakāya*. and suppleteness (*karmaṇvatā*).“ Die „supreme gnosis“ ist das transzendente Wissen (*lokottarajñāna*). Vgl. für diese Umwandlung der Funktion auch die bündigen Ausführungen Ratnākaraśāntis, eines späteren Autors, in der Synthese von NAKAMURA: *Das Wesen des Buddha-Erwachens*, S. 174–177, insb. S. 175.

268 Vgl. die Definition bei DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 357: „For both traditions [sc. Theravāda und Sarvāstivāda], *vāsanā* constitutes the subtle traces that are left behind even after the defilements have been abandoned. Whereas a defilement is voluntary and kammically retributive, *vāsanā* is conceived of as being involuntary influences of past habits, morally neutral and non-retributive.“

hige und einheitliche Form angenommen hat, die durch die Wassermetapher in TVK 15 in Aussicht gestellt worden war, erreicht hat. Was zurückbleibt, ist der Geist in seiner unbewegten und nicht-modifizierten Gegebenheit.

Vasubandhu greift, zur Beschreibung dieser finalen Form des Geistes im letzten der *Dreißig Verse*, auf eine theologisch anmutende Ausdrucksweise zurück. Der Geist ist, nach dem Vollzug der Umkehrung der Grundlage, „makellos“ (*anāsrava*), da die Verdunkelung durch die Beeinträchtigungen beseitigt ist. Paradoxerweise ist er sich auf dieser Ebene des absoluten Wissens auch nicht mehr selbst als Geist zugänglich. Er kann sich, ohne in die Subjekt-Objekt-Struktur zurückzufallen, nicht auf seine eigene Wesenskonstitution beziehen. Er verinnerlicht sein „Sosein“ ohne Bewusstseinsakt, so dass Vasubandhu ihn auch als „undenkbar“ bezeichnen und ihn außerhalb der Reichweite jeder möglichen Veränderung und jedes Affekts, die einen solchen Bewusstseinsakt begleiten könnten, situieren kann („unerschütterlich“).²⁶⁹

Die Bedeutung der beiden zuletzt angeführten Begriffe des „Daseins der Befreiung“ (*vimuktikāya*[a]) und des „Daseins der Wahrheit“ (*dharmākhy[āh kāya]=dharmakāya*) ist vor dem Hintergrund der Rangordnung in der buddhistischen Anhängerschaft und der Hierarchie der mit dieser Ordnung verbundenen Erkenntnisstände zu erschließen.²⁷⁰ Der klassische Text für den Unterschied zwischen den beiden Daseinsformen ist *Samḍhinirmocanasūtra* X.²⁷¹

In Beziehung auf die Anhängerschaft korrespondieren den beiden Formen des „Daseins“ (*kāya*) zwei Stufen der Initiierung in die buddhistische Lehre, nach welchen der Initiierte entweder ein „Hörer“ (*śrāvaka*) oder ein „Erleuchtungswesen“ (Bodhisattva²⁷²) sein kann. Das „Dasein der Befreiung“ ist insofern mit dem „Hörer“ verbunden, als dieser zwar zu einer gewissen personalen Reinheit gelangt ist, diese Reinheit aber nur im besonderen Hinblick auf seine eigene Erlösung besitzt. Die Identität mit dem, was das Wesen des Buddhas ausmacht,

269 Vgl. DAVIDSON: *Buddhist Systems*, S. 218.

270 Vgl. für die Distinktion: BRUNNHÖLZL, K.: *Mining for Wisdom within Delusion. Maitreya's Distinction between Phenomena and the Nature of Phenomena and Its Indian and Tibetan Commentaries*, Boston et al.: Snow Lion, 2012, S. 362 und Fußnote 144. BRUNNHÖLZL beruft sich auf das *Samḍhinirmocanasūtra* und Sthiramati. Weiterhin auch: BAYER, A.: „Emptiness and liberation in the Pure Land. A Reconsideration of the Views of Aśaṅga and Wonhyo“, in: *The Eastern Buddhist* 46 (2015), 1, S. 79–138, hier S. 91ff.

271 Eine umfangreiche und detaillierte Darstellung der Unterscheidung in Bezug auf SdhN X findet sich im entsprechenden Kapitel bei DAVIDSON: *Buddhist Systems*, S. 383–400. Die Umkehr der Grundlage wird mit demselben Textbezug auch besprochen bei RADICH: *Somatics of Liberation*, S. 1153–1159 u. 1254–1263.

272 Das Wort Bodhisattva ist, wie das Wort Arhat, in den westlichen Sprachen geläufig geworden, deswegen wird es hier recte wiedergegeben.

ist erst auf der Ebene des „wahrhaften Daseins“ erreichbar, welches Erreichen den Bodhisattva definiert und dessen besondere Erleuchtungsebene bezeichnet.²⁷³ Im *Samḍhinirmocanasūtra* findet sich dasselbe Schema mit drei Gliedern wieder, wobei die personale Reinheit hier nicht nur den Hörer, sondern auch den „privat Erleuchteten“ (*pratyekabuddha*²⁷⁴) betrifft:

„[...] what distinguishes the Buddhas from the Śrāvakas and Pratyekabuddhas is arguably their salvific work for other beings, that is, what they do ‚for the sake of others‘. Thus, it may make good sense to understand here that vimuktikāya refers to a shared innate enlightenment, while dharmakāya refers in some sense to the unique activity of the Buddhas in teaching and saving sentient beings.“²⁷⁵

Die Unterscheidung erlaubt es, eine strukturelle Parallele auf den drei Ebenen der Unzulänglichkeit (*dauṣṭhulya*), der Verdunkelung (*āvaraṇa*) und der Hörer-Bodhisattva-Distinktion aufzustellen. Die beiden Unzulänglichkeiten gehen jeweils zurück auf die Verdunkelung durch die Beeinträchtigungen und die Verdunkelung der Erkenntnisgegenstände.²⁷⁶ Vasubandhu identifiziert zwei Etappen in der Aufhebung dieser zwei Unzulänglichkeiten, die jeweils vom Hörer und vom Bodhisattva verwirklicht werden:

„Die Umkehrung der Grundlage ergibt sich daraus, dass die Unzulänglichkeit, die den śrāvaka betreffen kann, überwunden wird; und dies wird ‚Dasein der Befreiung‘ genannt. Sie ergibt sich weiterhin daraus, dass die Unzulänglichkeit, die den Bodhisattva betreffen kann, überwunden wird, was hierdurch ausgedrückt wird: ‚Es ist das [Dasein] des großen Weisen, das ‚wahrhaft‘ genannt wird.“²⁷⁷

273 Vgl. DAYAL, H.: *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi et al.: Motilal Banarsidass, 1932, S. 10: „A bodhisattva aims at the acquisition of *bodhi* and *buddha-jñāna* (Buddha-knowledge), while a *śrāvaka* and a *pratyeka-buddha* are content with the *nirvaṇā* [sic] that is attained by the destruction of the *āśravas*.“ Es ist unbedingt zu beachten, dass diese vereinfachte Darstellung nicht der komplexen historischen Problemlage gerecht wird, bzw. dass Dayals Untersuchung insgesamt veraltet ist. Die Formulierung ist hier aufgrund ihrer Prägnanz genannt.

274 DHAMMAJOTI: *Sarvāstivāda Abhidharma*, S. 536: „Privately Enligned One. He practises by himself without a teacher, and becomes enlightened.“

275 RADICH: *Somatics of Liberation*, S. 1255.

276 TVKBh 140.10: *dvidheti kleśāvaraṇadauṣṭhulyaṃ jñeyāvaraṇadauṣṭhulyaṅ ca*, „zweifach“ wird gesagt in Bezug auf die Verdunkelung durch die Beeinträchtigungen und die Verdunkelung der Erkenntnisgegenstände“.

277 TVKBh 140.12-15: *sā punar āśrayaparāvṛttiḥ śrāvakādigatadauṣṭhulyahānitaś ca prāpyate yad āha vimuktikāya iti | bodhisattvagatadauṣṭhulyahānitaś ca prāpyate yad āha dharmākhyo 'yaṃ mahāmuner iti*.

Die Hörer gelangen durch die Beseitigung der Verdunkelung durch die Beeinträchtigungen zum „Dasein der Befreiung“, insofern sie in dem von ihnen erreichten Erkenntniszustand von den Beschränkungen, die aus den leidenschaftlichen Verhaftungen des Geistes usw. resultieren, frei sind. Die Bodhisattvas wiederum gelangen durch die Beseitigung der erkenntnismäßigen Beeinträchtigungen zum „wahrhaften Dasein“, d.h. ihre vollkommene Erkenntnis lässt keinen Niederschlag irgendeiner der zwei Verdunkelungen mehr zu. In diesem Zustand ist jede Unzulänglichkeit beseitigt und die geistige Funktionalität übt sich in unbeeinträchtigter Intensität und in vollkommener Übereinstimmung mit der Wahrheit aus.²⁷⁸

Es besteht, für die Erreichung dieser Ebene, eine enge Bindung an die Meditation bzw. Verinnerlichung (*bhāvanā*), die in der Vijñānavāda-Schule insgesamt eine herausragende Stellung einnimmt. Ein Beispiel für die Bewertung dieser eminenten Stellung lässt sich in Sthiramatis Kommentar, wie auch in Vinītadevas Sub-Kommentar *Triṃśikāṭikā* ersehen, in welchen die Meditation als Vervollkommnungselement in der Entwicklung des Bodhisattvas genannt wird²⁷⁹. Sthiramati sagt, der Buddha selbst habe sich „durch die Meditation der *bhūmi* und *pāramitā*“²⁸⁰ vervollkommen. Die *bhūmi* oder „Ebenen“ sind bestimmte Entwicklungsabschnitte im Prozess der Bodhisattva-Werdung²⁸¹, die *pāramitā* oder „höchsten Werte“ sind Tugenden²⁸², die für diesen Prozess die Grundnormen des Lebens bilden. Lamotte übersetzt *bhāvanā* im *Samḍhinirmocanasūtra* als „bonne pratique“²⁸³, so dass hier eher eine Meditation im Sinne einer Verinnerlichung und Verwirklichung anzusetzen ist und nicht bloß eine intellektuelle Übung.

Mit der Umkehrung der Grundlage in der Gestalt des *dharmakāya* und der Erlangung des „absoluten Wissens“ ist die finale Erkenntnis (*bodhi*, die Erleuchtung bzw. das Erwachen) erreicht. Die durch diese Umkehr erreichte Ebene ist dadurch charakterisiert, dass in ihr der epistemologische Dualismus (*grāhadvaya*) vollständig in die Einheit des Geistes zurückgenommen ist und dass so nur noch die vollkommene Form des Selbstseins (*pariṇiṣpannasvabhāva*) in der Gestalt des einfachen geistigen Soseins (*tathatā*) besteht. Auf dieser Ebene des

278 Zur Beziehung zwischen den beiden *āvaraṇa* und den *śrāvaka*, *pratyekabuddha* und Bodhisattva in der *Bodhisattvabhūmi* vgl. NAKAMURA: *Das Wesen des Buddha-Erwachens*, S. 86f.

279 TVKBh 142.11; JAINI, P. S.: „The Sanskrit fragments of Vinītadeva’s ‚Triṃśikāṭikā‘“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985), 3, S. 470-492, hier S. 492.

280 TVKBh 142.11: *bhūmipāramitābhāvanayā*.

281 Vgl. SdhN IX §5, ed. LAMOTTE S. 238ff.

282 Vgl. SdhN IX §9-27, ed. LAMOTTE S. 243-53.

283 SdhN X §1, ed. LAMOTTE S. 257.

„transzendenten Wissens“ (nach Vasubandhus Ausdruck in TVK 29, *jñānaṃ lokottaram*) ist die Endlichkeit überwunden und die Implikation des Geistes in sie dadurch, dass er seine einfache Gegebenheit als das Wesen der Dinge erkennt, aufgehoben. Im absoluten, von seinem Gegenstand – dem wahrhaften Dasein – nicht mehr unterschiedenen Wissen ist demnach nichts anderes mehr gegeben als der Geist in seiner reinen, von den Entstehungsgründen, den residualen Eindrücken, den Beeinträchtigungen, den Modifikationen usw. freien Gestalt.

Mit dieser Ebene ist nicht nur der systematische Abschluss von Vasubandhus Theorie erreicht, sondern auch die in den Kategorien des Vijñānavāda formulierte Antwort auf die Ausgangsfrage des vorliegenden Teils der Untersuchung. Der systematische Abschluss besteht in der Aufdeckung der wahren und wesentlich ruhigen Gestalt des Denkens: Diese ist das „Sosein“ (*tathatā*), die einfache, unmodifizierte Gegebenheit des Geistes, die mit dem Wesen des Buddhas identisch ist und in welcher die Spaltung, die das Denken ab der Ebene des enthaltenden Denkens betroffen hat, aufgehoben ist. Damit ist wiederum die Frage des vorliegenden Teils der Untersuchung beantwortet, weil dieses Sosein auch die ultimative Zusammenführung von Sein und Nichtsein, die als Analoga von endlichem Sein und Leere interpretiert worden sind, darstellt. In der finalen Form des Geistes klaffen Sein und Nichtsein nicht mehr auseinander. Durch die Verinnerlichung des „höchsten Mangels an Selbstsein“ ist jeder Anschein von endlicher Bestimmtheit getilgt und auch jede Gefahr des einfachen Nichtseins ausgeschlossen. Im Sosein fallen beide Extreme als in einer Mitte zusammen, die nicht mehr durch ein Spannungsverhältnis, sondern nur noch durch die ruhige Selbstgleichheit der Gegebenheit des Geistes durchwaltet ist.

12. Vasubandhus System, eine idealistische Geistmetaphysik?

Synthese des Systems und Freilegung der Grundprinzipien

In der auf den vorhergehenden Seiten versuchten Rekonstruktion des in den *Dreißig Versen* entfalteten idealistischen Systems ist intendiert worden, Vasubandhus Lehre insbesondere in ihrem Anschluss an die Doktrin der Leere nachzuvollziehen. In der Analyse von Nāgārjunas Lehre war die Frage zutage getreten, wie der absolute Charakter der Leere mit dem Bestehen der endlichen Dinge vereinbart werden kann, bzw. wie die Ebene der weltlich-konventionellen Wahrheit mit derjenigen der höchsten Wahrheit in Übereinstimmung gebracht werden kann. Vasubandhus Idealismus sollte als Antwort auf dieses Problem verstanden werden.

Vasubandhus System gründet in der Behauptung, dass alle Bestimmtheit auf eine Modifikation des Geistes zurückgeführt werden kann. Diese Modifikation nimmt eine von drei Grundgestalten an: entweder tritt sie als Moment des Strömens der Entstehungsgründe und Eindrücke im enthaltenden Denken auf, oder als die Selbstinterpretation dieses Denkens als subjektive Entität, d.h. als Reflexion, oder als sinnliche Anschauung, d.h. als die sinnliche Erscheinung einer äußeren Welt. Vasubandhu zufolge sind diese drei Modifikationen auf die Grundform des Geistes zurückzuführen, der durch diese Modifikationen als etwas Anderes erscheint als das, was er wirklich ist.

Der Grundirrtum, der dieser Andersheit und Verstellung zugrunde liegt, ist derjenige des „Subjekt-Objekt-Dualismus“ (*grāhadvaya*), d.h. der Annahme, dass das Denken einerseits und der Gegenstand andererseits als selbstständige Entitäten existieren. Solange dieser Dualismus besteht, kann die Bewegung der auf ihm aufbauenden „Entstehungsgründe“ (*bīja*) nicht zum Stillstand kommen.

Mit dieser dreifachen Modifikation gehen drei Weisen einher, wie das Wesen der Dinge erscheinen kann. Die Dinge können, unter der Annahme des Subjekt-Objekt-Dualismus, als einfache Wahrnehmungsgegenstände erscheinen; sie können auch, in ihrer Beziehung auf ihren intramentalen Ursprung und den sie dort bestimmenden Faktoren, als fremdbestimmte Gebilde erscheinen; weiterhin kann ihr Wesen sich aber auch in dieser Fremdbestimmung vollständig auflösen, so dass nur noch die einfache Gegebenheit des Geistes in seinem „Sosein“ (*tathatā*) erscheint. Dies ist die einzige adäquate und wahrheitsgemäße Erscheinungsform der Dinge.

Auf dieser Ebene bindet Vasubandhu, wie nachgezeichnet wurde, die Doktrin der Leere in seinen Idealismus ein. Die Leere, die sich bei Nāgārjuna synonymisch zur Unmöglichkeit jedes Selbstseins verhält, erscheint bei Vasubandhu in der Gestalt drei verschiedener Weisen, wie die Dinge des Selbstseins erman- geln können. Die höchste dieser Gestalten ist der „transzendente Mangel an Selbstsein“ (*paramārthaniḥsvabhāva*). Auf der Ebene dieser Gestalt, die struktu- rell gesehen dem vollkommenen Selbstsein und dem Sosein entspricht, ist jede Spur der objektiven Bestimmtheit getilgt. Von den Dingen erscheint nur noch ihre im reinen Wissen aufgelöste Form der Unbestimmtheit (ihr *dharmanairātmya*, „Wesenlosigkeit der Dinge“²⁸⁴). Auf dieser Ebene herrscht

284 Die Wesenlosigkeit der Dinge und Personen (*pudgala-* u. *dharmanairātmya*, die Eigen- schaft, keine eigenständige Bestimmung aufzuweisen) bildet einen für den Mahāyāna ty- pischen Topos, vgl. NGUYEN, C. T.: *Sthiramati's Interpretation of Buddhology and Sote- riology*, unveröff. Dissertation, Harvard University, 1990, S. 94: „The deconstruction of the constructed imagined reality is an integral transformation because it involves the to- tality of human existence. According to the Mahāyānists in general and the Yogācāras in particular, the accomplishment of this transformation or deconstruction is characterized

einerseits, innerhalb von Vasubandhus System, die größte Nähe zur Doktrin der Lehre; andererseits bildet die Unterscheidung der drei Formen des Mangels an Selbstseins auch als der Scheidepunkt beider Schulen.

Am Ende dieser Rekonstruktion steht der reine Geist im Modus des transzendenten, absoluten Wissens und in der Identität mit dem Sosein als dem wahrhaften Dasein. Es ist mit diesem Geistbegriff eine Ebene erreicht, auf welcher es kein Inneres und Äußeres, keine Endlichkeit und Leere, keine Bestimmtheit und keine Gegensätzlichkeit mehr gibt.

Vasubandhus Lehre und der darin zur Darstellung gebrachte buddhistische Idealismus können mit dem Erreichen dieser Ebene insofern als abgeschlossen gelten, als sie auf ihr den höchsten Grad an systematischer Kohärenz, Rationalität und Nachvollziehbarkeit erreichen. Es liegt damit etwas vor, das als philosophisches Gesamtkonstrukt angesehen werden kann.

Jedoch ist mit dieser systeminternen Bewertung noch nichts über die Interpretation dieses Konstrukts als solchen gesagt. Welchem philosophischen Bereich gehört das Konstrukt an? Wobei handelt es sich beim buddhistischen Idealismus: um eine Erkenntnistheorie, oder um eine Kritik der realistischen Sarvāstivāda-Interpretation des Abhidharma, mit deren Behauptung der Existenz von Dingen in einer Außenwelt? Oder um einen subjektiv-idealistischen Skeptizismus, der die Erkenntnis in ihre Schranken weisen soll?

Zur Veranschaulichung der Frage sowie der Breite des Spektrums, in dem sich die bisherigen Lösungsversuche bewegt haben, sollen hier zwei repräsentative Beispiele solcher Versuche genannt, sowie, im Anschluss daran, eine neue Antwort skizziert werden.

Dan Lusthaus' Monografie *Buddhist Phenomenology*²⁸⁵ stellt eines der wichtigsten Ergebnisse der philosophischen (d.h. nicht philologischen oder historischen) Yogācāra-Forschung im 21. Jahrhundert dar.²⁸⁶ Diese Wichtigkeit erwächst nicht nur aus der Fülle an Material, die Lusthaus aufgearbeitet hat, sondern auch aus dem Umstand, dass seine von ihm selbst als „phänomenologisch“ angesehen Position einer allgemeinen Tendenz in der englischsprachigen Forschung entspricht.

as the realization of the two kinds of unreality: the unreality of persons (*pudgalanairātmya*) and the unreality of phenomena (*dharmanairātmya*).“ Ruegg (Ruegg: „four positions“, S. 11) spricht für *dharmanairātmya* von „non-substantiality of all factors“.

285 LUSTHAUS, D.: *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, London et al.: RoutledgeCurzon, 2002.

286 LUSTHAUS' Untersuchung ist nicht ohne Kritik geblieben. Schmithausen und Mayer haben philologische Mängel im Umgang mit den Quellen festgestellt: SCHMITHAUSEN: *External World* u. MAYER: Rezension zu *Buddhist Phenomenology*, passim.

Lusthaus nimmt, was die Frage der Gesamtbewertung von Vasubandhus Philosophie betrifft, und in Abhebung von dem, was er als die frühere Yogācāra-Forschung identifiziert, eine Position ein, die sich, ihren Grundthesen nach, als „antimetaphysisch“ charakterisieren lässt. Im Folgenden sollen einige Textbeispiele aus der genannten Monografie angeführt werden, die es erlauben, diese Position näher zu definieren.

Über die frühere Forschung schreibt Lusthaus: „For previous generations of scholars what was usually meant when Yogācāra was labeled idealism was that it paralleled the metaphysical idealism of the Bradleyan or Vedāntic kind.“²⁸⁷ Unter diesem „metaphysical idealism“ versteht Lusthaus die Annahme: „The mind or some supermental, non-material entity or force *creates* all that exists. This is *metaphysical idealism*.“²⁸⁸

Im Hinblick auf seine eigene Interpretation des Yogācāra schreibt Lusthaus dann:

„As the present work intends to argue, these idealistic positions are thoroughly inappropriate for Yogācāra. Rather than claiming that a cosmic mind creates the universe, they assert, on the contrary, that one only comes to see things as they actually become by ‚abandoning‘ or destroying (vyāvṛti [sic]) the mind.“²⁸⁹

Es sind hier zwei terminologische Betrachtungen anzustellen. Erstens ist der von Vasubandhu übernommene Sanskritterminus *vyāvṛti* mit Buescher²⁹⁰ als *vyāvṛtti* zu korrigieren. Zweitens ist dann festzustellen, dass Lusthaus einerseits zugibt,²⁹¹ der Terminus *vyāvṛti* sei in der Forschung stark umstritten, dann aber andererseits als einzige Quelle dafür die Lexikoneinträge aus Monier-Williams anführt und feststellt, es gebe unter diesen Einträgen keinen, der es erlauben würde, „to construe the *vyāvṛti* of consciousness as either a valorization or reifi-

287 LUSTHAUS: *Buddhist Phenomenology*§, S. 4.

288 Ebd., S. 5. Es ist anzumerken, dass Lusthaus mit dieser Definition des metaphysischen Idealismus schon eine sehr enge Fokussierung auf einen Monotheismus mit einem Schöpfungsbegriff wählt, obgleich er vor dieser Festlegung behauptet hat: „Thus ‚idealism‘ includes the full spectrum of philosophical and religious positions distinguishable from materialism, including virtually everything from Deism, Theism, Monotheism, Pantheism, etc., through Monism, Pluralism, Transcendental Idealism, Critical Realism, Rationalism, Vitalism., etc.“ Es ist aus dem Text nicht zu ersehen, woher diese Festlegung kommt, bzw. warum die Kritik an dieser Form des Idealismus auch alle anderen Idealismen diskreditieren soll.

289 Ebd.

290 TVKBh 60.20.

291 LUSTHAUS: *Buddhist Phenomenology*, S. 9 n° 3.

cation of consciousness or mind²⁹², so dass er sich dann einfachhin auf die Seite der These stellt, *vyāvṛt(t)i* bedeute Vernichtung. Die Situation ist jedoch weitaus komplexer, als es Lusthaus hier errahnen lässt. Erstens wurde von Schmithausen eine Synonymie dieses Terminus mit *parāvṛtti*²⁹³ suggeriert, d.h. es ist anzunehmen, dass es hier um eine Verwandlung des enthaltenden Denkens geht. Zweitens handelt es sich bei beiden Termini um Begriffe, die im Kontext ihrer jeweiligen historischen Entwicklungsphase betrachtet werden müssen. Schmithausen hat beobachtet, dass im Abschnitt der *Pañcavijñānakāya-samprayuktābhūmi* (einem Kapitel des Hauptteils der *Yogācārabhūmi*), den er „Nivṛtti Portion“ nennt, ganz klar die Idee einer Aufhebung des enthaltenden Denkens vorliegt.²⁹⁴ Schmithausen legt selbst nahe, dass dies auch in das TVK projiziert werden kann.²⁹⁵ Über diese Nuancen, die sich aus der systematischen Position der beiden Begriffe im jeweiligen Kontexten ergeben, sagt Lusthaus nichts. Daran ist dann drittens die systematische Tatsache anzuschließen, dass im TVK die Umkehr der Grundlage, auch wenn sie als Auslöschung des enthaltenden Denkens verstanden wird, nicht einfachhin auf eine Abwesenheit jeder Geistform hinausläuft, sondern dass das transzendente Wissen (*lokottarajñāna*) mit dem wahrhaften Dasein (*dharmakāya*) an seine Stelle tritt. Es gibt also eine „Erlangung einer Grundlage“ (*āśrayasya anyathāpti*²⁹⁶), wie Asaṅga es formuliert, und damit etwas, das an die Stelle des enthaltenden Denkens tritt, bzw. etwas, in das sich das enthaltende Denken umkehrt. Viertens können andere Texte, wie z.B. eine Passage im *Samdhinirmocanasūtra*, in der vom Kontinuum der Dinge auf der Ebene des vollkommenen Selbstseins gesagt wird, es sei „ohne Untergehen“ (*aniruddha*²⁹⁷), so interpretiert werden, dass es eine Geistform gibt, die von jeder Auslöschung ausgenommen ist. Lusthaus' einfache Behauptung, es gäbe keinen Lexikoneintrag mit einer positiven Bedeutung und deswegen sei anzunehmen, dass *vyāvṛt(t)i* als Aufhebung jedes Bewusstseins verstanden werden müssen, wird der komplexen Problemlage nicht gerecht.

292 Ebd.

293 SCHMITHAUSEN, L.: *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīcayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 264, 2. Abhandlung) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1969, S. 98. Die Synonymie wird auch vertreten von Davidson: *Buddhist Systems*, S. 264.

294 Vgl. SCHMITHAUSEN: *The Genesis*, S. 36.

295 Ebd. S. 37.

296 So spricht Asaṅga im *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (IX,12) von der Umkehr der Grundlage, zit. n. DAVIDSON: *Buddhist Systems*, S. 265; dazu auch NAKAMURA: *Das Wesen des Buddha-Erwachens*, S. 105.

297 Sanskrit bei: Lamotte: *Samdhinirmocanasūtra*, S. 67 n° 38.

Für eine Erklärung des Yogācāra verwirft Lusthaus des Weiteren „the sort of theosophical metaphysics that extol what lies beyond the senses while denigrating the sensory realm, a metaphysic commonly propounded by spiritual systems“²⁹⁸. Es wäre vergeblich, eine Präzisierung der „theosophical metaphysics“ zu versuchen, da in diesem Ausdruck unvereinbare Elemente („Theosophie“ als Bezeichnung verschiedener esoterischer Schulen und Autoren zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert? – „Metaphysik“ als seit Aristoteles bestehende Disziplin der Philosophie?) aneinandergereiht sind, deren Zusammenhang sich weder historisch noch philosophisch ersehen lässt. Was die Abgrenzung gegen Disziplinen „that extol what lies beyond the senses“ anbelangt, ist daran zu erinnern, dass das Übersinnliche, als „die Substanz, die ewig und unbewegt ist, und von den Sinnen abgetrennt“²⁹⁹ mindestens seit Aristoteles per definitionem den Gegenstand der Metaphysik bildet. Mit dieser Definition ist aber kein „denigrating“ der Sinneswelt gegeben, da es sich lediglich um die Definition eines Untersuchungsfeldes handelt. Was die Untersuchung dieser übersinnlichen Substanz im Sinne der Metaphysik, mit der „Theosophie“ zu tun hat, kann hier als Frage im Raum stengelassen werden.

Diesen und den weiteren Abgrenzungen gegen die Metaphysik in Lusthaus' Monografie kann entnommen werden, dass der Autor die Yogācāra-Lehre als das Gegenteil eines Idealismus liest, der alles Sein auf den Geist zurückführt und diesen im Rahmen einer Metaphysik als letztendlich einzige konsistente Wesenheit ausweist. Diese Position, bzw. zumindest die Grundannahme, Vasubandhu sei kein Idealist, der die äußere Wirklichkeit als im Geist aufgehoben ansieht, wird von namhaften Forschern wie Alex Wayman, wie auch den von diesem selbst zitierten Vasubandhu-Übersetzern Anacker und Kochumuttom vertreten.³⁰⁰ Kochumuttoms Einleitung in seine Übersetzung erscheint in dieser Hinsicht als besonders polemisch, da er, noch vor jeder weiteren thematischen Präzisierung, seine Einleitung auf die Abgrenzung gegen jede Form idealistischer Deutung eröffnet: „Here I am obviously disagreeing with those who

298 LUSTHAUS: *Buddhist Phenomenology*, S. 56.

299 Aristot. *met.*, 1073a4f.: οὐσία τις αἰδίος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν. Es ist aus einer anderen Stelle ersichtlich, dass Lusthaus jede Form solcher Substanzen ablehnt, mitsamt „the ontologies and theologies of philosophers and religious thinkers, who also posit pure invariant essences as the generative matrices behind and beyond the fluctuating world of fleeting things and experiences.“ (S. 203)

300 WAYMAN, A.: „A defense of Yogācāra Buddhism“, in: *Philosophy East and West* 46 (1996), 4, S. 447–476, hier S. 459. (WAYMAN spielt an auf ANACKER: *Seven Works*, S. 159, wo ANACKER ein metaphysisches Verständnis des Geistes, aus dem alle Wirklichkeit herkommt, ausschließt.)

describe the Yogācāra system as ‚absolute idealism‘, as ‚spiritual monism‘, as ‚idealism par excellence‘ or as ‚metaphysical idealism‘.³⁰¹

Lusthaus' antimetaphysische Position bildet das radikalste Gegenstück zu dem in der vorliegenden Untersuchung eingenommenen Standpunkt.

Lusthaus' „phänomenologisches“ Projekt hat zur Kernthese, wie gezeigt worden ist, dass im Yogācāra keine metaphysischen Aussagen gemacht werden, sondern dass nur die intramentale, phänomenale Erscheinungswelt analysiert und kritisiert wird, ohne, dass dabei etwas über eine jenseits des Denkens liegende Wirklichkeit gesagt werden könnte. – Als zentrale These der vorliegenden Untersuchung kann dem entgegen die anhand der *Dreißig Verse* aufgestellte Behauptung gelten, dass jede Vorstellung eines vorstellungsäußeren Gegenstandes eben nur eine Selbstinterpretation des Geistes in der Gestalt einer Modifikation darstellt, wobei aus dieser Selbstinterpretation jedes objektive Sein ausgeschlossen ist: Es gibt keine nicht-geistige Welt.

Als Beispiel aus der Forschung für Lusthaus entgegengesetzte und der vorliegenden Untersuchung sehr nahe Position kann hier Junyu Kitayama mit seiner Monografie *Metaphysik des Buddhismus*³⁰² angeführt werden. Diese Untersuchung ist von der Forschung vollkommen ungeachtet geblieben, was nicht zuletzt auf ihre Gradwanderung zwischen Philosophie und Buddhismuskunde, ihren sehr dichten Stil und ihren freien Umgang mit zeitgenössischem (z.T. Husserl und Heidegger entlehntem) Vokabular zurückgeführt werden kann.

Es ist unbedingt zu beachten, dass Kitayamas Untersuchung von 1934 stammt und ihre Ergebnisse deswegen keinesfalls unkritisch übernommen werden können. Aus methodologischer, textkritischer sowie terminologischer Sicht muss diese Untersuchung als überholt gelten, da Kitayama ohne Kommentar Texte ganz verschiedener Überlieferungen zitiert, wie bspw. auf derselben Seite Quellen zur *tathāgatagarbha*-Doktrin³⁰³ (*Ratnagotravibhāga* bzw. bei Kitayama

301 KOCHUMUTTOM: *Doctrine of Experience*, S. 1. Kochumuttom ist zugute zu halten, dass er eingesteht, manche Passagen aus der Literatur lüden zu einer idealistischen Lektüre ein.

302 KITAYAMA, J.: *Metaphysik des Buddhismus. Versuch einer philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule*, Stuttgart et al.: Kohlhammer, 1934.

303 Das Problem liegt dabei weniger in der Einbeziehung dieser Doktrin – deren Kernthese die Annahme ist, dass jedes Wesen eine Anlage zur Buddhanatur (vgl. KING, S.: *Buddha Nature* (Bibliotheca Indo-Buddhica, Bd. 103), Delhi: Sri Satguru Publications, 1992, insb. S. 48-56) besitzt – in den Yogācāra-Kontext, als darin, dass Kitayama hierfür eine von sich aus selbstverständliche Verbindung ansetzt. Historisch und terminologisch (vor allem im Hinblick auf den Begriff des reinen Geistes, **amalavijñāna*) gesehen ist die Verbindung zwischen dem indischen Yogācāra und der hauptsächlich im chinesischen Buddhismus prominenten und maßgeblich durch Paramārtha formulierten *tathāgatagarbha*-Doktrin weitaus weniger unmittelbar, vgl. insb. Radich, M.: „Pure Mind in India.

Mahāyānottaratantrasāstra), einen im Hinblick auf die Autoren- bzw. Ursprungsfrage problematischen Text (**Buddhatāsāstra* bzw. **Buddhadhātuśāstra* 佛性論 T1610, einem in chinesischer Übersetzung überlieferter, Vasubandhu zugeschriebener Text³⁰⁴) und Xuanzangs *Cheng weishi lun* 成唯識論 T1585³⁰⁵, das auf verschiedenen Kommentaren zu Vasubandhus *Dreißig Versen* beruht.³⁰⁶ Ein solch eklektisches Vorgehen erscheint, auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung, der größte Sorgfalt in der Überprüfung und Verwertung von Quellen gebietet, nicht mehr zulässig.

Auch die an Heidegger erinnernde Wortwahl („Alltäglichkeit“³⁰⁷, „Verfallen“³⁰⁸, „Dasein“³⁰⁹, usw.) schadet der Verständlichkeit bzw. Nachvollziehbarkeit der Rekonstruktion von Vasubandhus Philosophie. Sie ist wohl der engen Einbindung des Autors in das Umfeld der frühen deutschen Phänomenologie zuzuschreiben.

Obgleich Kitayamas Monografie aus diesen und weiteren Gründen nicht mehr zeitgemäß erscheint, muss doch ihr besonders interessanter und mit größter Genauigkeit und Kenntnis der europäischen, indischen wie auch chinesischen Philosophiegeschichte durchgeführter Grundansatz hervorgehoben werden. Kitayama geht der Yogācāra-Doktrin auf philosophische Weise auf den Grund und versucht, ihre Konstruktion auf systematische Weise vor dem Hintergrund der allgemeinen Prämissen der Metaphysik zu verstehen.

Für die vorliegende Untersuchung ist Kitayamas Interpretation deswegen interessant, weil sie sich, wie angekündigt, exakt konträr zu Lusthaus' Deutung verhält. In demselben Sinn, wie Lusthaus' Position als antimetaphysisch bzw. phänomenologisch charakterisiert wurde, kann Kitayamas Darstellung des Yogācāra als dezidiert metaphysisch bezeichnet werden – womit das Stichwort zu einem Anschluss an die vorliegende Untersuchung gegeben ist.

Kitayama thematisiert den Kern von Vasubandhus Lehre unter dem Titel „Metaphysik des absoluten Bewusstseins“³¹⁰. Unter diesem inhaltreichen Titel finden mehrere Aspekte von Vasubandhus Lehre zusammen:

Indian Background to Paramārtha's *Amalavijñāna“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 39 (2016), 249-308.

304 Vgl. TOLA, F. & DRAGONETTI, C.: *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, S. 58.

305 Die maßgebliche Ausgabe dieses Textes ist: DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: *Vijñaptimātratā-siddhi. La siddhi de Hiuan-tsang*, 3 Bde., Paris: P. Geuthner, 1928–1948.

306 KITAYAMA: *Metaphysik des Buddhismus*, S. 52.

307 Ebd. S. 52.

308 Ebd. S. 53.

309 Ebd. S. 55.

310 Ebd. S. 52.

- a) Diese Lehre ist im Wesentlichen eine Theorie des „Bewusstseins“ bzw. des Geistes.
- b) Das Bewusstsein erscheint in dieser Lehre als „absolut“, d.h. alle Wirklichkeit ist auf das Bewusstsein als auf einen ersten Grund zurückzuführen. Außerhalb des Bewusstseins gibt es nichts.
- c) Es handelt sich bei der Beschreibung dieses Bewusstseins um eine „Metaphysik“, da die Geiststruktur des Bewusstseins in dessen Begründungsfunktion nur in einem Rahmen, der jenseits der konkreten Bestimmungen der erscheinenden Welt liegt, beschrieben werden kann.

Das Schema, das von Lusthaus vorherrschend gemacht wird und das die Yogācāra-Lehre in eine phänomenologische Kritik der metaphysischen Suche nach Letztbegründung und übersinnlichen Prinzipien münden lässt, findet sich bei Kitayama in einer vollkommen invertierten Gestalt vor. Kitayama interpretiert die Yogācāra-Lehre als Theorie der Begründung und Struktur der Wirklichkeit, d.h. als Metaphysik in der Bedeutung, wie sie von Lusthaus verworfen wird.

Diese Struktur offenbart sich bei Kitayama als Ordnung von Ebenen, an deren oberen Ende das „absolute Bewusstsein“ als das „Dasein der Wahrheit“ (*dharmakāya*) steht; in der Mitte befindet sich das „kosmische Bewusstsein“ (so übersetzt Kitayama *ālayavijñāna*) als die für die *bīja* genannten Entstehungsgründe rezeptive Geistform; ganz unten befindet sich die „alltägliche Wandelbarkeit“ als der übliche Bewusstseinsmodus, der objektive und subjektive Intentionalität, d.h. Sinnlichkeit, Empfindungen, usw., einschließt.³¹¹

Die Ordnung ist bei Kitayama so zu denken, dass die wahre und eigentliche Gestalt des Geistes auf der Ebene des absoluten Bewusstseins zu verorten ist: „Alles Seiende meldet sich uns so von dem absoluten Bewusstsein her, entweder auf die endliche oder die ewige Weise.“³¹² „Denn das absolute Bewusstsein ist der Urgrund alles Seienden [...].“³¹³ Die erscheinende Welt – das „Seiende“ – stammt aus diesem absoluten Bewusstsein her und hat, als Gestaltungsprinzipien, die *bīja*:

„Die Gestaltung und die Weisen dieses Seienden sind unendlich vielfach und getragen von den Seinspotenzen, die wir als Ideen (*Bijaṃ*) bezeichnen. Diese Ideen sind ihrem Wesen nach die Seinsweisen des absoluten Bewusstseins in endlicher Form. Die Verendlichung des absoluten Bewusstseins in die endlichen Ideen ge-

311 Vgl. ebd.

312 Ebd. S. 53.

313 Ebd. S. 56.

schiebt durch den Prozeß des Erkennens im menschlichen Bewußtsein. An sich ist das absolute Bewußtsein ewig ruhend [...].³¹⁴

Es liegt, mit dieser Schematisierung, der Grundriss einer Geistmetaphysik vor, in welcher alles Seiende als Herleitung aus einer reinen Geistform („absolutes Bewusstsein“, *tathatā/dharmakāya*) erscheint, das seine Bestimmung im endlichen Bewusstsein durch die Entstehungsgründe („Ideen“, *bīja*) erhält und sich wiederum durch die Einflüsse des Karmas, der Wahrnehmung usw. (bei Kitayama: „schicksalhaft[e] Bedingtheit“³¹⁵) fortentwickelt.

Besonders einfallsreich erscheint Kitayamas Übersetzung des Begriffs *bīja* als Idee im platonischen Sinn, d.h. mit der metaphysischen Konnotation einer eigenständigen Wirklichkeit. Tatsächlich wohnt den *bīja* die ambivalente Funktion inne, einerseits die Genese endlicher Bestimmtheit zu bedingen – d.h. eine „kreative“ Funktion –, andererseits die Reinheit des Bewusstseins durch die Vorspiegelungen endlicher Bewusstseinsfaktoren, die ja eben keine Wirklichkeit im eigentlichen Sinn beinhalten, zu verstellen – d.h. eine subjektivierende und dadurch illusorische Funktion. Diese Ambivalenz wird durch den Begriff „Idee“ auf treffende Weise reflektiert, insofern die Idee, auf einer metaphysischen Ebene, den Grund und die reine Gestalt der Wirklichkeit darstellt (ontogenetische Funktion im platonischen Sinn), auf einer subjekttheoretischen Ebene aber auch einfachhin eine Vorstellung oder einen Gedanken (Vorstellungsfunktion). Kitayama lässt beide Aspekte in den Ideen zusammenfallen: „Ontologisch gesehen, sind die Ideen nichts anderes als die Begriffe, die durch die Bewußtseinsakte als die gegenständlichen Vorstellungen der Seienden erzeugt werden.“³¹⁶ Die *bīja*-Idee fungiert somit gleichzeitig als Grund der Vorstellung und des aus der Vorstellung geborenen Seienden.

Die Ideen verantworten darüber hinaus auch die Unmöglichkeit, dass das „Sosein“ (*tathatā*) im *ālayavijñāna*, das im fließenden Strom der *bīja* besteht, zur Darstellung oder gar Verwirklichung komme, d.h. dass es eine Darstellung des unendlichen Geistes im modifizierten Denken gebe. Vasubandhu drückt dies in den Versen TVK 26-28 dadurch aus, dass er dem Geist, der noch an einer objektiven Idee des Geistes festhält, den Zugang zur Wahrheit des Idealismus abspricht. Kitayama formuliert es so, dass man – im Rahmen des „kosmischen Bewusstseins“ (*ālayavijñāna*) – „zunächst nicht über die Offenbarung des absoluten Bewusstseins sprechen“ kann, da jenes Bewusstsein durch die Modalitäten

314 Ebd. S. 53.

315 Ebd.

316 Ebd. S. 63.

der „endlichen Erkenntnis“ (Sinneswahrnehmung, Empfindungen, usw.) eingeschränkt ist.³¹⁷

Die „Umkehrung der Grundlage“ (*āśrayaparāvṛtti*) deutet Kitayama, ganz im Sinne einer Bekehrung, als „nüchternste und streng-vorgebahnte Existenzwandlung“³¹⁸, die durch „den erlebnismäßig schrittweise zu verwirklichenden Vergeistigungsprozess“ letztendlich in „die restlose Aneignung des Weltgrundes“³¹⁹ mündet. Es handelt sich um einen Weltgrund insofern, als das Nirvāṇa bei Kitayama keine vordergründig negative Bedeutung hat, sondern insgesamt für „das absolute Bewusstsein als das reine Sein“ steht, „das in sich vollendet ruht und in der Identität mit sich selbst ist“³²⁰. Wenn der Mensch in das Nirvāṇa geht, schließt dies den „Erlösungsweg“ ab, „der über die Umwandlung des menschlichen Bewußtseins ins Göttliche fortgeht“³²¹.

Wenn insgesamt über das von Kitayama gewählte Vokabular, die Eigenheiten seines Umgangs mit Quellen und seine stellenweise waghalsige Übersetzung von Ideen gestritten werden kann, erscheint seine rigorose Systematik in der Interpretation von Vasubandhus Idealismus als einer Geistmetaphysik doch als philosophisch zuhöchst konsistent. Die Aussage: „[d]ie Erkenntnistheorie V.'s dient als Einleitung in seine Metaphysik“³²² stellt zwar das genaue Gegenteil zeitgenössischer Vasubandhu-Interpretationen (wie bspw. phänomenologischer) dar, erscheint aber näher am religiösen und spirituellen Sinn der Yogācāra-Literatur insgesamt als Lusthaus' Ansatz.

Was kann aus dieser Andeutung von verschiedenen Interpretationen des Vijñānavāda insgesamt und der *Dreißig Verse* im Speziellen zurückbehalten werden? In der Deutung des buddhistischen Idealismus muss zwischen einer von zwei möglichen Beurteilungen dieses Idealismus als Gesamtkonstrukts entschieden werden. Entweder wird diesem Idealismus eine erkenntnistheoretische Ausrichtung beigemessen und seine Geisttheorie als eine Erklärung und Kritik der Tendenz gedeutet, Vorstellungen als Entsprechungen einer wirklichen Außenwelt zu anzusehen; oder aber er wird insgesamt als Metaphysik interpretiert, die die Struktur des Geistes als Grund der Struktur der Welt überhaupt beschreibt und somit ein kohärentes, auf eine gewisse Form der Letztbegründung ausgelegtes philosophisches System bildet.

317 Ebd. S. 99.

318 Ebd. S. 232.

319 Ebd. S. 233.

320 Ebd. S. 161.

321 Ebd. S. 160.

322 Ebd. S. 41.

13. Erneute Problematisierung

In der vorliegenden Deutung von Vasubandhus Traktat hat sich letztere Interpretation von selbst ergeben. Es hat sich insbesondere herausgestellt, dass die drei Modifikationen in TVK 1 auf eine ursprüngliche, im *ālayavijñāna* prinzipiell abgebildete Geistform zurückzuführen sind, deren Offenlegung erst durch den Prozess der *āśrayaparāvṛtti* und der damit verbundenen Auflösung der beiden „Verdunkelungen“ (*jñeya-* und *kleśāvaraṇa*) und der Rückentwicklung (*vyāvṛtti*) des *ālayavijñāna* erfolgen kann. Am Ende dieses Prozesses steht die Identität mit dem „Dasein der Wahrheit“ (*dharmakāya*, und nicht einfachhin „Körper“ wie bei Lusthaus³²³, der, ohne die Angabe von Quellen, suggeriert, dass es um den menschlichen Körper gehe, dass für das Verständnis der Rolle dieses Körpers eine phänomenologische Erklärung anzusetzen sei und dass „der Buddhismus“ seit dem Pali-Kanon die Grenzen der körperlichen Wahrnehmung mit den Grenzen der Erkenntnis insgesamt identifiziert habe) als der reinen und einzig wahrhaftigen Gestalt des Geistes.

Die *Dreißig Verse* erscheinen somit als eine metaphysische Abhandlung über den Geist, dessen Modifikationen, die Struktur dieser Modifikationen im besonderen Hinblick auf die Erscheinung einer Außenwelt und die Möglichkeit der Rückbeziehung der Modifikationen auf den Geist im ursprünglichen Sinn.

13. Erneute Problematisierung des erreichten Standpunkts. Frage nach der Letztbegründung

Kitayama spricht, in seiner Einleitung in das „Kapitel zur Metaphysik des absoluten Bewusstseins“, eine Frage an, die – strenggenommen – nicht von buddhistischen Prämissen abhebt, die sich aber aus der Rekonstruktion jener Metaphysik im Rahmen eines allgemeinen philosophischen Interesses stellt. Es handelt sich um die „Frage nach dem Grund der Bewegung der Ideen bzw. des absoluten Bewusstseins“³²⁴. Was ist mit dieser Frage gemeint?

Unter der Annahme, dass einerseits alle endliche Bestimmtheit auf den Geist zurückzuführen, d.h. dass die Welt ein Produkt des Geistes sei, dass aber andererseits auch der Geist an sich „seit jeher ruhig“ (*ādisānta*) und, wie Vasubandhu es in TVK 30 ausdrückt, „unerschütterlich“ (*dhruva*) sei, stellt sich die Frage, warum es überhaupt einen Zwiespalt zwischen der ruhigen Natur des Geistes und den Modifikationen bzw. den *bīja*-Entstehungsgründen im enthaltenden Denken gibt. Es handelt sich hierbei insgesamt um die philosophische Frage, warum es überhaupt nicht nur die reine Ruhe des Geistes gibt, sondern die

323 LUSTHAUS: *Buddhist Phenomenology*, S. 317 n° 99.

324 KITAYAMA: *Metaphysik des Buddhismus*, S. 56.

endliche Welt, oder einfacher noch, wie es sein kann, dass es überhaupt *etwas* gibt. In diesem Sinn ist auch Kitayamas Frage zu verstehen.

In Bezug auf diese Problemstellung sind zwei Anmerkungen zu machen. Erstens ist zu beachten, dass die Frage nach dem Anfang auf einen Gegenstand zielt, der eine gewisse Ähnlichkeit mit den bereits im Pali-Kanon angedeuteten „unaussprechlichen Dingen“ (*avyākṛtavastūni*) aufweist, deren Aufarbeitung sich z.B. bei Candrakīrti wiederfindet.³²⁵ Es handelt sich hierbei um Gegenstände von Aussagen, deren Wahrheit vom Buddha als unentscheidbar bezeichnet wurde, wie z.B. die Aussage, die Welt sei ewig, nicht-ewig, ewig und nicht-ewig, weder ewig noch nicht-ewig.³²⁶ Da der Begriff der Ewigkeit das Anfangs- und Endextrem ausschließt, wird, durch die Verwerfung der Frage nach Ewigkeit, auch die Frage nach einem Anfangspunkt der Welt verworfen. Es handelt sich bei der von Kitayama gestellten Frage, was der Grund der Bewegung im Geist sei, also um eine im buddhistischen Kontext eher problematische und untypische Frage.

Zweitens, und für Vasubandhu unmittelbar relevant, liegt mit der Idee eines Anfangs nicht nur eine untypische Frage vor, sondern auch eine Inversion der Orientierung, die für den Vijñānavāda ausschlaggebend ist. Der Vijñānavāda zielt, wie nun klar hervorgegangen ist, auf die Umkehrung der Grundlage und das Absolute (*dharmatā*) ab. Diese Orientierung kann insgesamt als resorbativ charakterisiert werden, da es um die Überführung des *vijñāna* in eine höherstufige Wirklichkeit geht. Mit der Frage des Anfangs und der Begründung dessen, was im *vijñāna* gegeben ist, liegt demgegenüber eine emanativ orientierte Frage vor; nämlich eine Frage nach einem Prozess des Hervorgehens unterstufiger Wirklichkeit aus dem Absoluten. Obgleich sich z.B. mit der Vorstellung des „Körpers der Manifestationen“ (*nirmāṇakāya*), in der Form, wie sie von Asaṅga in seinem *Mahāyānasamgraha* besprochen wird, eine emanationstheoretisch interpretierbare Idee in einem Yogācāra-Kontext findet,³²⁷ und sich weitere Elemente der Mahāyāna-Theologie zu solchen Überlegungen anführen ließen, wäre eine Übertragung dieser Überlegungen in Vasubandhus Geistlehre, die strikt analytisch verfährt, zuhächst problematisch. Insgesamt kann ein emanativer Weg also nur eingeschlagen werden, wenn Vasubandhus eigener Weg preisgegeben wird.

Jedoch müssen diese Wege aus zwei philosophischen Perspektiven betrachtet werden: einer systemimmanenten, die die Anordnung der Elemente in Va-

325 PP 446.9: *iha caturdaśa avyākṛtavastūni bhagavatā nirdiṣṭāni*. „Der Ehrenwerte hat vierzehn unaussprechliche Dinge aufgewiesen.“ Vgl. S. 71 und die dortige Erklärung.

326 PP 446.9f.: *śāśvato lokāḥ, aśāśvato lokāḥ, śāśvataśca aśāśvataśca lokāḥ, naiva śāśvato nāśāśvataśca lokāḥ*.

327 Vgl. NAKAMURA: *Wesen des Buddha-Erwachens*, S. 138–143.

subandhus System im Rahmen von spezifisch buddhistischen Konsistenzkriterien betrachtet, zu denen eben auch der Ausschluss der Frage nach einer Letztbegründung gehört; aber auch einer systemexternen, die auch Fragen unter anderen metaphysischen Prämissen zulässt. Demzufolge ist die von Kitayama gestellte Frage zulässig, wenn präzisiert wird, dass hier ein Ausstieg aus dem buddhistischen Weltbild und eine Hinwendung zu einer kulturell transgressiven Perspektive stattfindet.

So soll also im Folgenden die Frage thematisiert werden: Was ist der Grund des Seienden, d.h. der Grund der Tatsache, dass es nicht nur einfache geistige Identität gibt, sondern bestimmte, endliche, der Vorstellung entstammende Dinge?

Dritter Teil
Die Begründung des Seins
als Selbstsetzung des Geistes im Begriff

ὀλίγω δὲ χρόνῳ
πάντα μεταρρίπτει θεός.

In kurzer Zeit aber
alles kehret um der Gott.

Simonides von Keos, *Fr. 527P/11D*

I. Der Anfang als Begriff

1. Vom Geist zur Welt.

Rückblick und Hinführung zum Problem des Anfangs

Ähnlich wie an der Spitze von Vasubandhus Metaphysik ein Ausblick auf den Geist als eine Wesenheit (*dhātu*) gegeben ist, die ewig¹, unerschütterlich², gedeihlich³, wonnevoll⁴ und wahrnehmungslös⁵ ist, findet sich im Buch Λ der *Metaphysik* – an der Spitze bzw. jenseits des bewegten Kosmos – eine geistige Substanz⁶ (οὐσία) wieder, die von Aristoteles als „ewig, unbewegt und abge-

- 1 TVK 30: *dhruvaḥ*, von Sthiramati (TVKBh 142.7) erklärt als: *dhruvo nityatvād*, „es ist unerschütterlich, insofern es ewig ist“.
- 2 TVK 25: *sarvakālaṃ tathābhāvāt*, „da es allezeit so ist“, von Sthiramati (TVKBh 130.18) glossiert: *nānyatheti*, „d.h. nicht-Anderssein“.
- 3 TVK 30: *kuśal[a]*.
- 4 Ebd. *sukh[a]*.
- 5 TVK 29: *nupalambo 'sau*, „ohne Wahrnehmung ist der“.
- 6 Die Parallele *dhātu*-οὐσία reicht sogar noch weiter. Auf den Gebrauch von *dhātu* im Sinne von „Ursache“ (*hetu*, TVKBh 142.4) ist bereits hingewiesen worden. Der *dhātu* motiviert den Wandel des Individuums gemäß dem *āryadharma* (vgl. ebd.) als dem religiösen Lebenswandel und kann deswegen als Ursache verstanden werden. Darüber hinaus gibt es eine Korrespondenz zwischen *dhātu* und *dharma*, insofern beide aufgefasst werden können „in the sense of an ultimate real source“ (DHAMMAJOTI: „Introduction“, S. 11). Vasubandhu definiert den *dharma* etymologisch (AKBh ed. PRADHAN, S. 2.10): *sva-lakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ*, „Der ‚dharma‘ wird so genannt, weil er seine inhärenten Eigenschaften trägt.“ Er ist also eine Wirklichkeit im vollumfänglichen Sinn, weil er als Grund des Bestehens seiner Eigenschaften fungiert. Aus diesen zwei Bedeutungen ergeben sich weitere Möglichkeiten, die Parallele zu Aristoteles’ οὐσία zu vertiefen. Erstens fungiert auch die οὐσία als Ursache bzw. Prinzip (vgl. *met.* 1041a9: ἀρχὴ καὶ αἰτία, und die weiteren Ausführungen zur οὐσία im Kontext der Kausalität, in Z, und der Theologie, in Λ). Zweitens kann sie als zugrundeliegende Substanz (*met.* 1017b24f.: τὸ θ’ ὑποκείμενον ἔσχατον) aufgefasst werden, die nie von anderen Dingen ausgesagt wird (ebd.: ὁ μηκέτι κατ’ ἄλλου λέγεται), sondern den Bezugspunkt der Attribute bildet, die durch sie bzw. in ihr bestehen. Die Parallelen lauten also: *dhātu*-οὐσία, *hetu*-αἰτία, *sva-*

trennt von den Sinnen⁴⁷ beschrieben wird, und deren Tätigkeit als das „Beste und Wonnevollste“⁴⁸ gilt.

Hans Joachim Krämer hat im Aristoteles-Kapitel⁹ seiner bahnbrechenden Monografie *Der Ursprung der Geistmetaphysik* hinsichtlich dieser geistigen Substanz – in der *Metaphysik*: des göttlichen Geistes – auf gründlichste Weise belegt, „daß die aristotelische Konzeption des göttlichen Denkens nicht einer Neuschöpfung gleichkommt, sondern in der Akademie schon weitgehend und mit umfassender Begründung vorgebildet war.“¹⁰ Die zitierte Beschreibung einer transzendenten (übrigens von Vasubandhu¹¹ auch als „transzendentes Wissen“ bezeichneten) geistigen Substanz muss demzufolge auf die innerakademische – d.h. dem inneren Kreis der von Platon begründeten Akademie entstammende und, was den Geistbegriff angeht, vor allem durch Xenokrates repräsentierte – Metaphysik und, in letzter Instanz, auf Platon selbst zurückbezogen werden. Durch diese Kontinuität der Problematik über verschiedene Epochen und Schulen hinweg, erscheint die Geistfrage als eine der Kernfragen des griechischen Denkens überhaupt.¹²

lakṣaṇadhāraṇa-ūpocēimevov. Die Frage, ob die οὐσία bei Aristoteles im Einzelding oder in der Idee besteht, wird hier ausgeblendet, da die Analogie unter beiden Annahmen erhalten bleibt. Vgl. FONFARA, D.: *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und Metaphysik*, New York et al.: de Gruyter, 2003, insb. 59-91; KRÄMER, H. J.: „Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1973), 2, S. 119–190; Loux, M. J.: *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca u. London: Cornell University Press, 1991; zum Begriff der οὐσία bzw. substantia insgesamt vgl.: HIRZEL, R.: „οὐσία“, in: *Philologus* 72 (1913), 1–4, S. 42-64; ARPE, C.: „Substantia“, in: *Philologus* 94 (1940), 1–4, S. 65-78.

- 7 Aristot. *met.* 1073a3ff.: ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις αἰδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. „Dass es eine ewige, unbewegte und von den Sinnen abgetrennte Substanz gebe, ist aus dem Gesagten ersichtlich.“
- 8 Ebd. 1072b24: καὶ ἡ θεωρία [sc. τοῦ νοῦ] τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον, „und die Betrachtung [sc. des Geistes] ist das Wonnevollste und Beste“.
- 9 KRÄMER, H. J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam: P. Schippers, 1964, S. 127–191.
- 10 Ebd. S. 190.
- 11 TVK 29: *jñānaṃ lokottaraṇ ca tat*, „und es ist das transzendente Wissen“.
- 12 Zur Metaphysik des Geistes in der Antike und im Anschluss an Krämer vgl. HALFWASSEN, J.: „Der Ursprung der Geistmetaphysik. Die wiederentdeckte Einheit des antiken Neuplatonismus“, in: ALBERT, K. & SZLEZÁK, Th. A. (Hrsg.): *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer* (Spudasmata, Bd. 82), Hildesheim: Olms Verlag, 2001, S. 47–65; im Kontext von Aristoteles: DANGEL, T.: *Hegel und die Geistme-*

Jedoch ist mit der Frage nach dem Geist zugleich eine andere mitgegeben, die Krämer im gleichen Zug ausspricht und die für die vorliegende Untersuchung – vor allem im Anschluss an Kitayamas Vasubandhu-Interpretation – auch von größter Wichtigkeit ist:

„Die Metaphysik der Griechen hat zwei große, folgenreiche Themen entwickelt, die das philosophische Denken bis in die Gegenwart herein bestimmen: das Problem der Arche, des Ursprungs, und das Problem des intellectus divinus, des Denkens (Geistes) als metaphysischer Entität.“¹³

Es geht, neben dem Geist, um die Frage nach dem Anfang bzw. Ursprung (ἀρχή, „Arche“), die bei Vasubandhu, mit Kitayama, als Frage nach der Bewegung der Dinge als der Vorstellungen im Geist gestellt wurde. Es lässt sich in beiden Kulturkreisen, dem griechischen wie dem indischen, fragen: Was ist die geistige Arche der endlichen Welt?

Diese Frage hat sich bei Vasubandhu aus dem Umstand ergeben, dass einerseits der Geist eine in sich ruhige Wesenheit bildet, die, in der Form des „So-seins“ (*tathatā*), den systematischen Abschluss der Vijñānavāda-Lehre bildet, dass aber andererseits auch mit den *bīja*-Entstehungsgründen, den Modifikationen des Geistes und dem vorgestellten Selbstsein die Entstehungsbedingungen der endlichen Welt gegeben sind. Was ist also der Ursprung (ἀρχή) der Bewegung der Modifikationen im Geist (*vijñānapariṇāma*)? Was ist der Grund dessen, dass es überhaupt einen modifizierten Geist und nicht nur das ruhige „So-sein“ gibt? Mit diesen Fragen, die – und hierauf muss erneut hingewiesen werden – von keiner buddhistischen Problemstellung mehr ausgehen, vollzieht sich eine Abkehr von Vasubandhu, so dass sich nun ein neuer Horizont eröffnet und die Notwendigkeit ansteht, eine neue philosophische Orientierung zu finden.

Zur Einleitung in den vorliegenden Versuch, eine Antwort auf diese Fragen zu finden, bietet sich eine Stelle aus dem Text eines spätantiken Autors an, nämlich Synesios von Kyrene (4. und 5. Jahrhundert), eines Kirchenvaters, der unmittelbar an die heidnische griechische Philosophie, mitsamt ihren traditionellen Problemen und Begriffen, anschließt.¹⁴ Synesios bedient sich in einer seiner

taphysik des Aristoteles (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 115), Berlin et al.: de Gruyter, 2011, insb. S. 26-138.

13 KRÄMER: *Ursprung der Geistmetaphysik*, S. 17.

14 VOLLENWEIDER hat die Wirkung der neuplatonischen Philosophie auf Synesios eingehend untersucht, vgl. VOLLENWEIDER, S.: *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 33), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. BREGMAN erklärt in seiner Synesios-Biografie ebenfalls den Einfluss z.B. des proklischen Denkens auf Synesios' Trinitätskonzeption, vgl. BREGMAN, J.: *Synesios of Cyrene. Philosopher-Bishop* (The Transformation of the

Lehrhymnen mit stark philosophischem Inhalt, in der es um die Grundlegung der Dinge durch einen erschaffenden Geist geht, der typischen Sprache der eben erwähnten griechischen (insbesondere der aristotelischen und plotinischen¹⁵) Geistmetaphysik:

„Der Geist des unaussprechlichen Vaters hat dich hervorgebracht, und du, als geborener, bist der Logos des Schöpfers, der erste, der aus der ersten Wurzel hervorgesprungen ist –der du die Wurzel bist aller Dinge, die nach deiner glorreichen Geburt kommen.“¹⁶

Zwischen den „Geist“ – für den hier der klassische, auch im Buch Λ der *Metaphysik* benutzte Begriff νοῦς steht – und „aller Dinge“ („Wurzel aller Dinge“, ῥίζα δε πάντων übrigens genauso, wie in der Vijñānavāda-Schule das enthaltende Denken „Sitz aller Dinge“, *sarvadharmasamāśrayah*¹⁷, genannt wird), steht der „Logos des Schöpfers“, als Mittelglied und Brücke über dem bisher unüberbrückbar gebliebenen Abgrund zwischen Geist und endlicher Welt. Das Element, das die Grenzenlosigkeit des Geistes zur Möglichkeit des endlichen Seins hin bestimmt, ist der Logos. Im Logos deutet sich nun allererst eine Auflösung der Spannung auf, die bisher, sowohl im Verhältnis der Leere zur konventionellen Wahrheit wie auch in demjenigen des Geistes zu den Modifikationen bzw. der darin gründenden Ding-Erscheinungen, unauflöslich erschienen ist. – Doch was *ist*, außerhalb dieses übergreifenden Zusammenhangs, der Logos? Durch

Classical Heritage, Bd. 2), Berkeley et al.: University of California Press, 1982, insb. S. 93–154. Vgl. weiterhin auch: LACOMBRADÉ, CHR.: *Synésios de Cyrène. Héllène et Chrétien*, Paris: Les Belles Lettres, 1951. Diese Untersuchungen und auch die hier versuchte Einbeziehung Synesios' in die Erarbeitung des Logos im Christentum erlauben es, das durch von Wilamowitz-Moellendorf geäußerte Urteil (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U.: „Die Hymnen des Proklos und Synesios“, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 14 (1907), S. 272–295, hier S. 286) in Zweifel zu ziehen: „Ob ihn heute ein Christ als Glaubensgenosse anerkennen mag, darf man verneinen.“ Weiter urteilt W.-M., zur Zeit des Synesios habe der Kirche (ebd.) „eben damals mehr an der Metaphysik als an dem Evangelium von Jesus und vollends an der Lehre Jesu“ gelegen, was auch erkläre, warum Synesios zum Bischof geweiht wurde. Indem Synesios hier als Beispiel der christlichen Theologie der Antike herangezogen wird, wird gegen W.-M.s Urteil Position bezogen.

- 15 Rückführung des Begriffs ῥίζη auf Plotin bei KRÄMER: *Ursprung der Geistmetaphysik*, S. 339, insbesondere auf Plot. *enn.* VI, 8, 15, 35.
- 16 Synesios von Kyrene: *Hymne IV*, ed. LACOMBRADÉ, S. 64.32–40: Νόος ἀρρήτου / τίκτει σε πατρός, / καὶ σὺ κυθεῖς / λόγος εἰ γενέτου, / πρώτος πρώτας / ποθορῶν ῥίζας, / ῥίζα δε πάντων / τῶν μετὰ κλεινὰν / τὰν σὰν γένναν.
- 17 TVKBh 116.1, ein von Sthiramati übernommenes Zitat aus einem nicht gekennzeichneten Sūtra.

welche genaue Eigenschaft erlaubt er einen Anschluss an den Vijñānavāda? Wie deutet Synesios' Text auf seine Hauptquelle, den Johannesprolog, zurück? Und was liegt in dieser Quelle selbst?

Diese Fragen sind auf Engste miteinander verbunden. Um einen ersten Zugang zum Logos und zu einer möglichen Übersetzung zu finden, werden deswegen methodologische Vorgriffe notwendig sein. Es soll nun dementsprechend erst ein Text betrachtet werden, der den Zusammenhang zwischen Geist und Logos auf metaphysische Weise thematisiert. Dass dieser Text sich bereits auf den Johannesprolog bezieht, wird dabei vorerst ausgeblendet.

Mit Thomas von Aquin lässt sich die vorhergehende Frage formulieren: „Was ist es, was hier *verbum* genannt wird?“¹⁸ Für den Logos steht bei Thomas die Vulgata-Übersetzung des Griechischen, *verbum*, d.h. „Wort“. Die Frage bezieht sich selbstverständlich nicht auf das menschliche, gesprochene Wort, sondern darauf, „was das Wort des Geistes im inneren Sinn ist“¹⁹, d.h. was das *verbum* im Geist ist. Dieses innere Wort des Geistes ist das, „was der Geist (*intellectus*) durch seine Tätigkeit bildet oder ausdrückt, wenn er definiert oder artikuliert“²⁰. Es handelt sich dabei nicht um eine Gegenstandsrepräsentation, sondern um das vermittelnde Element, „in dem“ (*in quo*²¹) der Geist seine Erkenntnis vollzieht. Es geht also um den Gedanken, den der Geist denkt, und der, von seiner Natur aus, zu ihm gehört. In einem zweiten Schritt ist dann zu überlegen, was, im vorliegenden Kontext der ursprünglichen Grundlegung des Seins durch den göttlichen Geist, der Gegenstand dieses Gedankens ist. Es kann sich beim Gegenstand des Geistes, in der Vorzeit jedes Seins, nur um den göttlichen Geist selbst handeln, der sich selbst denkt. „Wenn der Geist sich selbst denkt, dann ist das Wort das Gleichnis und die Idee des Geistes.“²² Es ist dieser denkende Selbstbezug, der überhaupt erst das bestimmte Sein (in der theologischen Konstellation der göttlichen Personen) ermöglicht und begründet: „Wenn er sich selbst und alles, was er durch sein Wesen denkt, in einem Akt denkt, drückt ein einziges göttliches Wort alles aus, was in Gott ist, nicht nur im Hinblick auf die Personen, sondern auch auf die Geschöpfe.“²³ Die Bezeichnung für das, was

18 Thomas von Aquin: *Super evangelium S. Ioannis lectura* cap. I lec. 1 §1 n° 24 (ed. CAIUS, R., Turin u. Rom: Marietti, 1952³): *quid sit hoc quod dicitur Verbum*.

19 Thomas von Aquin: *S. Ioann. lect.* cap. I lec. 1 §1 n° 25: *quid est interius verbum mentis*.

20 Ebd.: *formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis*.

21 Ebd.: *in quo intelligit*

22 Ebd.: *quando intellectus intelligit se, tunc huiusmodi verbum est similitudo et ratio intellectus*.

23 Ebd. N° 27: *cum enim intelligat, et seipsum etiam et quicquid intelligit per essentiam suam, uno actu, unicum verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum personarum, sed etiam creaturarum*.

das Wort (*verbum*) im Hinblick auf den göttlichen Geist ist, lautet dabei *conceptum intellectus*²⁴, d.h. der Logos ist ein *conceptum* des göttlichen Geistes.

Dabei muss die Ähnlichkeit mit dem menschlichen Denken stark eingeschränkt werden. Thomas nennt drei Unterschiede zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wort als *conceptum intellectus*.²⁵ Erstens denkt Gott im Wort nicht *rationando*, d.h. erwägend oder mit dem Verstand hin- und herwendend; zweitens denkt Gott sein einziges Wort als Fülle seines eigenen Wesens, und nicht eine Vielheit von Wörtern, wie diejenigen, durch die der Mensch sich auf die Welt bezieht; drittens liegt im göttlichen Wort kein Akzidens, sondern es ist mit dem göttlichen Geist selbst wesensidentisch (*coessentiale et consubstantiale*²⁶), und nicht, wie beim Menschen, durch die Vielheit der akzidentellen Denkbezüge charakterisiert.

Dieser letzte Punkt, nämlich die Wesensidentität des Wortes mit Gott, weist auf den theologischen Topos hinaus, der in trinitätstheoretischer Hinsicht mit dem *conceptum intellectus* verbunden ist. Es handelt sich, dem doppelten Sinn von *concipere* entsprechend, nicht nur um einen „konzeptuellen“, intellektuellen Vorgang, sondern auch um die buchstäbliche Zeugung des Sohnes – *conceptio verbi divini*²⁷ – durch den Vater. Das Gedachtwerden des Logos durch den göttlichen Geist entspricht also dem Hervorgang einer göttlichen Person.

Dies ist, in einem ersten Schritt, der metaphysische Unterbau, der im Logos als Produkt des νοῦς, entsprechend der zitierten Synesios-Stelle, zu sehen ist. Der Geist fasst im Logos-*verbum*-Wort einen Urgedanken, der als Ursprung alles fungiert. Dieser Urgedanke steht ganz auf der Seite des Geistes selbst und ist desselben Wesens mit ihm. Damit ist die Möglichkeit gegeben, zu den anderen einleitenden Fragen zurückzukommen: Wie hängt diese Logos-Metaphysik mit dem Hintergrundtext, dem Johannesprolog, zusammen? Und welche Übersetzung bietet sich für ihn an?

Der Prolog beginnt mit den Worten: „Am Anfang war der Logos“²⁸. Im Sinne der mit Thomas von Aquin bisher nachvollzogenen Metaphysik erklärt sich diese Aussage als die *conceptio verbi divini* durch den *intellectus*. Es versteht sich von selbst, dass damit nur eine erste, von fernab kommende Annäherung ge-

24 Thomas von Aquin: *S. Ioann. lect. cap. I lec. 2 §1 n° 77 quid est interius verbum mentis.*

25 Thomas von Aquin: *S. Ioann. lect. cap. I lec. 1 §1 n° 26ff.*

26 Ebd. n° 29.

27 Thomas von Aquin: *S. th. I, q. 41, a. 2 ad 4* (ed. Leonina, *Pars prima Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX* (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., Bd. 4), Rom: Typis Riccardi Garroni, 1888).

28 Joh 1, 1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Das NT wird nach der Nestle-Aland-Ausgabe zitiert: ALAND, K. et al. (Hrsg.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012²⁸.

ben ist, und dass der Horizont der im Prolog anklingenden Bedeutungen damit nur angedeutet ist. Dieser Horizont ist nun durch einige weitere Hinweise auf die weiteren Bedeutungen des Logos zu erweitern.

Obgleich es sich beim Logos um einen der Kernbegriffe der antiken Philosophie handelt – er findet sich etwa bei Heraklit²⁹, Platon³⁰, Philo³¹, Plotin³² vor –,

- 29 Bei Heraklit nicht in der Bedeutung eines Wortes, sondern ursprünglicher als Verhältnis, Gesetzmäßigkeit, Vernunft, vgl. dazu KRANZ: „Der Logos Heraklits“; GLASSON, T. F.: „Heraclitus’s alleged Logos doctrine“, in: *The Journal of Theological Studies New Series* 3 (1952), 2, S. 231–238 (Gl. erhebt Zweifel daran, dass es bei Heraklit eine kohärente Logostheorie gibt); KELBER, W.: *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart: Verlag Urachhaus, 1958; VERDENIUS, W. J.: „Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides“, in: *Phronesis* 11 (1966), 2, S. 81–98; KURTZ, E.: *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits. Untersuchungen zur griechischen Philosophie* (Spudasmata, Bd. 17), Hildesheim: Olms Verlag, 1971; MILLER, E. L.: „The Logos of Heraclitus. Updating the Report“, in: *Harvard Theological Review* 74 (1981), 2, S. 161–176 (gegen GLASSON); ALLRED, A.: „The divine Logos“, in: *Epoché. A Journal for the History of Philosophy* 14 (2009), 1, S. 1–18; JOHNSTONE, M. A.: „On ‚Logos‘ in Heraclitus“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 47 (2014), S. 1–29.
- 30 Bei Platon weist der Logos noch eine große Vieldeutigkeit auf. Vgl. hierzu: CROSS, R. C.: „Logos and forms in Plato“, in: *Mind* 63 (1954), S. 433–450; HILDEBRAND, K.: *Platon. Logos und Mythos*, Berlin: Walter de Gruyter, 1959; MARTEN, R.: *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*, Berlin: Walter de Gruyter, 1965; REHN, R.: *Der Logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 1982; DILLON, J.: „Logos and Trinity. Patterns of Platonist influence on early Christianity“, in: *Royal Institute of Philosophy Supplements* 25 (1989), S. 1–13; SALLIS, J.: *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington et al.: Indiana University Press, 1996; ROOCHNIK, D.: *The Tragedy of Reason. Toward a Platonic Conception of Logos*, New York et al.: Routledge, 1990; PENDER, E. E.: „Plato’s moving Logos“, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 45 (1999), S. 75–107; DUNSHIRN, A.: *Logos bei Platon als Spiel und Ereignis*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010 (mit umfangreicher Bibliografie).
- 31 Philo – sehr komplexe und schwer synthetisierbare – Logoslehre könnte auf Johannes gewirkt haben, vgl. dazu RÉVILLE, J.: *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon*, Paris: Fischbacher, 1881; COHN, L.: „Die Lehre vom Logos bei Philo“, in: o. Hrsg.: *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag*, Berlin: Bruno Cassirer, 1912, S. 303–331; GARRIGOU: „Le Logos de Philon“; BORMANN, K.: *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson*, unveröff. Dissertation, Universität Köln, 1955, insb. Kap. III, S. 76–106.
- 32 Bei Plotin finden sich Elemente des platonischen und stoischen Logos vor, vgl. dazu MÜLLER, H. F.: „Die Lehre vom Logos bei Plotinos“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 30 (1917), 1–4, S. 38–65; BRISSON, L.: „Le logos chez Plotin“, in: CORDERO, N. L.: *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à P. Aubenque*, Paris: J. Vrin, 2000, S. 47–68; FATTAL, M. (Hrsg.): *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris: L’Harmattan, 2003;

muss als Einflussquelle auf den neutestamentlichen, und v.a. johanneischen Gebrauchs auch eine ältere, „alttestamentlich-jüdische“³³ Gebrauchsweise gesehen werden, die „nichts mit dem *λόγος* im Sinne einer Gesetzlichkeit des Geschehens zu tun“³⁴ hat. Im Hintergrund dieses Gebrauchs stehen die aramäische „Memra“³⁵- sowie die alttestamentliche *דבר*-Theologie, die sich darauf stützen, dass Gott im Schöpfungsbericht der Genesis seine Schöpfungstätigkeit durch das Sprechen seines „Wortes“ vollzieht. In diesem Kontext erscheint das Wort Gottes als ein konkreter Ausdruck der göttlichen Macht, die als schöpferische Kraft auftritt und sich unmittelbar verwirklicht. Bultmann hat diese alttestamentliche Bedeutung als nicht maßgeblich für den Johannesevangelium eingestuft, jedoch darf ihr Anklingen nicht ganz außer Acht gelassen werden.³⁶

Zu beachten ist dann auch die alttestamentliche Figur der Weisheit Gottes.³⁷ Diese Figur findet sich z.B. in den griechisch überlieferten Büchern des AT wieder (s. Jesus Sirach 24) und hat, von dort ausgehend, die gesamte weitere Entwicklung der Weisheitstheologie auf jüdischer wie patristischer Seite beeinflusst. Diese Tradition der *σοφία* ist, was die Funktion der Weisheit als Vermittlungsinstanz zwischen Gott und der Schöpfung betrifft, als möglicher Einfluss auch auf die johanneische Logostheologie festzuhalten.

Auf der patristischen Seite dieser Tradition sind für die vorliegende Frage des Logos besonders Origenes' Metaphysik sowie seine Interpretation des Prologs relevant. Für Origenes ist der Logos, im Sinne der alttestamentlichen Typologie, die „Weisheit Gottes“ (*θεοῦ σοφία*³⁸). Johannes stellt den Logos an den Anfang seines Evangeliums, damit daraus hervorgehe, dass „alle Dinge gemäß der Weisheit und der Vorbilder der Ganzheit der Gedanken, die in ihm sind, geworden sind“³⁹. Die Weisheit ist die Einheit aller Schöpfungsgründe, gemäß derer der göttliche Geist – wie ein Zimmermann gemäß seinem zuvor gefassten

ders.: *Du Logos de Plotin au Logos de saint Jean. Vers la solution d'un problème métaphysique ?* Paris: Cerf, 2014; GERSON, Ll. P.: „Plotinus on logos“, in: Wilberding, J. et al. (Hrsg.): *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 17–29.

33 BULTMANN, R.: „Der Begriff des Wortes Gottes im neuen Testament“, in: ders.: *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966, S. 268–293, hier S. 268.

34 Ebd. S. 270.

35 Ebd. S. 272.

36 Vgl. BULTMANN: *Evangelium des Johannes*, S. 7.

37 Ebd. S. 8.

38 Orig. *comm. in Jo.* I, 39 (in: PG 14, 89B).

39 Ebd. 56C: ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται.

Plan⁴⁰ – die Welt und alle Dinge in ihr erschafft. Diese Funktion als Urmodell und vollkommene Einheit, die aller Entfaltung der Seienden im Raum kreatürlicher Bestimmtheit vorhergeht, drückt Johannes dadurch aus, dass er den Logos „am Anfang“ (ἐν ἀρχῇ) sein lässt, d.h. vor jener Entfaltung.

Mit diesem Zusammenhang kann wiederum ein weiterer Aspekt der Bedeutung von „Logos“ in Verbindung gebracht werden. Das Verb λέγω bedeutet ursprünglich „auflesen“⁴¹ und findet sich in dieser Bedeutung auch in verschiedenen Derivaten wieder (s. συλλογή). Obgleich bei Johannes Spuren der alttestamentlichen Worttheologie vermutet werden müssen, kann doch die zuletzt genannte Idee des Logos als Weisheit eine Rückbindung an die ursprüngliche Bedeutung „auflesen, sammeln“ ermöglichen, insofern der Logos als „System der göttlichen Gedanken“ (Origenes' σύστημα τῶν νοημάτων) im Hinblick auf diese Gedanken als Einheit des Begreifens verstanden werden kann. Im Logos sind alle Gedanken oder Ideen Gottes versammelt; bzw. der Logos „begreift“ sie in seiner Einheit. So ergibt sich die Möglichkeit, die von E. L. Miller in seiner Heraklit-Studie vorgenommene Unterscheidung zwischen zwei Gruppen von Bedeutungen – die der konkret-sprachrelativen und die der „ratio“ als Vernunft, Verhältnis usw.⁴² – in einer Einheit mit zwei Funktionsmerkmalen zusammenzufassen: Der Logos ist das „Wort“ des göttlichen Geistes als Einheit der Gedanken desselben, die als Vernunft, usw. bezeichnet werden können.

Angesichts dieses Durchlaufs durch einige Bedeutungsebenen stellt sich die Frage, ob es im vorliegenden Kontext eine angemessene Übersetzung für den „Logos“ geben kann, eine Übersetzung also, die keiner der herausgearbeiteten Nuancen offenkundig widerspricht. Bedenkt man, dass das lateinische *conceptum* im Französischen und Englischen „concept“ abgegeben hat, dass die Weisheit bzw. der Logos als Organ des „Begreifens“ der Ideen fungiert, und dass die zwei Bedeutungsgruppen „Sprache“ und *ratio* festgehalten wurden, kann als treffender Übersetzungsansatz „Begriff“ in Erwägung gezogen werden. Diese Übersetzung wird auch von Walther Kranz in seiner Untersuchung zu Heraklit und Johannes zugelassen.⁴³ Von einem Ansatz muss insofern die Rede sein, als wesentliche Einschränkungen und Abweichungen vom normalen Sprachgebrauch vorliegen. Der „Begriff“ bezeichnet, wie das lateinische *verbum*, nicht ein grammatisches Einzelwort. Im Johannesprolog steht der Begriff für die Selbst-

40 Vgl. ebd. 56C-D.

41 POKORNY: *Wörterbuch*, S. 658.

42 Vgl. MILLER: „Logos of Heraclitus“, S. 168.

43 KRANZ, W.: „Der Logos Heraklits und der Logos des Johannes“, in: *Rheinisches Museum für Philologie (Neue Folge)* 93 (1949), 1, S. 81–95, hier S. 85: „Als wichtige weitere, spätere Bedeutungsnuancen des Wortes seien in Erinnerung gebracht: ‚Gedanke‘, ‚Begriff‘, ‚Schluß‘ (conclusio), ‚Beweis‘, ‚Beweisgang‘, ‚Berechnung‘, ‚Rechenschaft‘.“

entfaltung des göttlichen Geistes in einer ideellen Einheit, die mit ihm einerseits wesensidentisch ist, andererseits als Erzeugtes (*conceptum*) aus ihm hervorgeht. Der Begriff „begrift“ die Vorbilder (nach Origenes, die τύποι) der Schöpfung; jedoch nicht als bloße Summe von Einzelideen, sondern als die denkende Aktivität des göttlichen Geistes selbst. Damit liegt eine Ähnlichkeit mit Hegels „Begriff“ vor, der, wie bereits angeführt, „das Freie, als die für sich seyende substantielle Macht“⁴⁴ ist. Es handelt sich also um einen Begriff, der aktives Begreifen ist und eine intellektuelle Tätigkeit konstituiert, die sich sprachlich instanzieren kann, die aber, ihrem inneren Vollzug nach, bei sich selbst und damit beim Geist, der sich in ihr äußert, verbleibt. Unter Beachtung dieser Prämissen soll in der vorliegenden Untersuchung „Begriff“ als konstante Übersetzung für „Logos“ beibehalten werden.

Durch diese Vorarbeit – die Benennung einiger wichtiger Grundelemente zum Verständnis des Logos und ein Übersetzungsansatz – öffnet sich nun auch der Blick auf die zitierte Synesios-Stelle erneut. Synesios wurde angeführt, um eine Möglichkeit zur Überwindung der Kluft zwischen dem Geist, der als „unaussprechlich“ charakterisiert wird (so, wie Sthiramati dem transzendenten Wissen zuschreibt, „aufgrund seiner Unzugänglichkeit für das diskursive Denken ‚unerdenklich‘“⁴⁵ zu sein), und dem „All“ der Dinge, die aus diesem Geist geboren sind, zu überwinden. Der Logos hat sich, in der nun skizzierten Gestalt des Begriffs, als solche Möglichkeit erwiesen: Der göttliche Geist setzt als Ermöglichung der Bestimmung einen schlechthinnigen „Prius“ (πρώτος), nämlich den Begriff. Zu diesem verhält sich der Geist wie ein Ursprung, und der Begriff selbst verhält sich zum Geist wie etwas aus ihm Hervorgehendes – oder, in der theologischen Sprache: Der Geist ist Vater, der Begriff Sohn. Dabei hat der Begriff mit dem Geist dasselbe Wesen; jedoch enthält er auch die Fülle der Möglichkeiten, die sich dann zur erschaffenen Welt entfalten. Im Begriff deutet sich so die Überwindung des Abgrunds zwischen unendlichem Geist und endlicher Welt an.

Ein Problemaspekt kann aber schon an dieser Stelle hervorgehoben werden. Wenngleich der „Begriff“ im skizzierten Sinn eine Möglichkeit bietet, auf das Problem der fehlenden Verbindung zwischen dem reinen und dem bestimmten Denken zu antworten, verbleibt Synesios' These doch im Augenblick noch auf einer deskriptiven Ebene, d.h. im Rahmen derjenigen Strukturen, die von Vasubandhu als die der „Zweiheit des Erfassens“⁴⁶ bezeichnet werden. Es geht um den Begriff als um einen Gegenstand, der zwar zu allen weiteren Dingen in

44 HEGEL, G. W. F.: GW XX, S. 177. Vgl. weiter oben Teil I n° 78.

45 TVKBh 142.5: *acintyas tarkāgocaravāt*.

46 TVK 19: *grāhadvaya*.

einem Begründungsverhältnis steht, der aber so vorläufig selbst auch nur als gegenständlicher Grund erscheint. Das Problem der Vergegenständlichung bleibt weiterhin bestehen: der Begriff scheint bloß ein Gegenstand derjenigen objektiv gedachten Ordnung zu sein, die, laut dem Vijñānavāda, überwunden werden soll. Der Abgrund zwischen dem bedeutenden Wort und dem bedeuteten Gegenstand scheint somit fortzubestehen.

2. Der Anfang des Johannesevangeliums. Erste Annäherung an den Text

Synesios greift mit dem Logos nicht nur auf einen der wirkmächtigsten Begriffe der Philosophiegeschichte zurück, sondern er bezieht sich mit ihm, wie angekündigt, auf einen bestimmten Text, der für die christliche Antike als wichtigster Text überhaupt gelten kann. Es handelt sich bei diesem Text um den Anfang des *Evangeliums nach Johannes*, der gemeinhin „Johannesprolog“ (d.h. „Vorrede zum Johannes[evangelium]“) genannt wird.⁴⁷

47 Man darf mutmaßen, dass der Logos im Johannesprolog zu den meistbehandelten Ideen in der Geschichte der Theologie und Philosophie überhaupt zählt. Der Versuch, einen Abriss der Forschungsgeschichte – auch nur für die letzten 70 Jahre (für die SCHNELLE etwa 10.000 Titel zum Johannesevangelium insgesamt zählt, vgl. Schnelle, U.: „Johannes als Geiststheologe“, in: *Novum Testamentum* 40 (1998), 1, S. 17–31, hier S. 17) – zu liefern, muss gezwungenermaßen willkürlich ausfallen; es werden hier nur einige relevante Beispiele für Struktur, Sprache, Hintergrund und Gesamtdeutung genannt: BOISMARD, M.-E.: *Le Prologue de saint Jean* (Lectio Divina, Bd. 11), Paris: Cerf, 1953; SCHNACKENBURG, R.: „Logos-Hymnus und johanneischer Prolog“, in: *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge 1 (1957), S. 69–109; HAENCHEN, E.: „Probleme des johanneischen ‚Prologs‘“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963), 3, S. 305–334; RIDDERBOS, H.: „The structure and scope of the Prologue to the Gospel of John“, in: *Novum Testamentum* 8 (1966), 2/4, S. 180–201; DEMKE, Chr.: „Der sogenannte Logos-Hymnus im johanneischen Prolog“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 58 (1967), 1–2, S. 45–68; FEUILLET, A.: *Le Prologue du quatrième Evangile. Etude de théologie johannique*, Bruges: Desclée de Brouwer, 1968; KÄSEMANN, E.: „Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs“, in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19703, S. 155–180; RISSI, M.: „Die Logoslieder im Prolog des vierten Evangeliums“, in: *Theologische Zeitschrift* 31 (1971), S. 321–336; BORG, P.: „Logos was the true light. Contributions to the interpretation of the Prologue“, in: *Novum Testamentum* 14 (1971), 2, S. 115–130; RITTER, A. M. (Hrsg.): *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979; CULPEPPER, R. A.: „The pivot of John’s Prologue“, in: *New Testament Studies* 27 (1980), 1, S. 1–31; THEOBALD, M.: *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog* (Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 106), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1983; LAUSBERG, H.: *Der Johan-*

Der Prolog beginnt, der nun vorgeschlagenen Übersetzung entsprechend, mit den Worten: „Am Anfang war der Begriff“. Im Folgenden soll in einem ersten Schritt versucht werden, diese Worte dem bloßen Wortlaut nach zu interpretieren. Die vorhergehenden Ausführungen werden dazu vorläufig eingeklammert, sodass nun nicht mehr der metaphysisch-theologische Unterbau des Logos im Vordergrund steht, sondern die einfache, sprachrelative Auffassung des Logos als „Wort“. Es wird also primär darum gehen, die Problematik des Textes durch eine bewusst „naive“ und buchstäbliche Annäherung zu berühren, um so eine Richtung für die weitere Aufarbeitung zu finden.⁴⁸

nes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 1984/5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984; DE LA POTTERIE, I.: „Structure du Prologue de saint Jean“, in: *New Testament Studies* 30 (1984), 3, S. 354–381; EVANS, C. A.: *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue* (Journal for the study of the New Testament, Supplement series, Bd. 89) Sheffield: JSOT Press, 1993; MILLER, E. D.: „The Johannine origins of the Johannine Logos“, in: *Journal of Biblical Literature* 112 (1993), 3, S. 445–457; PHILIPS, P. M.: *The Prologue of the Fourth Gospel. A Sequential Reading* (Library of New Testament Studies, Bd. 294), London et al.: T&T Clark, 2006; KRUCK, G. (Hrsg.): *Der Johannesprolog*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009; ENDERS, M. & KÜHN, R.: *Im Anfang war der Logos. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 11), Freiburg i. Br. et al.: Herder, 2011; VAN DER WATT, J. et al. (Hrsg.): *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament, Bd. 359), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016; RINGLEBEN, J.: *Das philosophische Evangelium. theologische Auslegung des Johannesevangeliums im Horizont des Sprachdenkens* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 64), Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, insb. S. 11–132. Daneben sind natürlich auch die entsprechenden Aufarbeitungen in den theologischen Kommentaren zu nennen: BULTMANN: *Johannesevangelium*, S. 1–76; SCHNACKENBURG, R.: *Das Johannesevangelium* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 4), Bd. 1, Freiburg i. Br. et al.: Herder, 1965, S. 197–269; ZUMSTEIN, J.: *Das Johannesevangelium* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das neue Testament, Bd. 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, S. 63–88; THYEN, H.: *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 6), Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, S. 61–108; SCHNELLE, U.: *Das Evangelium nach Johannes* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. 4), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, S. 40–71.

- 48 Möglicherweise erlaubt diese unbelastete Lesart auch eine Brücke zum semitischen Hintergrund des Johannesprologs, vor dem der Logos nicht als metaphysische Entität, sondern als das gesprochene Wort erscheint, vgl. WASSERMANN, Cl.: *Das vierte Evangelium aus Sicht der semitischen Sprachen. Ein linguistischer Beitrag zur Klärung der johan-neischen Frage* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Bd. 65), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020, S. 266.

2. Anfang des Johannesevangeliums

Es fällt zunächst auf, dass der Ausdruck „am Anfang“ eine eigentümliche Position im Text annimmt: Er steht buchstäblich *am Anfang*, so dass in ihm Sinn und syntaktische Position bzw. Form sich in einem gewissen Sinn als dasselbe erweisen. Es handelt sich also bei dem Ausdruck also um ein „Homolog“ im weiten Sinn, als um einen Begriff, der eine Übereinstimmung zwischen den beiden Ebenen des Zeichens und des Bezeichneten aufweist.

Das Prinzip der Homologie betrifft aber überdies nicht nur den Ausdruck „am Anfang“, sondern durchzieht den gesamten ersten Satzteil. Tatsächlich handelt es sich auch beim Wort „Begriff“ um einen Ausdruck, der sich gewissermaßen selbst formuliert: Das Wort *λόγος* ist seiner Form nach auch ein Fall seiner eigenen Bedeutung – es hat zugleich die Gestalt und den Inhalt „Begriff“ (es ist „Homo-logos“ schlechthin).

Die Anwendung des Prinzips der Homologie begrenzt sich drittens aber nicht auf einzelne Worte, sondern betrifft den Text in seiner propositionalen Struktur als solchen. Der griechische Terminus *λόγος* kann eben sowohl als „Wort“ wie als „Rede“ oder „Text“ verstanden werden.⁴⁹ Wenn also vom „Begriff“ die Rede ist, ist damit nicht bloß ein Wort im individuellen Sinn gemeint, sondern eine begrifflich strukturierte Einheit, die sich als einzelnes Wort, als Satz oder als Rede bestimmen kann. Im Fall des Satzgefüges „am Anfang war der Begriff“ liegt so auch im weiten Sinn ein Begriff vor – in der Form einer syntaktisch strukturierten Einheit. Diese Einheit stellt als Ganzes ein Homolog dar, da begrifflicher Inhalt und Form in ihr dergestalt zusammenfallen, dass der Inhalt nichts weiter ausdrückt als die Gestalt und die Gestalt in nichts weiter besteht als in eben demselben begrifflichen Inhalt. Der Textanfang bestimmt sich inhaltlich wie formal als zweistufig-homologe Entwicklung des Begriffs aus ihm selbst.

Es können darüber hinaus sogar noch zwei weitere Schritte gemacht werden. Der Textanfang bildet erstens nicht nur ein mögliches Homolog, sondern *das* Homolog schlechthin, da in ihm nicht mehr ausgedrückt wird als das Prinzip der Homologie selbst, nämlich dass Form und Inhalt auf spontane, primäre und irreduzible Weise zusammenfallen. Der Satz ist ein begrifflich gemachter An-

49 Vgl. PAPE, W.: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 2, Braunschweig: Friedrich Vieweg u. Sohn, 1914, S. 58–61; FRISK, Hj.: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1970, S. 94ff. unter *λέγω*: „*λόγος* m. ‘das Berechnen, Rechenschaft, Berechnung, Ansehen, Grund, Vernunft; das Sprechen, Rede, Wort, Erzählung, Schrift’“ Die Bedeutung „Rede“ kann sich dabei auf ganze Texteinheiten beziehen, wie z.B. in *λόγος κατηχητικός* (katechetische Rede), *λόγος ἀσκητικός* (Traktat über die Askese), usw. Weiterhin auch: BEIERWALTES, W.: „Der Logos der Griechen im Christentum“, in: ders.: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2013, S. 205–228, hier S. 206.

fang, der seine Form als dasselbe ausspricht, was er ist. Wenn also, angesichts dieses reinen Selbstbezugs, nach dem Gegenstand des Prologs gefragt wird, kann keine Antwort als wirklich zufriedenstellend gelten, insofern nichts außerhalb der Form des Satzes bedeutet wird. Im Unterschied zu alltäglichen Begriffen, bei denen ein Unterschied zwischen den Ebenen des Ausdrucks und des Gegenstandes besteht, müssen der Johannesprolog als Ganzes sowie insbesondere der Logos als „reiner“ Begriff bezeichnet werden, d.h. als Begriff, der nur seine eigene Gestalt als Inhalt hat. Der Satz „am Anfang war der Begriff“ sagt nichts weiter aus, als das, was er an sich ist.

Zweitens führt auch die Frage nach der Begründung des Prologs nirgendwo hin. Die Frage, warum der Begriff zu Anfang gewesen sei, ist selbst bereits begrifflich verfasst und ergäbe nur Sinn, wenn die Möglichkeit gegeben wäre, hinter die Dimension des Begrifflichen zurückzublicken, d.h. wenn es eine Zeit vor dem Anfang gegeben hätte, wenn anschließend der Begriff aus einem nachvollziehbaren Grund aufgekommen wäre, und wenn diese Zeit der Reflexion offenstände. Nach einem solchen Grund zu fragen ist aber insofern nicht möglich, als die Frage selbst und auch jeder mögliche Grund sich in der Dimension bewegen würden, die vom Begriff bereits erschlossen worden ist, da der Begriff ja schon von Anfang an bestanden hat. Jeder möglicherweise angegebene Grund wäre also schon Begriff und nicht erst Grund des Begriffs.

Dieses absolute Primat des Logos wird auf prägnante Weise vom griechischen Kirchenvater Kyrill von Alexandrien in seinem *Kommentar zum Johannesevangelium* beschrieben.⁵⁰ Kyrill geht vom Imperfekt „war“ (ἦν) des Prologs aus und fragt:

„Wann soll denn das ‚war‘, an seinem Ziel angelangt, zum Stillstand kommen, da es doch dem Gedanken, der es immerdar verfolgt, immer vorausläuft, und dem ihm folgenden Geist immer vorausspringend entkommt? Darüber wundert sich auch der Prophet Jesaia, der da sagt: ‚Wer wird seine Geburt auffinden? Denn sein Leben ist über die Welt erhaben.‘“⁵¹

50 Es handelt sich um ein frühes Werk, vgl. RUSSELL, N.: *Cyrill of Alexandria (The Early Church Fathers)*, London et al.: Routledge, 2000, S. 96–98. Kyrills Kommentar bildet insgesamt einen der ersten Kommentare zum Johannesevangelium. Zur Einführung in den Text vgl. Kyrill von Alexandrien; MAXWELL, D. R. (Übers.); ELOWSKY, J. C. (Hrsg.): *Commentary on John (Ancient Christian Texts)*, Bd. 1, Downers Grove: IVP Academic, 2013, XV–XXV.

51 Kyr. Alex. *in ev. Ioh.* (in: PG LXXI, 25B): πότε δὲ ὅλως τὸ ἦν ὡς ἐν τέλει στήσεται, προανατρέχον τ' ἀεὶ τοῦ διώκοντος λογισμοῦ, καὶ τῆς ἐπομένης αὐτῷ προαναπηδῶν ἐννοίας; ἐπὶ τούτῳ δὴ ἄρα καταπεπληγμένος ὁ προφήτης φησὶν Ἡσαΐας: Τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ.

Im Zentrum steht hier die Uneinholbarkeit des Begriffs. Kyrill setzt am „war“, dem Imperfekt des Verbs „sein“ (εἶναι) an und stellt fest, dass das Denken dem Ursprung dieses „war“ lediglich nachstellen, ihm aber nie auf den Grund gehen kann. Der Begriff „war“ ist immer schon eine Gegebenheit, wenn das Denken dazu ansetzt, hinter die von ihm festgelegte Grenze zu gelangen, von der er glaubt, dass dahinter der gesuchte frühere Grund zu finden sei. Ganz gleich also, welche Bestimmung für den Begriff angenommen wird, offenbart sich dieser als der Bestimmung vorhergehend (als schon gewesen) und somit als uneinholbar. Das Denken ist immer durch einen „Sprung“ vom Begriff getrennt, so dass es zwar diesen Sprung und die Tatsache, dass das Vorhergehende dagewesen ist, erkennen kann, dabei aber nie selbst den Sprung zum Begriff machen kann. Der Begriff zeigt sich immer als das schlechthin Vorhergehende.

Aus Kyrills Ansatz ergibt sich ferner auch ein Schlüssel zum Verständnis eines darauffolgenden Verses im Prolog: „Alle Dinge sind durch ihn geworden, und keines ist ohne ihn geworden“⁵². Der Begriff ist zwar aus keinem Grund ableitbar und erscheint deswegen als immer schon vorhergehender Grund. Kehrt man dieses Verhältnis aber um, lässt sich erkennen, dass mit dem Begriff – da er immer schon im Voraus gewesen ist – die Möglichkeit begonnen hat, dass überhaupt irgendetwas sei, da all das, was ist, auf unausweichliche Weise erst auf ihn folgt. Etwas Vorbegriffliches kann nicht begrifflich erschlossen werden. Insofern der Begriff also auf unendliche Weise in Gedanken zurückverfolgt werden kann, bestimmt er sich als die immer schon gewesene Wesenheit, die den Bereich dessen, was auf ihn folgt, für das Denken freigegeben hat. Es ist also „durch“ den Begriff, wie Johannes es ausdrückt, die Möglichkeit der Bestimmung allererst erschlossen, da der Begriff das immer schon Gegebene ist, das jeder weiteren Gegebenheit auf konstitutive Weise vorhergeht.

Die vorhergehenden Überlegungen zur formellen Bestimmung des Logos lassen sich wie folgt zusammenfassen. Der Begriff entfaltet sich im Johannesprolog gemäß dem Prinzip, das als Homologie bezeichnet wurde, d.h. als Übereinstimmung von Form und Bedeutung des Begriffs. Das, was er ausdrückt, ist er selbst: „Am Anfang war der Begriff“. Es wurde weiterhin festgestellt, dass der Begriff keinen Gegenstand zum Inhalt hat, weil jeder Bedeutungsgegenstand auf einer Gegenüberstellung zwischen dem bedeutenden Ausdruck und dem bedeuteten Objekt beruht. Es handelt sich demnach beim Logos im Johannesprolog um einen inhaltslosen, „reinen“ Begriff, dessen Wesen prinzipiell unergründlich bleiben muss. Dies wurde anhand einer Stelle aus Kyrills *Johanneskommentar* ausgeführt. Zuletzt wurde dann, mit einem Rückgriff auf einen nachfolgenden Vers des Johannesprologs, ersichtlich, dass der Begriff, eben gerade deswegen,

52 Joh 1,3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

weil er sich notwendig als das immer schon Dagewesene zeigt, als Fundament aller Bestimmtheit verstanden werden muss, weswegen Johannes auch von ihm sagen kann, dass durch ihn alles geworden ist.

Was kann nun aber, gestützt auf diese einleitenden Überlegungen, über die Rolle des Logos in der Begründung des Seins gesagt werden? Was ist seine Funktion zwischen dem Geist und der Endlichkeit? Als was muss der Begriff aufgefasst werden, wenn sein gestalt-, grund- und inhaltsloses Wesen erhalten bleiben soll?

3. Der Begriff als Vermittlung

Die vorhergehenden formellen und linguistischen Überlegungen zum Johannesprolog können nun zurück auf die Frage des Geistes und der Welt bezogen werden. Im bereits zitierten Gedicht von Synesios wird an einer Stelle der „Begriff“ bzw. „Logos des Schöpfers“⁵³ unter dem Gesichtspunkt seiner Rolle in der Genese der Wirklichkeit beschrieben. Synesios versucht die Stellung zu benennen, die der Begriff innerhalb des Weltganzen einnimmt. So stellt er zuerst fest, dass es sich beim Hervorgehen des Begriffs aus dem Geist um einen „Ausfluss“⁵⁴ handelt. Auf diesen Begriff ist später noch im Detail einzugehen. Es soll an dieser Stelle hervorgehoben werden, dass dieser Ausfluss (als der Begriff selbst) eine „mittlere Stellung einnimmt“⁵⁵. Es ist nun zuerst zu fragen, was genau mit dieser „mittleren Stellung“ gemeint ist.

Dem Anfang des Johannesprologs entsprechend wurde der Begriff als Wesenheit interpretiert, die sich durch eine unerfindliche Natur auszeichnet und gleichzeitig durch diese Natur die Möglichkeit von Bestimmtheit stiftet. Der Begriff ist unerfindlich, weil weder sein Grund noch seine Eigenheit irgendwie beschrieben werden können. Er steht demnach zwischen dem unergründlichen Element, in das er zurückrückt, wenn er, wie Kyrill es ausdrückt, dem ihm nachstellenden Gedanken entgeht, und der endlichen Bestimmtheit.

Auf das Problem von Geist und Welt übertragen, wie es bei Synesios vorgefunden wurde, ließe sich das Verhältnis so reformulieren, dass der Geist, als „erste Wurzel“, sich selbst durch die unergründliche Setzung des Logos erschließt, und dass mit diesem geistigen Ur-Akt die Dinge begründet werden.

53 Synesios von Kyrene: *Hymne IV*, ed. LACOMBRADÉ, S. 64.135: λόγος [...] γενέτου.

54 Ebd. S. 63.108: πρόχουσις.

55 Ebd. S. 63.110: ἔσθη δὲ μέσα.

Mit einem Substantiv ließe sich der Begriff einfachhin als „Vermittlung“⁵⁶ bezeichnen, d.h. als mittlere Instanz, die das Vorhergehende – den Geist – mit dem Darauffolgenden – der Welt der endlichen Dinge – verbindet. In Synesios’ theologisches Vokabular zurückübersetzt ließe sich sagen: Er ist der Anfang der Schöpfung, in dem Gott, als der erschaffende Geist, ihn als mit ihm wesensidentischen Grund setzt, bevor er zur Schöpfung selbst übergeht. Auf diese Ausdrucksweise ist später noch zurückzukommen.

Es bietet sich nun an, das Ergebnis der Erörterung – den Begriff als Vermittlung zwischen dem Geist und den Dingen – auf die vorhergehenden Diskussionen der Leere und des Geistes zu beziehen und so zu zeigen, inwiefern das Johannesevangelium eine mögliche Antwort auf das Problem bietet, das sich, von der Doktrin der Leere und dem buddhistischen Idealismus ausgehend, gestellt hat.

4. λόγος, ālayavijñāna, śūnyatā. Rekapitulation und erneuter Ansatz

In den ersten beiden Teilabschnitten der vorliegenden Arbeit wurde versucht, die Standpunkte Nāgārjunas und Vasubandhus systematisch zu rekonstruieren. Den Ausgangspunkt dieser Rekonstruktion bildete die Erkenntnis, dass alle Dinge dadurch, dass sie bestimmt und somit bedingt sind, keinen Wirklichkeitsanspruch haben können. Nāgārjuna zufolge sind alle Bestimmungen auf konstitutive Weise jedes „Selbstseins“ leer,⁵⁷ weil ihre Bestimmtheit wesentlich von etwas Anderen herrührt und sie somit nichts Eigenständiges an sich haben. Diese „Leere“ steht ihrer endlichen Bestimmtheit entgegen, so dass dieser im Grunde genommen keinerlei Wirklichkeit beigemessen werden kann.

Mit Vasubandhu wurde anschließend versucht zu erklären, in welchem Zusammenhang die beiden Betrachtungsebenen der Leere und der endlichen Bestimmtheit stehen. Der erste von Vasubandhu *Dreißig Versen* erklärt diesbezüglich:

56 Dies ließe sich auch mit der johanneischen Theologie in Einklang bringen, in der der Logos als Vermittler zwischen Gott und Menschheit auftritt (vgl. Joh 14,16: οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ, „Niemand gelangt zum Vater denn durch mich.“). Bei Paulus findet sich dieselbe Idee, vgl. 1 Tim 2,4: μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, „der Vermittler zwischen Gott und den Menschen“. Vgl. auch LANDGRAF, A.: „Die Mittlerschaft Christi nach der Lehre der Frühscholastik“, in: *Gregorianum* 31 (1950), 3, S. 391–413; RUDDY, D. W.: „The humble God. Healer, Mediator, and Sacrifice“, in: *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture* 7 (2004), 3, S. 87–108.

57 Er spricht davon, dass (MMK 13,3) *bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvam*, „dass alle Dinge des Selbstseins leer sind“.

„Was als die mannigfaltige Übertragung des Selbst und der Dinge auftritt, ist ein solches nur in der Modifikation des Geistes.“⁵⁸

Die endlichen Bestimmungen sind lediglich „Modifikation des Geistes“, und als solche unwirklich, da sie kein in sich bestehendes Seiendes konstituieren. Vasubandhu übernimmt die Idee der Leere damit zwar, da die Dinge auch unter seiner idealistischen Grundannahme des Selbstseins leer sind, integriert sie aber in einen anders gearteten Rahmen. Die Leere erscheint nunmehr als Systembestandteil in einer Theorie, die zum eigentlichen Gipfelpunkt den ruhenden Geist im Modus der Unterschiedlosigkeit hat. Die Tatsache, dass die Dinge an sich nichtig sind, ist dem absoluten Charakter des Geistes dadurch untergeordnet.

In Anbetracht von Vasubandhus Idealismus hat sich jedoch die Frage gestellt: Was ist der Grund, der die Bestimmungen als Modifikationen des Geistes ermöglicht? Diese Frage besteht in einer Reformulierung der in der Doktrin der Leere gestellten Frage: Wie sind endliche Bestimmungen und die unendliche Leere miteinander zu vereinbaren? Zwar wurde mit Vasubandhu ersichtlich, dass der Zusammenhang beider die Geistigkeit ist, in der sie als dasselbe erscheinen, jedoch konnte noch nicht erklärt und begründet werden, wie es möglich ist, dass die reine, abstrakte Geistigkeit besondere Gedanken in sich aufkommen lasse.

Mit dem Logos als Begriff ist nun eine Idee zur Erklärung dieser Möglichkeit gegeben. Der Evangelist Johannes lässt den Prolog zu seinem Evangelium mit den Worten beginnen: „Am Anfang war der Begriff“. Der Begriff spricht sich in diesem Textanfang in der Gestalt einer Selbstentfaltung selbst aus, ohne sich jedoch irgendeinen Inhalt oder irgendeine Bestimmung zu geben. Er positioniert sich so in einer unendlichen Vorzeit, die von jeder nachfolgenden, endlichen Bestimmtheit frei ist. Diese Freiheit und die Charakteristik, aus nichts Vorhergehendem abgeleitet werden zu können, entspricht den Grundzügen der Leere in Nāgārjunas Sinn, sowie dem Absoluten (*dharmadhātu*) bei Vasubandhu, als dem jenseits von allem Bestimmtheitsbezug liegenden Geist. Der Geist selbst bleibt im Hintergrund dieser Positionierung unsichtbar, da er durch das sich im Raum der bereits entfalteten Welt bewegenden Denken selbst, das, wenn es sich selbst in den Blick nimmt, durch die Strukturen der objektiven Selbstrepräsentation verbliebe, nicht erfasst werden kann.

Die Welt wiederum, die von Vasubandhu als Metapher und bloßer Anschein „des Selbst und der Dinge“⁵⁹ bezeichnet wird, kann mit dem identifiziert werden,

58 TVK 1: *ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate | vijñānapariṇāme 'sau pariṇāmaḥ.*

59 TVK 1: *ātmadharmopacār[ah].*

was Johannes unter dem Begriff „alle Dinge“⁶⁰ – in der Aussage, alle Dinge seien durch den Begriff zum Sein gekommen – zusammenfasst. Die Welt „aller Dinge“ verhält sich im Johannesprolog, metaphysisch-strukturell betrachtet, auf dieselbe Weise zum göttlichen Geist wie die Bestimmungen in der Urgestalt des Denkens im buddhistischen Idealismus zur Reinform des Geistes.

Zwischen diesen beiden Extremen steht nun eben der Begriff als die schon immer da gewesene Vermittlung, die als reiner Ausdruck ihrer selbst erscheint und deswegen auf keine andere Weise erklärt werden kann als durch ihre Selbstvergegenwärtigung am Anfang des Johannesprologs. Der im Buddhismus geöffnete Abgrund zwischen unendlicher Leere und endlicher Bestimmtheit, zwischen der höchsten Wahrheit und der weltlichen Wahrheit, findet somit im Begriff des Logos, wie er im Prolog zum Johannesevangelium ausgeführt wird, einen möglichen Abschluss.

Es gilt nun, die auf den vorhergehenden Seiten umrissene Idee des Begriffs als Vermittlung zu vertiefen. Diese Idee wurde bisher skizzenartig beschrieben und anhand einer formalen Analyse des Johannesprologs weiter ausgeführt. Im Folgenden ist die Kohärenz dieser Idee zu überprüfen und anhand von Texten zu belegen, die den bisher dem Logos zugeschriebenen Sinn plausibilisieren und weiter ausführen. Durch die Herausstellung dieser Kohärenz kann die in diesen Versuchen vorgenommene Deutung bekräftigt und so die Eignung des Johannesprologs als Antwort auf das buddhistische Problem der Vereinbarung von Leere und Bestimmtheit nachgewiesen werden.

60 Joh 1,3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.

II. Der Johannesprolog in Meister Eckharts Metaphysik

1. Meister Eckharts Interpretation des Johannesevangeliums

Der mittelalterliche Philosoph und Theologe Meister Eckhart recurriert in verschiedenen Schriften exegetischer und philosophischer Natur auf das Johannesevangelium und dessen Prolog.⁶¹ Der Eingangssatz des Prologs, „am Anfang war der Begriff“, wird von Meister Eckhart, wie noch auszuführen ist, an zentralen Stellen seines Werks aufgegriffen und als Begründung bzw. Erklärung fundamentaler ontologischer und metaphysischer Thesen angeführt.

Bevor jedoch überhaupt versucht werden kann, den Sinn nachzuvollziehen, den Meister Eckhart dem Johannesprolog gibt, müssen einige textbezogene

61 Vgl. zum Johannesevangelium bei Eckhart: VANINI, M.: „La Justice et la Génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean“, in: ZUM BRUNN, E. (Hrsg.): *Voici Maître Eckhart*, Grenoble: Jérôme Millon, 1994, S. 143–162; MIETH, D.: „Das Johannesevangelium in der ‚Mystik‘. Meister Eckharts Kommentar“, in: *Bibel und Kirche* 59 (2004), 3, S. 163–167; CHARDONNENS OCD, D.: „L'inhabitation de Dieu Trinité selon le commentaire de Maître Eckhart sur l'Évangile de saint Jean“, in: *Theresianum* 56 (2005), 2, S. 351–394; WOLLBOLD, A.: „Gottesgeburt und Christsein bei Meister Eckhart. Zur Mystik seines Johanneskommentars“, in: *Geist und Leben* 78 (2005), 6, S. 413–424; MEESSEN, V.: „Cognitio et amor. Interpretation im Gleichnis. Eckharts Auslegung von Johannes 20, 3–8“, in: SCHWAETZER, H. & VANNIER, M.-A. (Hrsg.): *Zum Intellektverständnis bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues* (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe B, Bd. 4), Münster: Aschendorff, 2012, S. 81–92; PALAZZO, A.: „Philosophical meanings of *lux* (Jo. 1,4-5, 1,9) in Eckhart's commentary on the Gospel of John“, in: AMERINI, F.: *„In principio erat Verbum“. Philosophy and Theology in the Commentaries on the Gospel of John (II-XIV Century)* (Archa Verbi, Subsidia Bd. 11), Münster: Aschendorff, 2014, S. 247–270; CASTEIGT, J.: „Quelques propositions synthétiques pour une lecture des interprétations albertienne et eckhartienne de Jn. 1,6–8“, in: AMERINI, F.: *„In principio erat Verbum“. Philosophy and Theology in the Commentaries on the Gospel of John (II-XIV Century)* (Archa Verbi, Subsidia Bd. 11), Münster: Aschendorff, 2014, S. 159–176; IMBACH, R.: „Hinweise auf Eckharts Auslegung des Johannesevangeliums (Prolog und 1,38) im Vergleich mit Augustin und Thomas von Aquin“, in: ERB, W. & FISCHER, N. (Hrsg.): *Meister Eckhart als Denker* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beihefte 4), Stuttgart: Kohlhammer, 2018, S. 135–166.

Bemerkungen vorangeschickt werden, durch die einerseits die in der vorliegenden Arbeit getroffene Textauswahl, auf der anderen Seite aber auch die Methode im Umgang mit diesen Texten gerechtfertigt werden sollen.

a) Eckhart hat einen Kommentar zum Johannesevangelium verfasst.⁶² Obgleich der Johanneskommentar für das Verständnis von Eckharts Denken von großer Bedeutung ist, wird er in der vorliegenden Arbeit zur Interpretation des Prologs nicht als Hauptquelle herangezogen, weil er diejenigen Aspekte, die für die gegenwärtige geistmetaphysische Frage von Belang sind, in den Hintergrund stellt.

b) Eckhart zitiert den Johannesprolog mehrfach im Kommentar zu der Exodusstelle 3,14: „Ich bin, der ich bin.“ Dies liegt im besonderen Verhältnis begründet, das Eckhart zwischen dem johanneischen Logos und der Exodusstelle ansetzt. Auf dieses Verhältnis ist noch näher einzugehen. Es sei aber schon an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass das besondere Augenmerk, das der eckhartschen Exegese von Ex 3,14 gilt, in der Idee des Logos selbst begründet liegt, so dass der Versuch, diesen sachgemäß zu interpretieren, notwendigerweise auch auf die Exodusstelle eingehen muss.

c) Wichtige Hinweise auf Eckharts Interpretation des Johannesprologs finden sich in einer scholastischen Schrift wieder, der sogenannten *ersten Pariser Quaestio*⁶³. Die *Pariser Quaestiones* wurden erst in den 1920er Jahren durch Martin Grabmann⁶⁴ und Ephrem Longpré⁶⁵ entdeckt, und lösten, durch verschiedene Aufarbeitungen in den vergangenen Jahrzehnten, nicht nur Debatten über die Stelle aus, die ihnen in Eckharts Werk gegeben werden soll, sondern auch über das Gesamtgefüge von Eckharts Schriften und Denken⁶⁶. – Grabmann bemerkte hinsichtlich der *ersten Pariser Quaestio*,

62 Eckhart wird nach der Stuttgarter Ausgabe zitiert (*Lateinische Werke*), hier: *Expositio santi evangelii secundum Iohannem* = LW III.

63 LW V, 37-48.

64 GRABMANN, M.: *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse, Bd. 32, 7. Abh.), München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1927.

65 LONGPRÉ, E.: „Questions inédites de Maître Eckhart, o.p., et de Gonzalve de Balboa, o.f.m.“, in: *Revue Néoscholastique de Philosophie* 29 (1927), S. 69–85.

66 Vgl. z.B.: ALBERT, K.: „Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 27 (1965), 2, S. 320–339, hier vor allem 329f. ALBERT bespricht zuerst die These des *Opus Tripartitum*, „Deus est esse“, und versucht dann, die Hauptthese der *ersten Pariser Quaestio*, die jener These radikal widerspricht, mit ihr in Einklang zu bringen. Vgl. weiterhin ders.: *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Kastellaun: Aloys Henn Verlag, 1976.

2. *Ontologie des Exoduskommentars*

dass deren Fragestellung, erstens, von Thomas von Aquin in seiner *Summe* wie auch im *Compendium* anhand der „aristotelischen Metaphysik“ gelöst worden war, und dass sie, zweitens, von dort ausgehend, „in der scholastischen Literatur [...] heimisch und alltäglich geworden [war]“.⁶⁷ Umso überraschender jedoch erscheint angesichts dessen Eckharts eigene Antwort, „die nicht bloß von der Tradition der Thomistenschule sich entfernt, sondern auch den anderen damaligen Schulrichtungen fremd gewesen ist.“⁶⁸ Anders ausgedrückt: diese *Quaestio*, die von einer „alltäglichen“ Fragestellung ausgeht, bietet eine nicht nur für Eckhart, sondern für das scholastische Denken insgesamt revolutionäre Antwort. In Ansehung der Tatsache, dass der Kern dieser Antwort auf einer Interpretation des Logos im Kontext des Johannes-evangeliums beruht, und dass sie, in der Behandlung dieses Textes, eine sehr unübliche⁶⁹, aber für das Verständnis von Eckharts Denken bedeutende Antwort bietet, erhellt, weswegen gerade diese *Quaestio* in der vorliegenden Untersuchung eingehend besprochen werden soll.

Diese drei Bemerkungen lassen sich unter einem methodischen Leitsatz zusammenfassen: es wird, zur Erklärung der These, die auf den vorhergehenden Seiten im Zusammenhang mit dem Johannesprolog skizziert worden ist, auf Meister Eckharts *erste Pariser Quaestio* zurückgegriffen, weil Eckhart seine Hauptidee in diesem Text mithilfe des Johannesprologs und des Logosbegriffs exponiert; zur Vorbereitung der Analyse dieser *Quaestio* sollen einige weitere Texte, die den Logos vor allem aus der Perspektive der Exodusstelle 3,14 erklären, herangezogen werden, da Eckhart selbst in der Exodusstelle eine Vorankündigung des Logos sieht.

Es ist nun mit diesen Texten zu beginnen. – Was sagen sie über den Logos aus, und welche vorbereitende Bestimmung desselben lassen sie, im Vorausblick auf den Johannesprolog, zu?

2. Die Ontologie des Exoduskommentars

Synesios versteht, wie einleitend festgestellt wurde, den Begriff als Vermittlung zwischen dem Geist und den endlichen Dingen. Diese Auffassung wurde in Verbindung einerseits mit der Idee des Geistes im buddhistischen Idealismus und andererseits dem Johannesevangelium gebracht.

67 GRABMANN, M.: *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones*, S. 48.

68 Ebd.

69 Ebd. S. 53: „Diese Deutung war den mittelalterlichen Erklärern des Johannesevangeliums gänzlich fremd.“

Meister Eckharts Gottesbegriff kann mit dieser Auffassung des Begriffs als Vermittlung in Übereinstimmung gebracht werden. Eckhart spricht die Rolle des Begriffs in seinem Kommentar zur Exodusstelle 3,14 an:

„So kommt es, dass die Emanation der göttlichen Personen die Schöpfung begründet und ihr vorangeht. In diesem Sinne heißt es im ersten Kapitel des Johannes: ‚Am Anfang war das Wort⁷⁰‘ und danach: ‚alle Dinge sind durch es geworden.‘⁷¹

Diese Stelle kann als erste Charakterisierung des Logos im Kontext der Entstehung des Seienden gelesen werden. Die „Emanation der göttlichen Personen“ bezeichnet das Hervorgehen des Logos, als Sohn, aus dem göttlichen Geist, als Vater. Eckharts Behauptung lautet nun, dass dieses Hervorgehen des Logos, d.h. das Aufkommen des Begriffs, der erste vorbereitende Akt der Schöpfung ist. Der Rekurs auf den Johannesprolog soll diese Behauptung untermauern: „Am Anfang war das Wort“ bedeutet Eckhart zufolge, dass, noch bevor irgendetwas anderes geworden ist, der Logos schon bestanden hat, und dass dieses ursprüngliche Bestehen Grund des gesamten darauffolgenden Seienden ist. Der Begriff konstituiert demnach die Möglichkeit (die *ratio*⁷² und die *praevia* der Schöpfung) der Entstehung der Welt.

Von dieser Grundannahme aus geht Eckhart dann zu einer Bestimmung der Einzelelemente des Exodustextes 3, 14 über: *ego sum qui sum*, „ich bin, der ich bin“.

Eckhart gliedert die Stelle in drei Teile auf:

- a) das *ego* ist ein *discretivum pronomen*,
- b) das *qui* ist ein *nomen infinitum*,
- c) und das *sum* ist ein *verbum substantivum*.⁷³

70 Im Unterschied zum Griechischen wird das lateinische *verbum* mit „Wort“ übersetzt, weil im lateinischen Terminus andere Nuancen liegen, auf die Eckhart anspielt, und die bei einer Übersetzung als „Begriff“ nicht ersichtlich wären.

71 *In Ex.* n. 16; LW II, 22.7ff.: *Hinc est quod emanatio personarum in divinis ratio est et praevia creationis. Sic enim Ioh. 1: ‚In principio erat verbum‘; et post demum: ‚omnia per ipsum facta sunt‘.*

72 Laut SCHLÖTERMANN sind *ratio* und Logos dasselbe: SCHLÖTERMANN, H.: „ΛΟΓΟΣ und Ratio. Die platonische Kontinuität in der deutschen Philosophie des Meister Eckhart“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 3 (1949), 2, S. 219–239, hier S. 222ff. Kritisiert von: MÜLLER-ECKHARD, H.: „Die Mystik Meister Eckharts und der Bewußtseinszustand des 20. Jahrhunderts“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4 (1950), 3, S. 402–411.

73 *In Ex.* n. 14 u. 15; LW II, 20.3, 9 u. 11. Mit dieser „grammatischen Metapher“ reiht sich Eckhart in eine ältere Tradition der Deutung von grammatischen Funktionen ein, vgl. ALFORD, J. A.: „The grammatical metaphor. A survey of its use in the middle ages“, in: *Speculum* 57 (1982), 4, S. 728–760. Im Hintergrund der Überlegungen zum *verbum sub-*

Jedes dieser Elemente weist nun, so Eckhart, auf ein göttliches Attribut hin: das Pronomen *ego* drückte die „reine Substanz“⁷⁴ aus, da nichts Akzidentelles⁷⁵ in es fällt und es durch keine weitere Bestimmung qualifiziert ist – es ist reines Subjekt; das *qui* verweist auf ein *infinitum* [...] *esse*⁷⁶, da es, von seinem Gegenstand her, vollkommen unbestimmt ist; das *sum* ist ein Verb bzw. Zeitwort, das unter allen Zeitwörtern das einzige ist, das ein bloßes Bestehen ausdrückt (es drückt die „Substanz“ als Subsistenz an, also *substantivum*).

Es liegt nun im *verbum substantivum* – dem Verb „sein“ – eine gewollte Ambiguität, die Eckhart aufgreift, um an den Logos anzuschließen. *Verbum* kann nämlich einerseits auf spezifische Weise „Verb“ bedeuten, im Sinne des „Zeitworts“ im Deutschen. Es kann aber auch, generisch, und dem Gebrauch in der Vulgata nach, „Begriff“ bzw. Wort“ als Übersetzung des griechischen *λόγος* bedeuten. Eckhart nutzt diese Ambiguität, um eine Verbindung zum Johannesprolog herzustellen: „Außerdem ist jenes Verb ‚ich bin‘ substantivisch; Verb (*verbum*): ‚das Wort (*verbum*) war Gott‘.⁷⁷ Mit anderen Worten: Das Verb *esse* in *ego sum* bildet als Zeitwort-*verbum* das „Prädikat des Satzes“⁷⁸ und bezeichnet, da ihm nichts hinzugefügt ist, das „reine Sein und nackte Sein“⁷⁹; auf der anderen Seite ist dieses Zeitwort-*verbum* auch ein Begriff-*verbum*, so dass es mit dem im Johannesprolog stehenden „Begriff“ (Wort, *λόγος*, *verbum*) identifiziert werden kann. Hieraus folgt, dass das Zeitwort-*verbum* (Exodus) und das Begriff-*verbum* (Johannes) jeweils als wechselseitige Erklärungen gelesen werden können. Der Logos des Johannesprologs (als Begriff im Allgemeinen) wird im göttlichen Ausspruch *ego sum qui sum* durch das *verbum substantivum* artikuliert; und das *verbum substantivum* hat wiederum den Logos, der im Johannesprolog als Urvermittlung zum Ausdruck kommt, zum Grund, da es, als Zeitwort, einen Fall des Begriffs bildet.

stantivum steht hier Priscianus, vgl. BRUMBERG-CHAUMONT, J.: „La signification de la substance chez Priscien et Pierre Hélie“, in: BARATIN, M.: *Priscien. Transmission et refondation de la grammaire de l'antiquité aux modernes*, Turnhout: Brepols, 2009, S. 503-519; CALLIPO, M.: „*Hyparktikón et substantivum*. Entre verbe et nom dans la grammaire grecque et latine“, in: *Histoire Epistémologie Langage* 40 (2018), 2, S. 103-120.

74 *In Ex.* n. 14; LW II, 20.3f.: *Discretivum pronomen meram substantiam significat.*

75 BEIERWALTES arbeitet den Gegenstanz Substanz-Akzidents heraus in: BEIERWALTES, W.: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. : Klostermann, 2004, S. 39–43.

76 *In Ex.* n. 14; LW II, 20.9.

77 Die Parallele wird ausgedrückt in: *In Ex.* n. 15; LW II, 20.11: *Adhuc li sum verbum est substantivum. Verbum: ‚deus erat verbum‘, Ioh 1.*

78 *In Ex.* n. 15; LW II, 21.1: *praedicatum propositionis.*

79 *In Ex.* n. 15; LW II, 21.2f.: *purum esse et nudum esse.*

Dieses doppelt ausgedrückte Wesen des Logos und sich aus ihm ergebende Exodus-Johannes-Parallele kann noch weiter vertieft werden. Das *verbum substantivum* hat das Besondere an sich, „das Sein als Subjekt selbst zu sein, genauer: das Wesen des Subjekts“⁸⁰. Es ist also nicht „Sein“ im üblichen, faktischen und unvermittelten Sinn. Es ist vielmehr „Subjekt“, insofern es sich auf sich selbst bezieht und in sich selbst begründet ist und sich durch dieses Selbstverhältnis zugleich wesensmäßig bestimmt. So kann Eckhart dann auch den scholastischen *locus communis* aufnehmen, dass in Gott „Wesen und Sein“⁸¹ dasselbe seien. Das göttliche Sein ist in seinem Wesen begründet, und sein Wesen ist Ausdruck seines Seins. Wie hängt diese Eigentümlichkeit des göttlichen Seins, sich zu sich selbst zu verhalten und auf diese Weise ein reines, „nacktes“ Sein zu konstituieren, das keine weitere Bestimmung an sich hat, mit dem Logos zusammen?

Die vorhergehenden Ausführungen betrafen allein den Ausdruck *ego sum*. Um Eckharts Standpunkt zu verstehen, ist es notwendig, die zweite Hälfte der Exodusstelle zu betrachten. Es stellt nämlich hinsichtlich der Wiederholung des *verbum substantivum* in der Formulierung *sum qui sum* die Frage, ob diese Wiederholung der Wortbedeutung etwas hinzufüge, oder nur zur Unterstreichung der unvermittelt-affirmativen Bedeutung diene. – Eckhart zufolge handelt es sich bei ihr eben nicht bloß um eine affirmative Erweiterung der Art einer Intensivierung, sondern die Wiederholung drückt an dieser Stelle etwas Höherstufiges und dimensional betrachtet Komplexeres aus: „Die Wiederholung – dass zweimal ‚bin‘: ‚bin der ich bin‘ gesagt wird – drückt die Reinheit der Behauptung aus, unter Ausschluss alles Negativen aus Gott.“⁸²

Die „Reinheit der Behauptung“, um die es an dieser Stelle geht, ist hervorzuheben, weil sie ein zentrales Konzept der eckhartschen Auslegung sowohl der Exodusstelle wie auch des Johannesprologs bildet. Sie muss auch für die Analyse der *ersten Pariser Quaestio* zurückbehalten werden. Die „Reinheit“ bedeutet hier, dass das Prädikat des Satzes anhand der Wiederholung überformt wird und dass sich das „Sein“ als *verbum substantivum* in dieser Überformung unter Verzicht auf jedes äußere Element, das nicht in seinem eigenen Begriff liegt, auf sich selbst bezieht. Die „Reinheit“ ist in dieser Hinsicht als eine Art der Selbstvermittlung, Selbstexplikation, „Selbstreflexion, Selbstaussage und Selbstdurchlichtung“⁸³ zu verstehen. Der Ausspruch Gottes im Exodus ist als eine „reine

80 *In Ex.* n. 15; LW II, 21.3f.: *ipsum esse subiectum, id est essentiam subiecti.*

81 *In Ex.* n. 15; LW II, 21.4: *idem scilicet essentiam et esse.*

82 *In Ex.* n. 16; LW II, 21.7f.: [...] *repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat.*

83 BEIERWALTES, W.: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004, S. 58.

(Selbst-)Affirmation⁸⁴ anzusehen, weil die Wiederholung des Prädikats jede Beziehung zu etwas Äußerem, Anderem ausschließt. Sie drückt aus, dass Gott in dem verbleibt, was er an sich selbst ist.

Eckhart sagt über diese Selbstreflexion:

„Weiterhin [drückt die Wiederholung] auch eine reflexive Rückkehr zu und auf sich selbst aus, und ein Verbleiben oder Fixiertsein in sich selbst; dann aber auch ein Übersprudeln oder Gebären seiner selbst – es brodelte in sich und für sich selbst und verflüssigt sich in sich und sprudelt auf, ein Licht, das sich im Licht und zum Licht hin ganz selbst durchdringt und in sich dringt, ganz zu sich als Ganzem zurückkehrend und verhaltend, entsprechend jenem Wort des Weisen: ‚die Einheit zeugt – oder zeugte – und auf sich selbst hat sie ihre Liebe – oder ihre Glut – zurückbezogen. Darum wird auch bei Johannes 1 gesagt: ‚in ihm ward das Leben‘. Leben bedeutet nämlich eine Art Überschäumen, wodurch ein Ding in sich selbst anschwillt und sich zuerst ganz in sich selbst ergießt, jedwedes, das es an sich hat, zu jedweden hin, bevor es ausfließt und nach außen hin sprudelt.“⁸⁵

Es ist an diesem Text dreierlei hervorzuheben. Eckhart wählt erstens eine Ausdrucksweise, die bewusst eine gewisse Unterbestimmtheit aufweist: er reiht synonymisch anmutende Ausdrücke anhand der Partikel *sive*, „oder“, aneinander („Aufsprudeln oder Gebären“), benutzt Vergleichswörter wie *quandam*, „etwa“, „gleichsam“ und wiederholt Satzglieder mit kleinen Bedeutungsnuancen. Diese rhetorischen Eigentümlichkeiten lassen darauf schließen, dass Eckhart der Tatsache gewahr war, dass er, in der Beschreibung der in sich selbst verbleibenden Seinsreinheit, an die Grenzen der philosophischen Sprache stieß und sich so eines eher umschreibenden Stils bedienen musste.

Zweitens muss beachtet werden, dass aber gerade dieses Vokabular es erlaubt, die von Eckhart hier vertretene Theorie zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen: es handelt sich, wie noch später im Detail zu betrachten ist, um neuplatonische Themen.⁸⁶ Diese sind mindestens bis auf Plotin zurückführen, z.B., für die Idee des Überquellens und -sprudeln, auf *Enneade* V, 2, wo vom Einen

84 Ebd.

85 *In Ex.* n. 15; LW II, 21.8-22.6f.: *[R]ursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: ‚monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem – sive ardorem‘. Propter hoc Ioh. 1 dicitur: ‚in ipso vita erat‘. Vita enim quandam dicit exsertionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra.*

86 BEIERWALTES: *Platonismus und Idealismus*, S. 55f., v.a. Fußnote 235 über die *ebullitio*.

gesagt wird, es sei „übergequollen“ und weise eine „Überfülle“ auf.⁸⁷ Die verbindende These ist diese, dass die göttliche Vollkommenheit (bei Plotin: die Vollkommenheit des Einen) sich, aufgrund ihrer Uneingeschränktheit, über sich selbst hinaus ausgießt, dabei aber doch bei sich selbst verbleibt, da sie ja nichts Jenseitiges zulässt. Als weitere Quellen haben Reiner Schürmann und, in dessen Nachfolge, Paul Reynolds aufgrund der besonderen Weise, wie Eckhart „Leben“ und „Aufsprudeln“ zusammenführt, die Mutmaßung geäußert, dass hier *Enneade* VI, 2, hier auch im Hintergrund stehen könnte, wo die Übereinkunft von Leben, Seele und Geist als Übersprudeln des Lebens bezeichnet wird.⁸⁸

Maria-Rita Sturlese hat als Vermittlungsquellen zwischen der Antike (wo sie den Begriff der *ebullitio* sogar schon vor Plotin bei Marius Victorinus bzw. dessen „Gegner“ Candidus findet⁸⁹) Albert den Großen und Dietrich von Freiberg identifiziert,⁹⁰ Beierwaltes bestätigt Dietrich als unmittelbare und für Eckhart möglicherweise maßgebliche Quelle,⁹¹ auf dessen Einfluss im Kontext der *ersten Pariser Quaestio* noch näher einzugehen sein wird. Im Traktat *Über den Intellekt*

87 Plot. *enn.* V, 2, 1, 7ff. (zit n. ed. BRÉHIER, E.: *Ennéades*, Paris: Les Belles Lettres, 1976–1981⁴): ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρῆ καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο, „es ist dadurch vollkommen, dass es nichts sucht, nichts an sich hat, nichts bedarf, und quillt so gleichsam über, und seine Überfülle bringt etwas Anderes hervor“; und ebd. 14f.: Οὕτως οὖν ὢν οἷον ἐκεῖνος τὰ ὅμοια ποιεῖ δύναμιν προχέας πολλήν, „der [Geist] nun, der jenem [Einen] ähnelt, bringt auf ähnliche Weise hervor, indem er seine große Macht ausgießt“.

88 Die Idee findet sich wieder bei: REYNOLDS, P. L.: „Bullitio‘ and the God beyond God. Meister Eckhart’s trinitarian theology, part 1: The inner life of God“, in: *New Blackfriars* 70 (1989), 826 in der durchgehenden Zählung, S. 169–181, hier S. 172. REYNOLDS selbst greift zurück auf: SCHÜRMAN, R.: *Meister Eckhart. Mystic and Preacher*, Bloomington u. London: Indiana University Press, 1978, S. 242, Fußnote 140. Beide weisen hin auf die Stelle in der sechsten *Enneade* (VI, 7, 12, 19–23): Ὁ οὖν ζητῶν πόθεν ζῶα, ζητεῖ πόθεν οὐρανὸς ἐκεῖ· τοῦτο δ’ ἐστὶ ζητεῖν πόθεν ζῶον, τοῦτο δὲ ταῦτὸν πόθεν ζῶη καὶ ζῶη πᾶσα καὶ ψυχὴ πᾶσα καὶ νοῦς ὁ ξύμπας, μηδεμιᾶς ἐκεῖ πενίας μηδ’ ἀπορίας οὔσης, ἀλλὰ πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἷον ζεόντων. „Wer nun fragt woher die Lebewesen stammen, fragt, woher jener Himmel stammt; und damit, woher das Lebewesen überhaupt stammt, und – das ist dasselbe – woher das Leben stammt, alles Leben, die Seele, der allumfassende Geist, unter denen es keinen Mangel und keinen Widerspruch gibt, sondern wo alles des Lebens voll ist und davon gleichsam übersprudelt.“

89 Marius Victorinus stellt den Text als Brief eines Anhängers des Arius dar, vgl. *De gen. div.* 7.16f. (ed. HENRY, P.: *Traité théologique sur la Trinité* (Sources Chrétiennes, Bd. 68), Bd. 1, Paris: Cerf, 1960, S. 118): *sicuti fons superebulliens*.

90 PAGNOLI-STURLESE, M.-R.: „A propos du néoplatonisme d’Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d’Albert dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg“, in: *Archives de Philosophie* 43 (1980), 4, S. 635–654, hier S. 644–648.

91 BEIERWALTES: *Platonismus und Idealismus*, S. 55f. n° 235.

ist allein im ersten Teil nicht nur sechsmal wörtlich von der *ebullitio* die Rede, sondern es liegen auch weitere thematische Überschneidungen vor. Dietrich definiert die *ebullitio* im wörtlichen Sinn als Wirkung der Hitze (*calor*), als „Disposition der Substanz, durch die es von innen her zu einem Übersprudeln nach außen kommt“⁹². Der Geist (*intellectus*) weist eine analoge Dynamik auf:

„Es verhält sich auf ähnliche Weise in den abgetrennten Substanzen, d.h. den Geistern, die durch ihr Wesen immer in actu sind. Dort findet sich, im Modus der Verursachung, ein gewisses Übersprudeln einer solchen Substanz in etwas Äußeres vor – wie es weiter oben aus Proclus abgeleitet worden ist und Avicenna es in seiner Metaphysik über die abgetrennten Prinzipien sagt – nämlich so, dass diese durch das Denken das hervorbringen, was nach ihnen kommt. So ist ihr Denken weder ein Erleiden noch passiv, sondern Akt und aktiv und strömt in etwas Anderes, Äußeres aus. Ich sage hier für das im Modus einer Handlung erfolgende Überquellen ‚Akt‘ und ‚aktiv‘ im weiten Sinn von „Handlung“, so, wie ja auch in körperlichen Dingen gesagt wird, dass es in ihnen so etwas wie ein Übersprudeln gibt, dort aber nicht im engeren Sinn als Handlung, da es dort in der Substanz eines solchen Körpers verbleibt.“⁹³

Es ist demnach festzuhalten, dass das „Übersprudeln“ den Akt – hier selbstverständlich nicht als Herausgehen aus sich verstanden, wie im engeren Sinn einer Handlung – des Geistes bezeichnet, durch den er seine Vollkommenheit nach außen hinausströmen lässt. Dieses Übersprudeln rührt vom Geist selbst her und führt nicht über ihn hinaus, da es nichts seinem Wesen Äußerliches ist. Zu beachten ist auch, dass Eckharts Neuerung in der Übertragung dieser *ebullitio* auf den göttlichen Geist besteht, während bei Dietrich nur die Rede von den *substantiae separatae* die Rede ist.⁹⁴

92 Dietrich von Freiberg: *Tractatus de intellectu et intelligibili*, I, 5, 2 (ed. MOJSISCH, B.: *Opera omnia*, Bd. 1, *Schriften zur Intellekttheorie*, Hamburg: Felix Meiner, 1977, S. 137–210, hier S. 139): *dispositio substantiae, qua ebullit ab interiori ad extra*.

93 Dietrich von Freiberg: *De intellectu*, I, 8, 2 (S. 141f.): *Similiter se habet in substantiis separatis, quae sunt intellectus per essentiam semper in actu. Et in hoc consistit quaedam ebullitio talis substantiae in aliud extra in causando, sicut supra inductum est de Proclo et Avicenna dicit in sua Metaphysica de principiis separatis, scilicet quod intelligendo causant ea, quae sunt post. Quare talis eorum intelligentia non est passio nec passiva, sed vere actio et activa, et ita est redundans in aliquid aliud extra se. Dico autem „actio“ et „activa“ extenso nomine actionis pro quadam ebullitione habente modum actionis, sicut etiam in corporalibus dictum est, scilicet quod in eis est quaedam ebullitio, non tamen actio proprie, in quantum est intra substantiam talis corporis*.

94 Vgl. PAGNOLI-STURLESE: „néoplatonisme d’Albert“, S. 645.

Bei einer näheren Betrachtung des Begriffs des Übersprudelns ist, drittens, eine gewisse Spannung zwischen Ruhe und Bewegung festzustellen.⁹⁵ Es liegen nämlich gleichzeitig eine „reflexive Rückkehr zu sich selbst“ (*super se ipsum reflexiv[a] conversi[o]*) wie auch ein „Verbleiben und Fixiertsein in sich selbst“ (*in se ipso mansi[o] sive fixi[o]*) vor: Gottes Geist verbleibt im Übersprudeln aus sich selbst in sich selbst. Eckhart bespricht diese Spannung anhand einer ihm eigenen Reformulierung der ersten These des *Liber XXIV philosophorum*: „Gott ist eine Monade, die eine Monade hervorbringt und in sich selbst ihre Glut widerspiegelt.“⁹⁶ Hier ist einerseits von einer äußeren Hervorbringung, wie auch von einer inneren Widerspiegelung (*reflectens*) die Rede. Das Hervorbringungsverhältnis ist demnach keines, bei dem der Grund aus sich selbst herausgeht, sondern eine paradoxe Verschränkung von Selbstverhältnis und gleichzeitiger äußerer Reflexion.

Diese drei Bemerkungen erlauben es, den Interpretationsrahmen für Eckharts Text näher zu definieren. Den Hintergrund von Eckharts Überlegungen bildet die neuplatonische Geistmetaphysik. Der Geist „schüttet sich aus“ (Plotins προχέω⁹⁷) und bringt, in seinem Selbstverhältnis, etwas Anderes, mit ihm aber substanziiell Identisches, hervor. Dieses „Übersprudeln“ bedeutet keine Veräußerung des Geistes, sondern vielmehr eine Reflexion, d.h. ein Herausgehen aus sich selbst, das gleichzeitig ein Verbleiben in sich selbst ist.

Es stellt sich nun die Frage, in welchem Zusammenhang diese nun dreifach charakterisierte Theorie mit der Exodus-Exegese einerseits und dem Johannesprolog andererseits steht. – Der reine Ausdruck des Selbstverhältnisses des göttlichen Geistes ist die Selbstbeziehung des Prädikats im Exodusauspruch *ego sum qui sum*. Während das *ego sum* ein Moment der Affirmation und damit der Position enthält, wird diese Position in der Wiederholung *qui sum* reflektiert und in die ursprüngliche Einheit zurückgenommen. Eckhart zufolge bildet die Exodusstelle damit den Ausdruck der Selbstdurchdringung, der Brodelns und des Übersprudelns des göttlichen Geistes in die Vermittlung, d.h. in den Begriff

95 Hier ist an die *σθατερὰ κίνησις* zu denken, die BEIERWALTES (*Platonismus und Idealismus*) S. 54ff. über den Neuplatonismus bis auf Platons *Sophistes* zurückführt.

96 *Liber XXIV philosophorum*, cap. I (ed. BAEUMKER, Cl.: „Das pseudo-hermetische ‚Buch der vierundzwanzig Meister‘ (Liber XXIV philosophorum)“, in: BAUMGARTNER, M.: *Abhandlungen aus dem Gebiet der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling*, Freiburg i.B.: Herdersche Verlagshandlung, 1913, S. 17–40, hier S. 31): *Deus est monas, monadem gignens, in se suum reflectens ardo-rem*. Vladimir LOSSKY hat Alain de Lille als frühesten Beleg für die zitierte These identifiziert: LOSSKY, Vl.: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, S. 69 n° 109.

97 Vgl. oben n° 51.

als die Reflexion, und die Rückkehr, durch diese Vermittlung, zu sich selbst. Der göttliche Geist ist, durch die Setzung des Begriffs, ein Licht, das sich selbst durchdringt (vgl. Beierwaltes' schon erwähnte „Selbstdurchlichtung“⁹⁸). Da der Kern des Prädikats das *verbum substantivum* ist, ist die in der Exodusstelle formulierte Reflexion auf einer tieferen Ebene auf den Logos als das *verbum* schlechthin zurückzuführen.

Mit dem Licht, von dem Eckhart spricht, liegt dann auch ein Fall typisch johanneischer Sprache vor. Eckhart greift auf es zurück, weil in ihm, wie in den Flüssigkeitsmetaphern, die Bewegung des Selbstbezugs, wie auch die Ruhe der abgeschlossenen Beziehung ausgedrückt werden. Im Licht fallen, wie in der Flüssigkeit, Statik und Dynamik zusammen. Der Johannesprolog ist jedoch nicht nur auf indirekte Weise präsent, sondern Eckhart zitiert auch direkt den vierten Vers: „in ihm ward das Leben“⁹⁹. Er deutet das Leben an dieser Stelle als Vorstufe des Übersprudelns, nämlich als „Hervorbrechenlassen“ (*exseritio*¹⁰⁰, von *exsero*) einer Sache aus und in sich selbst. Diese im Bereich der neuplatonischen Metaphorik¹⁰¹ bleibende Sprache bekräftigt insgesamt die Annahme, dass für die gesamte Deutung von Exodus und Johannesprolog bei Eckhart ein neuplatonischer Hintergrund anzunehmen ist.

Der abgeschrittene Weg soll noch einmal zusammengefasst werden. Den Anfangspunkt bildete Eckharts Interpretation der Exodusstelle *ego sum qui sum*. Eckhart hebt an diesem Ausspruch die Wichtigkeit des zweiten Satzgliedes, *qui sum* hervor, und interpretiert diese Erweiterung des Prädikats als eine „reflexive Umkehr“ des Verbs „sein“ zu sich selbst, wodurch eine *puritas affirmationis*¹⁰², eine Reinheit der Behauptung, ausgedrückt werden soll. Der Ort dieser Reflexion, die Rückbeziehung *qui sum*, ist der Begriff/Logos.

98 BEIERWALTES: *Platonismus und Idealismus*, S. 58.

99 Joh 1,4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.

100 *In Ex.* n. 16; LW II, 22.4.

101 Eckhart übernimmt den Terminus möglicherweise von Ulrich von Straßburg: DE LIBERA, A.: *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, S. 207.

102 Vgl. zu diesem Begriff: BEIERWALTES, W.: „Primum est dives per se. Das Erste ist reich durch sich selbst. Meister Eckhart und der Liber de Causis“, in: ders.: *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt a. M.: Klostermann, S. 129–164, hier S. 138–142; GORIS, W.: *Einheit als Prinzip & Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus Tripartitum Meister Eckharts* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 59), Leiden et al.: Brill, 2011, S. 194; RINGLEBEN, J.: *Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff* (Dogmatik in der Moderne, Bd. 23), Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, S. 151f.

Der Logos erscheint so als das Element, auf dessen Grundlage Gott sich mit sich selbst vermittelt. Diese Erkenntnis erlaubt einen Rückbezug auf die zuerst zitierte Passage des Kommentars, in dem Eckhart das Hervorgehen der göttlichen Personen als Grund der Schöpfung ausweist. Die Person des Vaters ist der Geist, der Logos der Sohn; der Logos-Sohn agiert als Selbstvermittlung des Geist-Vaters mit sich selbst (trinitarisch); diese Vermittlung begründet das Sein (ontogenetisch).

Es ist nun dem Begriff als der geistigen Vermittlung näher auf den Grund zu gehen. Welche Eigenschaft des Logos ist es, die ihn dazu bestimmt, das Sein begründen zu können? Welcher ontologischen Ordnung gehört er selbst an? Wie bestimmt ihn Eckhart, um zu rechtfertigen, dass er fundamentaler als das Sein ist, das er begründet? Und, noch allgemeiner: was ist der allgemeine theoretische Verständnishorizont, vor dem der Sinn des Beziehungsganzen Sein-Begriff-Vermittlung erleuchtet?

3. Anfang, *ratio idealis, natura intellectus*.

Meister Eckharts Genesiskommentar

Ein weiterer Text, der für das Verständnis von Eckharts Metaphysik von größter Wichtigkeit ist, ist die *Expositio libri Genesis*. Da die Verwandtschaft des ersten Genesisverses mit dem Johannesprolog unmittelbar aus dem Wortlaut erhellt – die Anfangsworte der hebräischen Genesis, „am Anfang“ (בְּרֵאשִׁית בְּרָא) ¹⁰³, entsprechen buchstäblich dem Anfang des griechischen Johannesevangeliums, „am Anfang“ (ἐν ἀρχῇ) ¹⁰⁴ – verwundert es nicht, dass Eckhart im ersten Punkt, den er aus dem Genesistext aufnimmt, auch den Johannesprolog anspricht. Allerdings interpretiert Eckhart das *in principio* der Genesis nicht auf dieselbe Weise wie das *in principio* des Johannesprologs. Wie genau Eckhart mit dem Genesistext umgeht und welchen metaphysischen Entwurf er zu dessen Deutung vorschlägt, soll im Folgenden kurz rekonstruiert werden.

Zuvörderst ist auf den ersten Abschnitt des Kommentars zu blicken:

103 Gen 1,1, ed. ELLIGER, K. & RUDOLF, W.: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997⁵.

104 Vgl. BULTMANN: *Evangelium des Johannes*, S. 6. Die Entsprechung beschränkt sich übrigens nicht auf die *Septuaginta*, sondern betrifft auch zwei weitere Übersetzungen der Bibel: so übersetzen Theodotion und Symmachus ebenfalls ἐν ἀρχῇ. Allein Aquila übersetzt, aufgrund seiner etymologisierenden Tendenz, ἐν κεφαλαίῳ (ed. FIELD, Fr.: *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Bd. 1, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1875, S. 7).

3. Anfang, *ratio idealis*, *natura intellectus*

„Es ist zuerst zu wissen, dass der Anfang, in welchem Gott den Himmel und die Erde geschaffen hat, der ideelle Grund ist. Und deswegen wird auch bei Joh. 1 gesagt: ‚am Anfang war der Begriff – das Griechische hat hier Logos, d.h. Idee, und es folgt weiterhin: ‚alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist nichts geworden.‘ Im Allgemeinen ist nämlich der Anfang und die Wurzel jedes Dings die Idee desselben.“¹⁰⁵

In diesem Abschnitt geht es um die Frage, was der „Anfang“ ist, in dem Gott die Welt geschaffen hat. Der Anfang ist der „ideelle Grund“ (*ratio idealis*),¹⁰⁶ oder einfachhin die „Idee“, d.h. der Logos, der auch am Anfang des Johannesprologs steht.

Es fällt an dieser Stelle auf, dass ein erheblicher Unterschied zwischen der dem Anfang hier gegebenen Bedeutung und dem Anfang im Johannesprolog besteht. Im Genesiskommentar *ist* der Anfang der Logos. Dass Gott die Dinge im Anfang erschaffe, ist der Aussage gleichzusetzen, dass er sie durch den Logos erschafft. Im Johannesevangelium wiederum ist der Logos *im* Anfang, d.h. es besteht dort keine unmittelbare Identität von ἀρχή und Logos im metaphysischen Sinn. Auf die Erklärung dieses Unterschieds ist an späterer Stelle noch einmal einzugehen. Im Augenblick ist festzuhalten, dass der Genesiskommentar für das Verständnis des Johannesprologs insofern wichtig ist, als Eckhart den Anfang der Genesis als Bericht über die Schöpfung der Dinge im Logos liest.

Diese Bestimmung des Logos als Grund des Seienden hat für das gesamte metaphysische System Eckharts bedeutende Konsequenzen: Da der Logos Begriff ist, und der Begriff Ausdruck des Denkens ist, nimmt das auf diesem Begriff aufbauende System notwendigerweise die Form eines Idealismus an, d.h. einer Lehre, die vom Primat der geistigen Natur ausgeht und dieser Natur eine ausgezeichnete Rolle in der Genese der Wirklichkeit zuspricht.¹⁰⁷ Wenn Gott alles „im

105 *In Gen. I n. 3.; LW I/2, 61.13–16: De primo sciendum quod principium, in quo creavit deus caelum et terram, est ratio idealis. Et hoc est quod Ioh. 1 dicitur, in principio erat verbum – Graecus habet logos, id est ratio, et sequitur: ‚omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil‘. Unusquisque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei.*

106 SWEENEY SJ hat gezeigt, dass das Attribut *ideal* bei Thomas zumeist platonisch gefärbt ist und im Kontext der Ideenlehre sowie der neuplatonischen Lehre des ersten Intellekts zu sehen ist, vgl. SWEENEY SJ, L.: „*Idealis* in the terminology of Thomas Aquinas“, in: *Speculum* 33 (1958), 4, S. 497–507.

107 Hier kann SCHLÖTERMANNs emphatisches Gesamturteil zitiert werden, unter Abzug der mittlerweile nicht mehr vertretbaren oder für den wissenschaftlichen Kontext sinnvollen Urteile über Eckharts Repräsentativität für einen nationalen Geist. SCHLÖTERMANN: „ΛΟΓΟΣ und *Ratio*“, S. 221f.: „Im Kernpunkt der platonischen Idealismus steht der Begriff des λόγος; an ihn knüpft über alle neuplatonische Emanationstheorie hinweg [...]“

Anfang“ als durch das Erste, was am Anfang gewesen ist, – den Begriff –, erschaffen hat, dann bleibt dieser Begriff das Prinzip alles Erschaffenen; radikaler ließe sich noch sagen: Alles Erschaffene ist selbst Begriff oder geistig. In demselben Sinn nennt auch Beierwaltes Eckharts System eine „idealistische spekulative Theologie“¹⁰⁸; und was Sertillanges für Thomas von Aquin geltend macht, kann hier auch für Eckhart übernommen werden (und überdies als Brücke zu Vasubandhus Idealismus dienen):

„On le voit, les conclusions tirées de l'interprétation du réel en tant qu'il est objet de connaissance nous ont mené en plein idéalisme. Les choses sont idée. Le monde est objectivement une apparition réelle, comme il est, subjectivement, une hallucination vraie. Le monde est de l'idée figée, de l'esprit en état de communication, un verbe effectif.“¹⁰⁹

Eine weitere Stelle belegt noch expliziter, dass Eckhart tatsächlich eine zum Idealismus neigende Ansicht vertritt. So heißt es, etwas später im Text:

„Daher kommt es auch, dass die Heiligen 110 gemeinhin die Lehre vertreten, dass Gott den Himmel und die Erde am Anfang geschaffen habe, d.h. im Sohn, der das Ebenbild und der ideelle Grund aller Dinge ist. So sagt denn auch Augustinus, dass, wer die Ideen verleugnet, den Sohn Gottes verleugne. So hat denn Gott alle Dinge am Anfang geschaffen, d.h. in der Idee und gemäß dem ideellen Grund: den Menschen durch die eine Idee, den Löwen durch eine andere, usw. für jedes einzelne Dinge.“¹¹¹

Hervorzuheben ist hier die Berufung Eckharts auf die radikale Aussage Augustinus', dass, wer die Lehre der Ideen verwerfe, „den Sohn Gottes verleugne“.

Eckhart an, jener Dominikaner, der in seinen lateinischen und deutschen Schriften über die theologischen Spekulationen einer Logostheorie hinaus eine Logosphilosophie schuf [;] nicht nur seine deutschen Schriften und Predigten zeugen von jener idealistischen Kontinuität, sondern gerade in seinen Kommentaren, wie z.B. der *Expositio sancti Evangelii secundum Johannem* und den *Quaestiones Parisienses* wirkt der *λόγος* in seiner ursprünglichen Kontinuität.“

108 BEIERWALTES: *Platonismus und Idealismus*, S. 47.

109 SERTILLANGES OP, A.-D.: *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris: Librairie Bloud & Gay, 1928, S. 23.

110 Eine große Rezension möglicher Quellen findet sich in LW I/1 S. 188 n° 2 wieder.

111 *In Gen.* n. 5; LW I/2, 63.15–19: *Hinc est quod sancti communiter exponunt deum creasse caelum et terram in principio, id est in filio, qui est imago et ratio idealis omnium. Unde Augustinus dicit quod qui negat ideas, negat filium dei. Sic ergo deus creavit omnia in principio, id est in ratione et secundum rationem idealem, alia quidem ratione hominem, alia leonem, et sic de singulis.*

Eckhart liest den Schöpfungsbericht der Genesis geradezu als ideentheoretisches Traktat, d.h. als Beschreibung des Hervorgehens der Dinge aus dem durch Gott gesetzten geistigen Grund. Etwas später präzisiert Eckhart den Geistbegriff, der hier im Hintergrund steht:

„Weiterhin ist auch zweitens zu wissen, dass der Anfang, in dem Gott den Himmel und die Erde geschaffen hat, die Geistnatur ist. Siehe den Psalm: ‚der die Himmel im Geiste geschaffen hat‘. Der Geist aber ist der Anfang bzw. das Prinzip der gesamten Natur, entsprechend dem, was im Kommentar zur neunten These des *Liber de causis* mit diesen Worten gesagt wird: ‚Der Geist leitet die Natur durch eine göttliche Kraft‘; und weiter: ‚der Geist beinhaltet alles Entstandene, die Natur, und den Horizont der Natur‘; und danach wird abgeschlossen: ‚deswegen begreift der Geist alle Dinge‘. So hat er also den Himmel und die Erde am Anfang geschaffen, d.h. im Geist. Das ist gegen diejenigen gerichtet, die behaupten, Gott schaffe und bringe die Dinge durch Naturnotwendigkeit hervor.“¹¹²

Aus quellengeschichtlicher Perspektive ist hier anzumerken, dass Eckhart mehrere Paragraphen aus dem *Liber de causis* zitiert, einem pseudoaristotelischen Werk aus dem Frühmittelalter, das im Wesentlichen, in einer lateinischen Übersetzung aus dem Arabischen, die *Elementatio theologica* (Στοιχείωσις θεολογική) des Proklos wiedergibt.¹¹³ Die drei von Eckhart zitierten Thesen entsprechen Teilen der Paragraphen 82, 84 und 86 aus dem achten Kapitel (in der Zählung Pattins) und betreffen allesamt die *intelligentia*, d.h. den Geist. Der Niederschlag des *Liber* bzw. des in Proklos gipfelnden Neuplatonismus wird noch an vielen anderen Stellen sichtbar werden, er sei aber hier bereits in seiner Schlüsselrolle ein erstes Mal hervorgehoben.¹¹⁴

112 *In Gen.* n. 6; LW I/2, 63.24-65.7: *Adhuc autem secundo sciendum quod principium, in quo creavit deus caelum et terram, est natura intellectus. Psalmus: ‚qui fecit caelos in intellectu‘. Intellectus enim principium est totius NATURAE, sicut dicitur in commento nona propositione De causis sub his verbis: ‚intelligentia regit naturam per virtutem divinam‘; et infra: ‚intelligentia comprehendit generata et naturam et horizontem naturae‘; et post concludit: ‚ergo intelligentia continet omnes res‘. Sic ergo creavit caelum et terram in principio, id est in intellectu. Et hoc est contra eos, qui dicunt creare deum et producere ex necessitate naturae.*

113 Zum *Liber de causis*, s. die Einleitung zu: PATTIN, A.: „Le Liber de causis. Edition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), 1, S. 90–203. Die zitierten Thesen befinden sich auf den Seiten 155f.

114 BEIERWALTES hat den Niederschlag des *Liber* bei Eckhart eingehend untersucht, vgl. Beierwaltes: „Primum est dives per se“. Die neuplatonische Ausrichtung der Schrift bespricht COSTA, Cr. d’A.: „La doctrine néoplatonicienne de l’être entre l’antiquité tardive et le moyen âge. Le *Liber de Causis* par rapport à ses sources“, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59 (1992), S. 41–85; und an anderer Stelle den Einfluss auf Eck-

Eine theoretische Schwierigkeit, die sich an dieser Stelle auftut, ist diese, dass Eckhart den Anfang hier erneut – so, wie dies auch für den Johannesprolog anzunehmen ist – mit dem Geist selbst identifiziert, und nicht, wie weiter oben herausgestellt wurde, mit dem Logos als der Idee, die der Geist denkt. Die Auflösung dieses terminologischen Problems ist in der Identität zu suchen, die in der Selbstvermittlung zwischen dem Vermittelten und dem Vermittelnden besteht. Laut Eckhart handelt es sich bei der Reflexion, die im *ego sum qui sum* ausgedrückt ist, um eine *parturiti[o] sui*¹¹⁵, ein Selbstgebären. Wenn der Anfang nun, wie im vorherigen Abschnitt dargetan, mit dem göttlichen Geist identifiziert wird, dann ist das, was Gott als Vermittlung seiner selbst setzt, den Logos, ebenfalls nichts Anderes als er selbst. Der Anfang ist demnach sowohl als Geist wie auch als Begriff aufzufassen, da beide im Moment der Identifizierung Gottes mit ihm selbst zusammenfallen. Der logischen Struktur nach gibt sich sogar zuerst der Begriff zu erkennen, da der unreflektierte Geist vor jeder Vermittlung gar nicht zu denken ist. Es ist also erst der Begriff, der den Blick auf den Geist freigibt, und sich als derselbe herausstellt.¹¹⁶ In diesem Sinne besteht – auch

hart: dies.: „Proclus and the Liber de causis in Meister Eckhart’s works“, in: CALMA, Dr.: *Reading Proclus and the Book of Causes*, Bd. 2 (Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition, Bd. 26), Leiden et al.: Brill, 2021, S. 340–375.

115 *In Ex.* n. 16; LW II, 21.10f.

116 In der Idee der Notwendigkeit, dass die Transzendenz durch eine Vermittlung erkennbar werde, laufen zwei Traditionen zusammen. Plotin sagt *enn.* V, 3, 13, 1–5: Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ· ὅ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἔρεις. Ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ ἀλλ’ ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ’ αὐτοῦ· ἀλλ’ ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ. „So ist es [sc. das Eine] der Wahrheit nach unaussprechlich. Wenn auch immer du über ihn etwas aussagst, so sagst du etwas Bestimmtes. Was aber jenseits aller Dinge und jenseits des ehrenwerten Geistes ist, das hat, unter allen möglichen Namen, keinen Namen; sondern er ist nichts von allem und hat keinen Namen, da nichts ihn betrifft. Aber so, wie es uns möglich ist, versuchen wir, von ihm etwas zu bedeuten.“ Das, was über das transzendente Eine ausgesagt wird, ist immer nur eine gegenstandsgebundene Aussage. Das darüberstehende Eine versuchen wir zu bedeuten (*σημαίνειν*), ohne es doch aussprechen zu können. – In demselben Sinn heißt es Joh 14,6: οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ. „Niemand geht zum Vater, wenn nicht durch mich.“ Der Logos ist der Begriff, der den göttlichen Geist „bedeutet“. Zu diesem an sich unaussprechlichen Geist führt kein anderer Weg als der, der durch die Vermittlung (den Logos) gesetzt wird. Beide Traditionen gehen also von einer transzendenten Ebene aus (bei Plotin das Eine und bei Johannes die Person des Vaters), verneinen aber eine direkte Zugangsmöglichkeit zu dieser Ebene und setzen die Notwendigkeit einer Vermittlung an.

wenn eine gewisse Unbestimmtheit in der Wortwahl liegt – kein Widerspruch zwischen der Deutung der ἀρχή als göttlicher Geist und als ratio, d.h. als Logos.

Über diese Schwierigkeit hinausgehend sind drei Punkte aus den zwei zuletzt zitierten Abschnitten zurückzubehalten. In der ersten zitierten Passage ist festzuhalten, dass Eckhart dem Begriff als einem ideellen Grund eine zugleich prinzipielle und exemplarische Rolle in der Genese des Seienden beimisst. Die Dinge sind „in der Idee und gemäß dem ideellen Grund“¹¹⁷ entstanden, d.h. gemäß ihrem Begriff als einem Urbild, *imago*.¹¹⁸ Diese Bestimmung erlaubt einen Rückbezug auf den Johannesprolog und die Stellung, die der Logos in ihm einnimmt. Der Begriff, der „im Anfang“ war, stellt das Ebenbild der Dinge dar und bildet die Mitte zwischen dem ihn denkenden Geist und der durch ihn gedachten Bestimmtheit. Eckhart drückt dies in der zitierten Passage in einem theologischen Vokabular aus: Gott hat Himmel und Erde im Sohn und durch ihn erschaffen. Der Sohn vermittelt somit zwischen der undenkbaren Vorzeit des noch ganz bestimmungs- und umrisslosen Urdenkens und der Welt der Bestimmungen, d.h. der Schöpfung. Der Schöpfungsbericht in der Genesis wird von Eckhart demgemäß als ideeller Prozess interpretiert, in welchem Gott sich mit ihm selbst vermittelt und durch diese Vermittlung die Schöpfung des Seienden begründet.

Aus der zweiten zitierten Passage kann eine mögliche Präzisierung der Geist-Begriff-Ordnung gewonnen werden. Obgleich im Johannesevangelium Anfang und Logos verschieden sind, können sie auch im Hinblick auf die Schöpfung insofern als zusammenfallend gedacht werden, als Gott durch den Begriff, den er als seine Reflexion setzt, die Möglichkeit der Dinge begründet, so dass der Anfang der Dinge im Begriff verortet werden kann, während der „Anfang“ des Begriffs, wie im Johannesprolog, in Gott selbst liegt.

In derselben Passage muss dann auch Eckharts eigentümlicher Umgang mit seinen neuplatonischen Quellen unterstrichen werden. Die von Eckhart zitierten Thesen aus dem *Liber* sind eingebettet in ein Kapitel über den Satz: „Der Halt und das Wesen jedes Geistes kommen vom reinen Guten, das die erste Ursache ist.“¹¹⁹ Zu dieser These hat schon Thomas von Aquin¹²⁰ bemerkt, dass

117 *In Gen.* I. n. 5; LW I/2, 63.7f.: *id est in ratione et secundum rationem idealem.*

118 Es geht hier um die *imago* in Bezug auf die Dinge, nicht auf die *intellectus*. Vgl zur Unterscheidung und zur Parallele mit Dietrich: STURLESE, L.: „Hat Meister Eckhart Dietrich von Freiberg gelesen? Die Lehre vom Bild und von den göttlichen Vollkommenheiten in Eckharts *Expositio libri Genesis* und Dietrichs *De visione beatifica*“, in: BIARD, J. et al. (Hrsg.): *Recherches sur Dietrich de Freiberg* (Studia Artistarum, Bd. 19), Turnhout: Brepols, 2009, S. 193–221, hier S. 197–201.

119 PATTIN: „Le Liber de causis“, S. 154: *Omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est causa prima.*

sie im Wesentlichen den 12. Satz der *Institutio* reformuliert und weiterentwickelt: „Das Prinzip und die erste Ursache aller Dinge ist das Gute.“¹²¹ Von diesem „Guten“ ausgehend wird im achten (bzw. in Thomas' Zählung, dem neunten) Kapitel des *Liber de causis* eine Theorie des Geistes entwickelt, der durch seine Verbundenheit mit dem Guten die Dinge beherrscht (*regit naturam*) und gewissermaßen über der natürlichen Ordnung steht. Die von Eckhart zitierten Einzelthesen sind im Lichte dieses Obersatzes, der primär das reine Gute betrifft, zu lesen.

Vor diesem Hintergrund fällt jedoch auf, dass Eckhart sehr selektiv mit dem Inhalt und der Struktur seiner Quellen umgeht. Ebenso aussagekräftig wie die Zitate selbst, die er aus dem *Liber* anführt, wirken nämlich seine Auslassungen. Zum Verständnis der weiter oben zitierten Texte ist auf diese Auslassungen kurz einzugehen.

Da Eckharts gesamte Metaphysik auf den Pfeilern des Geistes, *intellectus*, und des Begriffs, *verbum*, bzw. *ratio* oder Logos aufbaut, unterscheidet sie sich darin wesentlich vom *Liber de causis* bzw. dem Neuplatonismus proklischer Prägung.¹²² Während in der *Elementatio theologica* das „Eine“¹²³ im Mittelpunkt steht, das, der Perspektive der Betrachtung nach, auch als „das ursprünglich Gute“¹²⁴ erscheint, und der *Liber* die sich aus der Annahme dieses Einen ergebende kosmische Ordnung – mit den kausalen Ordnungsgefügen, den Hypostasen des Geist, der Seele, usw. – auf kohärente Weise zu beschreiben versucht, kann keiner dieser beiden Systementwürfe als idealistisch bezeichnet werden, weil in beiden Fällen die *natura intellectus*, die bei Eckhart den obersten Rang einnimmt, nur eine zweitrangige Rolle unter dem Einen selbst spielt, das keine Bestimmung als Geist o.ä. zulässt. Der Geist als solcher, der „nicht-partizipierte Geist“¹²⁵, bleibt dem Einen untergeordnet, ohne, dass von beiden eine Identität ausgesagt werden könnte. Aus diesem Grund ist das proklische System auch nicht als idealistisch, sondern als „monistisch“ bzw. „henologisch“ anzusehen.

120 Thomas von Aquin: *Super librum de causis expositio*, prop. 9 (ed. SAFFREY, H. D. (Textus philosophici Friburgenses, Abteilung 4/5), Fribourg: Société philosophique, 1954, S. 58): *Omnium entium principium et causa prima bonum*.

121 Proc. *elem. theol.* prop. 12: Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν. (zit. n.: DODDS, E. R.: *The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon Press, 1963).

122 Selbstverständlich nicht in dem Sinne, dass der *Liber* und Proklos dasselbe sagen; vielmehr tritt Eckharts Lesart neben die verschiedenen plotinischen, proklischen und arabischen Spuren, die dem *Liber* zueigen sind, vgl. COSTA: „doctrine néoplatonicienne“, S. 42f.

123 Proc. *elem. theol.* prop. 1: τὸ ἓν.

124 Proc. *elem. theol.* prop. 8: τὸ πρῶτως ἀγαθόν.

125 Proc. *elem. theol.* prop. 101: ὁ ἀμέθεκτος νοῦς.

Dies zwingt Eckhart, wenn er den *Liber* zur Untermauerung seiner idealistischen Metaphysik zitiert, eine elliptische Textlektüre vorzunehmen.

Eckharts Versuch, einerseits an die neuplatonische Metaphysik, in der der Geist eine wichtige Stellung einnimmt, anzuschließen, andererseits aber auch über deren Grenze zu einer noch radikaleren Geistauffassung hinauszugehen, erlaubt eine neue Bewertung der idealistischen Tendenz, die in der zuletzt zitierten Passage aus dem Genesiskommentar identifiziert wurde. Der „Anfang“, um den es dort geht, ist nicht, wie bei Proklos¹²⁶, das Gute, sondern die *natura intellectus* in der Gestalt des Begriffs. Die Differenz von Einheit und Vielheit, die die späten Neuplatoniker beschäftigt hat, und die weiteren damit zusammenhängenden prinzipientheoretischen Fragen interessieren Eckhart in der *ersten Pariser Quaestio* weniger, da es ihm in diesem Text nicht um das Verhältnis Einheit-Vielheit, sondern Sein-Geist. Den Schöpfungsbericht liest Eckhart als Zeugnis über die Begründung des Seins im Verhältnis des göttlichen Geistes zum Begriff. Eckharts idealistische Tendenz geht somit über die bloß intellektualistischen (d.h. zu einer Überordnung des Geistes über die Natur) Tendenzen des *Liber de causis* oder der *Elementatio* hinaus und berührt eine entschiedenere Form des Idealismus.

Die Ideen der drei auf den vorhergehenden Seiten angeführten Passagen aus dem Genesiskommentar sollen noch einmal synthetisiert werden. Der Johannesprolog bezieht seine ersten Worte, „am Anfang“, aus dem Buch Genesis. Aufgrund dieser Parallele und die sich daraus ergebende Möglichkeit, den Begriff der ἀρχή in der Genesis als Logos, oder allgemeiner, als Geistnatur zu interpretieren, liest Eckhart diesen Text als Beschreibung des intellektuellen Prozesses, der von Gott über dessen Vermittlung im Begriff hin zur Schöpfung führt. Dieser Prozess ist ein Prozess der Gedankenbildung, durch den Gott, als Geist, sich selbst im Begriff setzt und durch diese Selbstsetzung die Möglichkeit begründet, dass überhaupt etwas sei. Der Begriff fungiert somit als *Ur-imago*¹²⁷ des Seienden überhaupt. Eckhart stützt diese These, wie weiterhin unterstrichen wurde, auf neuplatonische Themen und Argumente. Dies wurde insbesondere in den beiden zuletzt zitierten Abschnitten klar, in denen Eckhart sich auf die

126 Vgl. Proc. *elem. theol.* prop. 2, das Gute als ἀρχή.

127 Zum Begriff der *imago* vgl. FLASCH, K.: „Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg“, in: RUH, K. (Hrsg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Suttgart: J. B. Metzler, 1986, S. 125–134; ders.: „Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998), 1–2, S. 130–150).

durch Augustinus vermittelte Ideenlehre, die proklische Geistmetaphysik sowie den *Liber* beruft.

In einem letzten Schritt sind diese Ergebnisse nun auf die aus dem Exoduskommentar gewonnenen Erkenntnis zu beziehen. Wie hängen die beiden Kommentare mit dem Johannesprolog zusammen? Welches Bild des Logos ergibt sich aus dem Komplex dieser Texte?

4. Synthese der verschiedenen Bedeutungen der „Vermittlung“

Im Kommentar zu Exodus 3,14 beschäftigt sich Eckhart eingehend mit der Funktion der Erweiterung des Prädikats *ego sum* durch *qui sum*. Dieses Prädikat, das *verbum substantivum*, wird durch die Wiederholung (*repetitio*) in seiner Bedeutung potenziert. Diese Potenzierung hängt, formal gesehen, insofern mit dem Logos zusammen, als das Wort *verbum* in der Vulgata auch den griechischen Ausdruck *λόγος* übersetzt; dann inhaltlich, insofern der Logos genau in dem Sinn eine reine geistige Vermittlung darstellt, wie sie die *repetitio* an der Exodusstelle artikuliert.

Diese Vermittlung ist eine Rückkehr des *verbum substantivum*, des *sum*, zu sich selbst. Es handelt sich, mit Eckharts Worten, um eine *reflexiva conversio*, um eine rückbezügliche Einkehr Gottes in sich selbst. An dieser Vermittlung ist wesentlich, dass sie geistig ist, d.h. dass die ursprüngliche Verwirklichung des Seins im Denken statthat, und dass die Möglichkeit dieser Verwirklichung durch den Begriff gestiftet wird, der die fundamentale und erste Äußerung des Denkens konstituiert. Erst durch die Logos-Vermittlung gibt sich das göttliche Sein selbst Ausdruck und Wirklichkeit.

Die aus dem Genesiskommentar zitierten Passagen bestätigen, dass die Vermittlungsfunktion des Begriffs nicht nur die göttlichen Personen betrifft, sondern auch, wie Eckhart dies im Exoduskommentar selbst angekündigt hatte, die Wirklichkeit der geschaffenen Dinge.¹²⁸ Jedes seiende Ding hat seine Grundlage in einem geistigen Ebenbild („Im Allgemeinen ist nämlich der Anfang und

128 Hierbei handelt es sich um eine ältere Idee, vgl. die Fußnote in LW III, 22 n°4. Es steht möglicherweise Aug. *Gen. ad litt.* II, 6 im Hintergrund, wo Augustinus die Präexistenz der Person des Sohnes wie auch dessen Rolle im Schöpfungsgeschehen besprochen wird. Bei Heinrich von Gent (*Quodlibet VI*, q. 2, ed. WILSON, G. A (Ancient and Medieval Philosophy, Series 2: Henrici de Gandavo opera omnia), Leuven: Leuven University Press, 1987, S. 37.13ff.) heißt es: *[D]icimus quod productio divinarum personarum necessario praecedit productionem creaturarum tamquam causa eorum*. „Wir sagen, dass das Hervorgehen der göttlichen Personen demjenigen der Geschöpfe notwendigerweise wie deren Ursache vorhergeht.“

4. Bedeutungen der „Vermittlung“

die Wurzel jedes Dings dessen Idee¹²⁹); der Logos ist wiederum das Urbild dieser Ebenbilder. Er bildet somit nicht nur die Mitte zwischen dem Geist und dessen Reflexion (zwischen Vater und Sohn), sondern auch zwischen dem Geist und dem, was dieser Geist außerhalb seiner selbst denkt (zwischen Gott und der Schöpfung). Es gilt also, dass, sowohl wenn Gott sich selbst wie auch wenn er etwas Anderes denkt, der Begriff als Vermittlung fungiert. Der Gedanke seiner selbst und der Gedanke der Schöpfung sind beide vermittelt durch den Logos als Urbegriff des Geistes.

Angesichts dieses Systemganzen wurde für Eckharts Metaphysik die Bezeichnung „Idealismus“ gebraucht. Eckharts Idealismus fußt im Gedanken, dass, da der Logos als Vermittlung aller Wirklichkeit vorhergeht, seine geistige Natur als Prinzip in der nachfolgenden Wirklichkeit nachwirkt und immerfort bestimmend bleibt. Die beiden Bedeutungen „Anfang“ und „Prinzip“ fallen in dieser metaphysisch und zeitlich bestimmenden Funktion zusammen (wie im lateinischen Begriff *principium*=Prinzip und Anfang): „Der Anfang, in dem Gott den Himmel und die Erde geschaffen hat, ist die Geistnatur. [...] Der Geist aber ist der Anfang bzw. das Prinzip der gesamten Natur.“¹³⁰

129 *In Gen. I, n. 3; LW I/2, 61.16: Unuscuusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei.*

130 *In Gen. I, n. 6; LW I/2, 63.24–64.1: [P]rincipium, in quo creavit deus caelum et terram, est natura intellectus. [...] Intellectus enim principium est totius naturae.* Die Frage, inwiefern mit dieser Form der intellektuellen Prinzipiierung bereits ein Idealismus vorliegt, kann selbstverständlich philosophiehistorisch problematisiert werden. Einerseits liegen für die Interpretation des Geistes als Prinzip des Seienden zahlreiche historische, v.a. antike Vorbilder vor. Plotins Metaphysik weist z.B. dadurch, dass die Kontemplation als oberstes Hervorbringungsprinzip gilt (vgl. *Enn. III, 8*) eine starke Zentrierung auf den Geist als das zweite Prinzip auf, auch wenn, metaphysisch gesehen, das Eine den höheren Rang einnimmt. Ob in diesem Fall von einem Idealismus, oder bloß von einer „mind-dependence“ (Bussanich, J.: „Realism and Idealism“, in: *Hermathena* 157 (Neoplatonica: Studies in the Neoplatonic Tradition, Proceedings of the Dublin Conference on Neoplatonism) (1994), S. 21–42, hier S. 22) die Rede sein kann, wurde im Kreis Williams-Burnyeat-Bussanich (vgl. ebd. passim) diskutiert und, ausgehend von Williams, eher in die Richtung der „mind-dependence“ hin beantwortet. Ein Grund dafür ist der, dass bei Plotin der Unterschied zwischen Denkakt und Denkinhalt nicht im Geist aufgehoben werden kann (vgl. ebd. S. 35) und dass dem geiststranszendenten Einen der höchste metaphysische Rang zusteht. Jedoch verhält es sich bei Meister Eckhart, wie noch zu zeigen sein wird, umgekehrt: Dem Geist kommt eine Abgeschlossenheit und Einheit in sich selbst zu, bzw. die im Logos gesetzte Selbstunterscheidung führt zu keinem Riss in der Einheit; und über dem Geist steht auch kein vom ihm unterschiedenes Eines mehr, sondern er ist selbst die höchste metaphysische Wesenheit. Die von Bussanich formulierten Einwände gegen die Bezeichnung von neuplatonischen oder neuplatonisch inspirierten Metaphysiken als Idealismus werden dadurch abgeschwächt. Nichtsdestoweniger

Es ergibt sich aus den Betrachtungen des vorliegenden Kapitels folgende vorbereitende Begriffsbestimmung des Logos:

Der Logos ist reiner Begriff, d.h. der vermittelnde Urakt eines Denkens, das durch diese Vermittlung gleichzeitig zu sich selbst kommt und Anderes denkt. In der ersten Bedeutung lässt sich die Vermittlung, wie bereits angedeutet, trinitätstheoretisch auffassen. In diesem Fall ist das Denken als Agens des Uraktes als die Person des Vaters zu verstehen. Der Vater situiert sich von sich aus in einer nicht erschließbaren Vorzeit, die sich als solche erste auftut, wenn der Vater sich denkend auf sich selbst bezieht; und dieser denkende Selbstbezug wird durch die Person des Sohnes konstituiert, die dementsprechend als Logos des Vaters erscheint.

In der zweiten Bedeutung ist der Logos die Grundlage der Seinsordnung. In seiner Funktion die Möglichkeit des Geistes zu konstituieren, sich auf sich selbst als Geist zu beziehen, fundiert der Logos gleichzeitig die Möglichkeit, dass überhaupt irgendetwas sei. Auf die trinitätstheologische Ebene zurückbezogen, ließe sich dies so ausdrücken, dass der Vater durch den Sohn bzw. den Logos die Welt erschafft.

Prinzipientheoretisch ist der Logos somit gleichzeitig der Begriff, den das Denken von sich selbst hat und vom Sein überhaupt. Diese Unterscheidung hat sich auch in den nun nachvollzogenen Stellen in Eckharts Texten eröffnet. Der erste Sinn geht aus dem Kommentar zu Exodus 3,14 hervor. *Ego sum qui sum* wird von Eckhart als Rückkehr (*reflexiva conversio*) des Geistes zu sich selbst gedeutet. Der zweite Sinn geht aus Genesis 1,1 hervor, wo es heißt, Gott habe „am Anfang“, d.h., laut Eckhart, im Begriff als dem „ideellen Grund“, den Himmel und die Erde geschaffen. Die Schöpfung, die sich zu Gott als Anderes verhält, geht auf die Identität zurück, die Gott mit sich selbst durch den Logos herstellt.

Der neue Problemhorizont, der sich dadurch auftut, ist die Frage, welche Eigenschaften der Logos aufweisen muss, um als solcher vermittelnder Grund einerseits im göttlichen Geist selbst, andererseits als auf die Seinsordnung bezogen, fugieren zu können, und wie der philosophische Nachvollzug dieser Funktion ausformuliert werden kann. Welche Gestalt kann die Metaphysik annehmen, die auf dieser Geist- und Logosmetaphysik aufbaut? Und welche Deutung kann, aus der Perspektive dieser Metaphysik, für die Interpretation des Logos im Johannesprolog vorgeschlagen werden? Welche Rückschlüsse erlaubt diese Interpretation für die Auflösung der im Kontext von Vasubandhus Idealismus

soll die philosophiehistorische Problematik an dieser Stelle nicht ungenannt bleiben. Im weiteren Verlauf der Rekonstruktion von Meister Eckharts Quaestio sollen weitere Gründe, die für eine idealistische Deutung sprechen, genannt werden.

4. Bedeutungen der „Vermittlung“

identifizierten Probleme? Diesen Fragen ist nun in einer Textanalyse der *ersten Pariser Quaestio* nachzugehen.

III. Das absolute Primat des Denkens. Die *erste Pariser Quaestio*

1. Der Begriff zwischen Sein und Geist. Übergang zur Textanalyse

Auf den vorhergehenden Seiten wurde der Versuch gemacht, Meister Eckharts Verständnis des Logos anhand zweier Texte, dem Genesiskommentar und dem Exoduskommentar, in einem ersten Anlauf zu umreißen. Als Schlüsselidee in Bezug auf den Logos hat sich aus diesen Texten die Vermittlung ergeben. Alle Bestimmtheit artikuliert vor dem Hintergrund der Möglichkeit, dass sie im Geist vorgedacht wurde. Diese Möglichkeit geht zurück auf die durch den Logos gesetzte Vermittlung Gottes mit sich selbst, d.h. durch den Begriff, der Gottes gedanklichen Selbstbezug konstituiert und durch den Akt dieser Konstitution zugleich die *productio personarum divinarum* und die *productio creaturarum* einleitet.

Diese Antwort auf die Frage, was als Grund des Seins angenommen werden kann, wirft jedoch eine Schwierigkeit auf. Wenn die Selbstvermittlung des göttlichen Geistes im Logos das Sein begründet, dann muss angenommen werden, dass der göttliche Geist schon vor dieser Vermittlung in einer unvermittelten und irgendwie existierenden Form bestanden habe: Er hat als Grund der Begründung existiert, auf eine zwar nicht bestimmbare, aber dennoch notwendige und aus dem späteren Seinsfaktum ableitbare Weise. Obgleich also das, was der Geist vor der Vermittlung ist, ganz unzugänglich ist und erst durch den Begriff zutage tritt, muss doch von ihm gesagt werden, dass er irgendwie bestanden habe, bevor alles andere zum Sein gekommen ist. Ist der Geist also einfachhin und auf unbestimmte Weise „vor“ dem Sein? Welches Verhältnis kann zwischen dem Geistsein und dem Sein insgesamt angenommen werden? Wie kann Ordnung in die von Eckhart angeführten Elemente Gott-Logos-Sein gebracht werden, ohne, dass dabei unerschwellige Vorannahmen miteingeführt werden?

Wird auf diese Frage einfachhin geantwortet, dem Geist komme schon vor seiner Vermittlung im Logos Sein zu – ein Sein, das dem Sein der späteren Dinge ähnelt, aber eben einfach nur „höher“ geartet ist –, führt dies zu einer unauflösbaren Aporie: dazu, dass hinterrücks ein Element eingeführt wird, das das Sein scheinbar begründet, dessen eigenes Sein aber im Vorhinein notwendigerweise angenommen werden muss, damit die Begründungsrelation auf konsistente Weise gedacht werden kann.

Um dieser Gefahr vorzubeugen, muss Eckhart also eine Ontologie, oder – im Sinn der Aussage des Johannes von Skythopolis, Gott sei „vor dem Sein“ (πρὸ τοῦ εἶναι) – eine „Proontologie“ aufstellen können,¹³¹ die nicht auf der Annahme eines im ursprünglichen Sinn seienden Grundes beruht, sondern die es erlaubt, das Begründungsverhältnis von einem anderen Anfangspunkt her zu denken. Erst wenn diese Möglichkeit gesichert ist und somit feststeht, dass eine Begründung des Seins erdenklich ist, die nicht bereits selbst auf das Sein rekurriert, können die weiteren Aspekte von Eckharts Lehre systematisch dargestellt werden.

Von der Beantwortung dieser Fragen hängt weiterhin aber nicht nur die Konsistenz von Eckharts eigenem System ab, sondern auch der Anschluss an den ersten Teil der vorliegenden Arbeit. Anhand der Lehre Nāgārjunas ist aufgezeigt worden, dass alles Seiende durch die Strukturen der Abhängigkeit bestimmt ist. Wenn nun auch der Geist als „seiend“ bezeichnet wird, würde dies mit sich führen, dass auch er als von diesen Strukturen betroffen gedacht werden muss. Daraus würde dann unmittelbar folgen, dass auch der Logos, durch sein Herkommen aus einem seienden Grund, seiend wäre, und damit zum Bereich derjenigen „objektiven Existenz“ gehören würde, die, laut Vasubandhu, auf der falschen Annahme des epistemologischen Dualismus (*grāhadvaya*) beruht und auf der Ebene des objektiv vorgestellten Selbstseins (*parikalpitasvabhāva*) zu verorten ist. Aus der Annahme des Seins des Geistes würde so folgen, dass der Logos, als das Element der Begründung, als Erklärung des endlichen Seins ausschiede: Es wäre ja nur ein weiteres, bis zur Unendlichkeit hin gesteigertes, aber doch nur unvollkommenes endliches Seiendes. Er könnte somit nicht als Verbindungselement zwischen dem Anfangspunkt der unendlichen Leere und der endlichen Bestimmtheit fungieren.

Meister Eckhart bespricht in seiner *ersten Pariser Quaestio* die Frage, von der die Auflösung dieses Problems abhängt. Den Gegenstand dieser Quaestio bildet nämlich das in Gott bestehende Verhältnis zwischen Geistnatur und Sein: „Sind in Gott Sein und Denken dasselbe?“¹³² Im Nachvollzug von Eckharts Argumentation soll insbesondere geklärt werden, wie das logische Verhältnis im Hinblick auf Priorität und Posteriorität geartet ist: hängt von der Geistnatur als dem Denken das Sein ab, oder von diesem das Denken? Kann dem Denken – und damit dem Logos – eine seinsbegründende Funktion zugeschrieben werden, oder ist dieses Denken selbst auf die Bedingungen des Seins angewiesen? Ist durch den Logos das Sein, oder durch das Sein der Logos?

131 Vgl. MULLER, F.: „Gott vor dem Sein. Ansätze einer Proontologie bei Johannes von Skythopolis, Maximus Confessor und Meister Eckhart“, in: *Theologica* 5 (2021), 1, S. 204–218, hier S. 208; bei Johannes von Skythopolis: PG 4, 316D.

132 LW V, 37.1: *utrum in sit idem esse et intelligere.*

2. Stand der Forschung und Methode

Bevor zur näheren Betrachtung der nun aufgeworfenen Fragen übergegangen werden kann, ist ein Blick auf die der *ersten Pariser Quaestio* gewidmete Forschungsliteratur zu werfen. Dies soll ermöglichen, eine Abgrenzung der vorliegenden Untersuchung und eine Spezifikation der angewandten Methode vorzunehmen.

Meister Eckharts *Quaestio* ist einer der problematischsten Texte der Philosophie des Spätmittelalters. An ihr „entzünden“¹³³ und „scheiden“¹³⁴ sich die Geister seit ihrer Entdeckung in den 1920er Jahren. Die Problematik, die sie umgibt, setzt sich aus mehreren Einzelproblemen zusammen, die zum gemeinsamen Brennpunkt die Hauptthese dieser *Quaestio* haben, der Geist sei primär gegenüber dem Sein.¹³⁵

a. Problem der Rückführbarkeit: Unter welchem Haupteinfluss stand Eckhart bei der Formulierung der *Quaestio*, bzw. welcher Einfluss wiegt vor: der Thomismus, die Rezeption des antiken Neuplatonismus (Proklos/*Liber de Causis*, Plotin, usw.), die dominikanische Neuinterpretation des aristotelischen Intellektbegriffs (Dietrich von Freiberg, Ulrich von Straßburg), der arabische Einfluss (Avicennas Aristoteleskommentar)?

b. Problem der Polemik: Gegen wen richtet sich Eckharts Herabsetzung des Seins – Thomas, Duns Scot, die franziskanische Philosophie?

c. Problem der Interpretation: Wie sind *esse* und *intellectus* zu deuten und welchem Problemfeld gehören sie an? Handelt es sich um οὐσία/ὄν bzw. νοῦς im neuplatonischen Sinn und ist die Opposition im starken Sinn Geist-Sein zu verstehen, oder müssen die Termini in bestimmter Weise präzisiert werden (z.B. *esse absolute* und *esse hoc et hoc*, vgl. Albert¹³⁶ und Quero-

133 GROTZ, St.: „Meister Eckharts Pariser Quaestio I. Sein oder Nichtsein - ist das hier die Frage?“, in: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 49 (2003), 3, S. 370–398, hier S. 370.

134 KRIEGER, G.: „Mystik und Scholastik. Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine ‚Quaestiones parisienses‘“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 107 (1998), 123–147, hier S. 130.

135 Einen Überblick über das weite Feld der Probleme gibt Freimut LÖSERS Zusammenfassung der Diskussionen, die auf dem Mystik-Symposion von 1984 stattgefunden haben: LÖSER, Fr.: „Diskussionsbericht“, in: RUH, K. (Hrsg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Suttgart: J. B. Metzler, 1986, S. 194–115.

136 ALBERT, K.: *Meister Eckharts These vom Sein*, S. 96.

Sanchez¹³⁷)? Liegt das Hauptaugenmerk in Bezug auf den *intellectus* auf dem Subjektivitätsgedanken?

d. Problem der Stellung des Textes und der Kohärenz von Eckharts Lehre: Wie verhält sich die Quaestio zu den übrigen Texten in Eckharts Werk, u.a. zum *Opus Tripartitum*, das die genau konträre These (Gott ist das Sein) zu enthalten scheint?¹³⁸

e. Problem der „Mystik“: Gibt es bei Eckhart eine Mystik und welchen Beitrag zur Entscheidung dieser Frage kann die Quaestio leisten?

In den letzten zwei Jahrzehnten wurden im Hinblick auf die bisher formulierten Antworten auf diese Fragen immer wieder Syntheseveruche aufgestellt, so z.B. bei Grotz¹³⁹ und Mayer¹⁴⁰, die jeweils wertvolle Überblicke über den Forschungsstand geben. In diesen Synthesen werden die Interpretationsansätze im speziellen Hinblick darauf rezensiert, ob sie Eckhart in Thomas' oder in Dietrichs Licht stellen, bzw. ob sie dabei vom Kontext des eckhartschen Gesamtwerks oder vom intellektuellen Kontext der deutschen Dominikanerschule ausgehen. Weiterhin sieht Leppin¹⁴¹ die Möglichkeit, einige Ansätze unter der Leitidee der „Betonung des *intelligere*“ zusammenzufassen; Quero-Sánchez¹⁴² nimmt wiederum als Klassifizierungskriterium die Bewertung des Gegensatzes *esse est deus-deus est intelligere* (*Opus Tripartitum* – erste Pariser Quaestio).

Für den vorliegenden Überblick soll keine solche Aufteilung der verschiedenen Forschungsstandpunkte versucht werden, da es im Folgenden nicht um eine Gesamtinterpretation von Eckharts Metaphysik oder der Ideengeschichte der *ersten Pariser Quaestio* geht, sondern um die in der *Quaestio* enthaltene Antwort auf die im vorliegenden Kontext gestellte Logosfrage. Da in dieser Frage aber wiederum ein Gesamtbild des Textes impliziert ist, soll im Folgenden, zur Situierung dieses Gesamtbilds, eine Skizze der neuesten Forschungslage sowie möglicher Anschluss- oder Abgrenzungspunkte geboten werden.

137 QUERO-SÁNCHEZ, A.: *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes* (Alber Symposion, Bd. 121), Freiburg et al.: Karl Alber Verlag 2004, S. 75–85.

138 Auf diese Frage geht ein: ALBERT, K.: *These vom Sein*, 1976; auf ALBERTS Position ist später noch einzugehen.

139 GROTZ, St.: „Meister Eckharts Pariser Quaestio I.“

140 MAYER, R. J.: „Meister Eckharts erste Quaestio Parisiensis oder: wie kann Gottes Vernehmen das fundamentum seines Seins sein?“, in: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 54 (2007), 3, S. 430–463.

141 LEPPIN, V.: „Dynamisierung des Gottesbildes im lateinischen Werk Meister Eckharts“, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 1 (2007), S. 97–110, insb. S. 103.

142 QUERO-SÁNCHEZ: *Sein als Freiheit*, S. 63–67.

2. Stand der Forschung

Es sind zuerst die eigenständigen Untersuchungen zu nennen, die entweder ganz der *ersten Pariser Quaestio* gewidmet sind oder zumindest primär von ihrem metaphysischen Standpunkt ausgehen. Als solche liegen die Monografie von Imbach¹⁴³ über Eckhart und Thomas, der Sammelband von zum Brunn mit Beiträgen u.a. von Vignaux und de Libera¹⁴⁴, die genannten Aufsätze von Grotz¹⁴⁵ und Mayer¹⁴⁶, der Stellenkommentar von Largier¹⁴⁷ sowie die Aufsätze von Krieger¹⁴⁸ und Schüssler¹⁴⁹ vor. Quero-Sánchez¹⁵⁰ widmet ebenfalls den Anfangsteil seines großen Eckhart-Fichte-Vergleichs dem Gegensatz *esse-intelligere*.

Der Bereich der Untersuchungen, die von einem bestimmten ideengeschichtlichen Problembereich ausgehen, wird insgesamt dominiert von der „Bochumer Schule“¹⁵¹ und des in dieser Schule vorherrschenden Interesses an der Subjektivität als Selbstbeziehung des Denkens. Die Hauptvertreter dieser Schule sind Flasch¹⁵² und Mojsisch¹⁵³. Zu den bahnbrechenden Leistungen der

143 IMBACH, R.: *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts* (Studia Friburgensia, Neue Folge n° 53), Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 1976.

144 ZUM BRUNN, E. et al. (Hrsg.): *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n 1 et n 2 d'Eckhart*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

145 GROTZ: „Meister Eckharts Pariser Quaestio I“.

146 MAYER: „Meister Eckharts erste Quaestio Parisiensis“.

147 LARGIER, N.: *Meister Eckhart. Werke II*, Frankfurt a. M.: Deutsch Klassiker Verlag, 2004, S. 868–885.

148 KRIEGER: „Mystik und Scholastik“.

149 SCHÜSSLER, W.: „Gott – Sein oder Denken? Zur Problematik der Bestimmung göttlicher Wirklichkeit in den Quaestiones Parisiensis Meister Eckharts“, in: der. & HONNEFELDER, L. (Hrsg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Festschrift für Klaus Kremer*, Paderborn: Schöningh, 1992, S. 163–181.

150 QUERO-SÁNCHEZ: *Sein als Freiheit*, S. 38–105.

151 Belegt bei: HALFWASSEN, J.: „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg“, in: *Theologie und Philosophie* 72 (1997), S. 337–359, hier S. 341; MARGREITER, R.: „Mystik zwischen Literalität und Oraltät. Meister Eckhart und die Theorie medialer Noetik“, in: JACOBI, KL. (Hrsg.): *Meister Eckhart. Lebensstationen – Redesituationen*, Berlin: Akademie Verlag 1997, S. 15–42, hier S. 16.

152 Vgl. die schon genannten Aufsätze: FLASCH, K.: „Procedere ut imago“; ders.: „Converti ut imago“; ders.: „Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg“, in: *Kant-Studien*

Schule und des mit ihr verbundenen Forscherkreises zählen mitunter die Bearbeitung von Dietrichs *Opera omnia*, der Sammelband *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart* sowie zuletzt Flaschs Eckhart-Synthese und seine monumentale Monografie über Dietrich, die sicherlich einen Gipfelpunkt in der Erforschung der Intellekttheorie im 13. und 14. Jahrhundert bildet. Als Hauptthese dieser Schule gilt die Ansicht, dass sich in Dietrichs Konzeption des *intellectus agens* und Eckharts Aufnahme und Radikalisierung dieser Konzeption in der *ersten Pariser Quaestio* eine Hinwendung zu einem „modernen“ Subjektivitätsparadigma ausdrückt, in dem sich zentrale Erkenntnisse der Neuzeit ankündigen:

„Die ‚Bochumer‘ interpretieren Eckhart (im Zusammenhang mit Dietrich von Freiberg) als einen Antizipator moderner Transzendentalphilosophie, der subjekttheoretische Einsichten des späten achtzehnten Jahrhunderts und der Folgezeit vorwegnehme.“¹⁵⁴

In einem breiteren philosophischen Spektrum wurde diese Auffassung auch von Schulz vertreten, der als Kern der *Quaestio* die „positive Bestimmung Gottes als reiner Subjektivität“¹⁵⁵ identifiziert: „Gott wird nicht mehr bestimmt als vorhandenes Seiendes, dem sachhaltig angebbare Eigenschaften zukommen, Gott ist vielmehr Vollzug, und zwar Vollzug des eigenen Denkens.“¹⁵⁶

Diese enthusiastische Rezeption von Dietrichs Intellekttheorie wurde z.B. von Kobusch¹⁵⁷ nuanciert, der darauf hinweist, dass bei Dietrich ein irreduktibler Abgrund zwischen naturhaft Seiendem (*ens reale*) und geistig Seiendem (*ens conceptionale*) offenbleibt. Da auch Eckhart im letzten Teil seiner *Quaestio* auch eine scharfe Trennlinie zwischen dem göttlichen Intellekt, dessen Denken auch naturhaft Seiendes verursacht, und dem menschlichen Intellekt, der auf das *ens conceptionale* selbst beschränkt ist, zieht, wird nochmals auf diese Kritik zurück-

63 (1972), S. 182–206; ders.: *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München: C.H. Beck, 2010

153 Vgl. MOJSISCH, B.: „Dynamik der Vernunft‘ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in: RUH: *Abendländische Mystik*, S. 135–144; MOJSISCH, B.: *Meister Eckhart. Analogie – Univozität – Einheit*, Hamburg: Meiner Verlag, 1986, insb. S. 30–41.

154 MARGREITER, R.: „Mystik zwischen Literalität und Oralität“, S. 16.

155 SCHULZ, W.: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen: Günther Neske, 1957, S. 15.

156 Ebd.

157 Vgl. KOBUSCH, Th.: „Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg“, in: FLASCH, K. (Hrsg.): *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg: Meiner, 1984, S. 46–67, hier S. 49.

zukommen sein. Eine theologisch orientierte Besprechung dieser Kritik im Zusammenhang mit der Mystik findet sich bei Wendel¹⁵⁸.

In der vorliegenden Untersuchung wird der „Bochumer“ Standpunkt aus mehreren Gründen nicht eingenommen: Erstens wird die *erste Pariser Quaestio* nicht auf ihre Bestimmung des menschlichen Intellekts hin befragt, sondern auf ihre auf Gott zentrierte Geistmetaphysik (obgleich selbstverständlich nicht angezweifelt wird, dass diese Bereiche eng zusammenhängen); zweitens spielt der Subjektivitätsbegriff in der vorliegenden Untersuchung eine zweitrangige Rolle, da es primär gerade um die Überwindung der Subjekt-Objekt-Struktur durch die Erkenntnis des absoluten Charakter der Geistnatur geht; drittens soll die *Quaestio* auf ihre Ausarbeitung der Opposition Sein-Geist hin befragt werden, die für ihre Argumentation definitiv ist, und nicht auf den Gegensatz Subjekt-Objekt; viertens ist das Ziel auch nicht der Bezug der *Quaestio* auf den intellektuellen Kontext (deutsche Dominikanerschule), der ihren Leitgedanken bestimmt hat, sondern der Bezug auf die Logosfrage, die Eckhart auch mehrfach selbst stellt. Dieser letzte Punkt führt mit sich, dass besonders griechischen (neuplatonischen und patristischen) Quellen Beachtung geschenkt werden soll, da die Logosmetaphysik, die von Eckhart entwickelt wird, wesentlich unter diesem griechischen Einfluss steht.

Mehrere Forschungsansätze bieten sich zur Ausführung der Textanalyse unter diesen Leitideen an. Enders¹⁵⁹ bespricht die *erste Pariser Quaestio* im Kontext einer Darstellung von Eckharts Gotteslehre. Diese Darstellung ist deswegen von besonderer Relevanz, weil sie mehrere methodische und inhaltliche Aspekte aufweist, die mit den genannten Leitideen zuhächst kompatibel sind. Erstens setzt Enders die Schlaglichter auf schlüssige Weise: Die Kernfrage ist die der „relationship in God between being and knowing“¹⁶⁰, vorerst ohne Restriktion auf einen bestimmten ontologischen oder geistigen Bereich; zweitens wird schon zu Anfang der Rekonstruktion die Nennung des Logos als Wahrheit im Johannesevangelium unterstrichen¹⁶¹ (was andere Leser der *Quaestio* befremdet¹⁶²); drittens wendet Enders eine strikt textgebundene Interpretationsmethode an, die als Grundlage den Text der *Quaestio* selbst hat (immanent-

158 WENDEL, S.: „Antizipation oder Alternative? Der Subjektgedanke und die Mystik“, in: Krieger, G. et al: *Fluchtpunkt Subjekt*, Paderborn: Schöningh, 2001, S. 55–69.

159 ENDERS, M.: „Meister Eckhart's understanding of God“, in: Hackett, J. M.: *A Companion to Meister Eckhart* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 36), Leiden et al.: Brill, 2013, S. 359–384, insb. S. 361–165

160 Ebd. S. 361.

161 Ebd.

162 MAYER: „Meister Eckharts erste Quaestio Parisiensis“, S. 441: „Es mag befremden, daß Eckhart zunächst die Offenbarung zitiert.“

systematische Interpretation); und viertens schließt Enders an die Analyse der Quaestio die auch im vorliegenden Kontext behandelten Texte zu Ex 3,14 an, die eine klare Verbindung mit der Quaestio aufweisen.¹⁶³ Diese methodischen Vorsätze können für die vorliegende Untersuchung übernommen werden.

Für die Situierung von Eckharts Quaestio gegenüber dem antiken Neuplatonismus – vor allem Plotin und Proklos/dem *Liber de causis* – wird auf Halfwassens klassisch gewordenen Aufsatz¹⁶⁴ zurückgegriffen. Besonders relevant für die vorliegende Untersuchung ist der Rückbezug, den Halfwassen von der eckhart-schen Idee, der Geist sei über dem Sein bzw. höher als dieses¹⁶⁵, auf die neuplatonischen Quellen aufstellt, die er in *Der Aufstieg zum Einen*¹⁶⁶ thematisiert hatte. Dieser Rückbezug ist insofern von großer Wichtigkeit, als er ersehen lässt, dass nicht nur die aristotelische, mithin arabisch vermittelte Intellektdebatte im Hintergrund von Eckharts These steht, sondern auch die primär plotinisch und damit neuplatonische geprägte „Nusmetaphysik der Antike“¹⁶⁷. Diese Nusmeta-physik soll, wie dies schon im Rückgriff auf Beierwaltes' Eckhart-Analyse¹⁶⁸ auf den vorhergehenden Seiten geschehen ist, auch im vorliegenden Kontext immer wieder zurate gezogen werden.

Diesen Ansätzen von Enders und Halfwassen ist die Notwendigkeit anzufügen, die Texte der Kirchenväter heranzuziehen, die an die zuletzt genannte Nusmetaphysik anschließen und sie zur Ausartikulierung der Logostheorie benutzen (kappadokische Theologie, Kyrill von Alexandrien, im Westen Augustinus, usw.). Obgleich damit eine historische Schwierigkeit mitgegeben ist – Eckhart dürfte die meisten griechischen Kirchenväter nur namentlich gekannt haben –,¹⁶⁹ sprechen doch zwei Gründe für diese Einbeziehung der patristischen Literatur: Erstens war es ja jene Arbeit der Kirchenväter im Bereich der Nusmeta-physik, die die gesamte christliche Diskussion um den Logos bestimmt hat, so

163 ENDERS: „Understanding of God“, S. 366.

164 HALFWASSEN: „Philosophie der Subjektivität“.

165 *Altius quam esse* bzw. *altius ente* bei HALFWASSEN: „Philosophie der Subjektivität“, S. 345 n° 23.

166 Ders.: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München et al.: K. G. Saur, 2006².

167 HALFWASSEN: „Philosophie der Subjektivität“, S. 359.

168 BEIERWALTES: *Platonismus und Idealismus*, S. 37-67.

169 Trotz dieser Schwierigkeit wurden schon Vergleich zwischen Eckhart und der antiken Theologie gezogen, vgl. z.B. KOBUSCH, Th.: „Metaphysik als Lebensform bei Gregor von Nyssa“, in: DROBNER, H. R. & VICIANO, A.: *Gregory of Nyssa. Homilies on the Beatitudes* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, Bd. 52), Brill: Leiden et al., 200, S. 467–485, S. 475. KOBUSCH sieht den Entwurf einer Metaphysik des Christentums bei Gregor von Nyssa vorgebildet.

3. *Esse absolute und esse huius et huius*

dass es widersinnig wäre, diese Quellen nicht zumindest zu erwähnen; zweitens liegen Übereinstimmungen zwischen Eckharts Quaestio und manchen dieser Quellen vor, die eine bis zu den Worten gehende Affinität bezeugen und eine Erwähnung so von sich aus notwendig machen. Wenn Eckhart z.B. sagt, dass „Gott das Sein nicht zukommt“¹⁷⁰ und dass er durch das geistig vermittelte *verbum substantivum* das Sein begründet, ist damit prinzipiell genau das ausgedrückt, was Kirchenväter wie Maximus Confessor im Rückgriff auf Origenes, die kappadokische Theologie und Pseudo-Dionysius gesagt haben: „Denn das Sein stammt aus ihm, aber er ist nicht das Sein“¹⁷¹ und der Logos ist „vor-seiender Grund des Seins in Gott“¹⁷². So sollen am Ende der Analyse Verweise auf Parallelen in der patristischen Literatur helfen, Eckharts Logos-Theorie im größeren Kontext der patristischen Metaphysik zu situieren.

Mit dieser Wahl eines Standpunktes, der zur Interpretation der *ersten Pariser Quaestio* von der Frage nach dem Verhältnis von Geist und Sein ausgeht und dafür u.a. auf die antike Geistmetaphysik zurückgreift, ist jedoch nicht nur ein Lektüreschlüssel, sondern es sind auch spezifische Probleme mitgegeben. Diese Probleme betreffen im Wesentlichen die zu Anfang dieses Stands der Forschung erwähnten Punkte c. und d., nämlich die Frage nach der genauen Natur des Seins (*esse*) und der Stellung der Quaestio in Eckharts Gesamtwerk. Bevor also ein Blick auf die Problemgeschichte von Sein und Geist im Mittelalter geworfen werden kann, müssen zuerst diese Punkte in Betracht genommen werden.

3. *Esse absolute und esse huius et huius.*

Kontinuitäts- und Widerspruchsthese

Auf welche Weise können sich Geist und Sein entgegenstehen? Wenn Geist und Sein sich so ausschließen, dass sie in gar kein Verhältnis treten können, wäre keine Begründung des Seins durch den Geist möglich. Wenn andererseits angenommen wird, dass der Geist doch schon auf eine bestimmte Weise existiert, bevor das Sein aufkommt, dann wird das Sein gewissermaßen doppelt beansprucht, einmal als vorseiendes Sein und ein andermal als hervorgebrachtes, seiendes Sein. Müssen also verschiedene Formen des Seins unterschieden werden?

170 LW V, 45.14f: *Deo ergo non competit esse.*

171 Maximus Confessor: *Ambiguorum liber* (in : PG XCI, 1180D): 'Ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὸ εἶναι, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ εἶναι.

172 Ebd. 1084B: ἐν τῷ Θεῷ προόντα τοῦ εἶναι λόγον.

Daran schließt sich unmittelbar eine andere Frage an. Eckhart sagt zweierlei: „Das Sein ist Gott“¹⁷³ und, in der *ersten Pariser Quaestio*, „in Gott ist kein Sein“¹⁷⁴. Nimmt man für das Sein eine einzige Bedeutung in beiden Aussagen an, liegt, wie Grundmann es ausdrückt, ein Widerspruch¹⁷⁵ vor. Lässt man andererseits einen solchen Widerspruch zwischen den verschiedenen Schaffensphasen in Eckharts Leben nicht zu, müssen mindestens zwei mögliche Bedeutungen von „Sein“ angegeben werden, durch die sich die kontradiktorischen Aussagen in einem größeren Zusammenhang erklären lassen. Im Folgenden soll die erste Annahme als Widerspruchsthese (Eckhart habe, in einer späteren Entwicklungsphase, seiner früheren Idee widersprochen), die zweite als Kontinuitätsthese (Eckharts Standpunkt sei konstant geblieben) bezeichnet werden.

Für die Fragen von Sein und Nichtsein sowie von Kontinuität und Widerspruch finden sich zahlreiche Positionen vor, die bis in die Zeit der Entdeckung von Eckharts *Pariser Quaestiones* zurückreichen. An erster Stelle ist dabei einer der beiden Entdecker der *Quaestio* selbst zu nennen, nämlich Martin Grabmann, der Eckharts *puritas essendi*, die Reinheit des Seins, als „Reinheit von allem Sein“¹⁷⁶ (Herv. v. V.) interpretiert und festhält, dass Eckhart „entschieden und [...] oft das Sein und Seiende von Gott verneint, ohne auch nur mit einer Silbe anzudeuten, daß er dadurch die absolute göttliche Seinsfülle erst recht unterstreichen wolle“¹⁷⁷. Grabmann liest diese Entschiedenheit in der Verneinung als Beleg dafür, dass Eckhart sogar die Tradition der negativen Theologie übersteigt. Die Verneinung erstreckt sich dabei nicht nur auf einen bestimmten Seinsbereich, sondern auf „alles Sein“, d.h. auf das Sein als Sein überhaupt. Grabmann stellt sich darüberhinausgehend auch auf die Seite der Widerspruchsthese, da er beim späteren Eckhart eine Abkehr von der universellen Form jener Verneinung vorzufinden glaubt.¹⁷⁸

Interessanterweise liegt mit Minoru Nambaras eingehender Untersuchung über das „Nichts“ im Sinne des Buddhismus bei Eckhart eine Position vor, die für Grabmanns eher konservative Eckhart-Lektüre Partei des wegen Partei er-

173 Meister Eckhart: *Prologus generalis in opus tripartitum* n° 11, LW I/1, 156.11: *esse est deus*.

174 LW V, 45.10.

175 Vgl. GRUNDMANN, H.: „Rezension von Seeberg, E.: Meister Eckhart“, in: *Historische Zeitschrift* 152 (1935), 3, S. 572–580, hier S. 577.

176 GRABMANN: *Pariser Quaestiones*, S. 58.

177 Ebd. S. 64.

178 Vgl. ebd.

greift, weil sie einen Brückenschlag zum Buddhismus erlaubt.¹⁷⁹ In der Deutung der *puritas essendi* als Reinheit *des* Seins, die Nambara bei Benno Schmoltdt¹⁸⁰ vorfindet, liege demgegenüber eine Abkehr von den Möglichkeiten des Brückenschlags. Einen Kämpfer dafür, dass bei Eckhart „das absolute Sein Gottes“¹⁸¹ behauptet werde, sieht er in Wilhelm Preger¹⁸². Nambara spricht sich über das Verhältnis von Eckharts verschiedenen Schaffensphasen nur indirekt durch Grabmann aus. Wenn er in Eckhart auch keinen Buddhisten sehen möchte, sieht er die Preisgabe des Gedankens, dass in Gott gar kein Sein sei, doch als Absage an die Möglichkeit einer interkulturellen Annäherung.

Auf französischer Seite wird Grabmanns Lesart ebenfalls weithin vertreten. Gilson schreibt, in der englischen Fassung seines Hauptwerks, *puritas essendi* „obviously means, not the purity of being, but the purity *from* being“¹⁸³. Die Seinsreinheit habe dazu geführt, dass „metaphysics finally subjected being to a transcendent cause radically different from being“¹⁸⁴. Gilson versteht Eckhart deswegen nicht aus der Tradition der Exodemetaphysik heraus, sondern, durch seinen extravaganten Umgang mit derselben, außerhalb ihrer und in der problematischen Position einer philosophischen Mystik, die kein Interesse an Existenzfragen hat.¹⁸⁵ Gilsons Urteil über Eckhart fällt dadurch insgesamt eher kritisch aus.

Hervé Pasqua, einer der wichtigsten gegenwärtigen Eckhart-Kenner in Frankreich, folgt dieser von Gilson ausgehenden Tradition (ohne ihre negativen Konsequenzen mitzutragen): „Dieu doit être purifié, c'est-à-dire lavé, nettoyé, de tout ce qui est.“¹⁸⁶ „*Puritas* a donc le sens de purification, de nettoyage“ und

179 Vgl. NAMBARA, M.: „Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), S. 143–277, hier S. 149.

180 SCHMOLDT, B.: *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1954.

181 NAMBARA: „Idee des absoluten Nichts“, S. 148.

182 PREGER, W.: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Erster Theil: Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckhart's*, Leipzig: Dörffling und Francke, 1874.

183 GILSON, E.: *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952², S. 39.

184 Ebd.

185 Vgl. ebd. S. 40.

186 PASQUA, H.: „Maître Eckhart. L'oubli de l'être et l'avènement de l'intellect“, in: *Revue Philosophique de Louvain* 91 (1993), 4/n°92, S. 535–547, hier S. 541.

diese Läuterung führe zum seinsfreien Einen.¹⁸⁷ Sturlese gesteht in demselben Sinn ein, Gilsons Ansatz für plausibler zu halten.¹⁸⁸

Bei den angeführten Positionen wird das *esse* der *puritas essendi* univok verstanden, d.h. als das Sein schlechthin. Gott erscheint so als vom Sein in einem ununterschiedenen Sinn abgetrennt. Aus dieser Abtrennung folgt, dass die *erste Pariser Quaestio* nicht mit den anderen Schaffensperioden in Eckharts Leben in Übereinstimmung gebracht werden kann, wobei dies nicht nur den *Prologus generalis*, sondern auch die Schriftkommentare betrifft, in denen die *puritas essendi* genannt wird, jedoch ohne den Unterschied von Geist und Sein zu thematisieren. Jene Positionen sind damit, bis auf diejenige Sturleses, auf die Seite der Widerspruchsthese zu stellen.

Bei Sturlese liegt ein eigentümlicher Gedankengang vor. Sturlese sieht beim Eckhart der *Quaestio* eine synonymische Auffassung von *esse* und *ens* vertreten, d.h. eine Identifizierung des *esse* mit einem Geschöpf.¹⁸⁹ Der spätere Eckhart habe das *esse* dann jedoch nicht mehr kreatürlich verstanden, sondern es ganz auf die Seite Gottes gestellt, während er die Kreatur nur mehr als *nulleitas* angesehen habe.¹⁹⁰ Bei dieser Umstellung handele es sich aber nicht um eine „Wende in Eckharts Metaphysik“¹⁹¹, wie sie z.B. in zum Brunns Sammelband vertreten wird, sondern um einen „Perspektivenwechsel“; Sturlese stellt sich damit auf die Seite der Kontinuitätsthese.

Dieser zuhächst interessante Versuch, durch methodologische Erklärungen Kompatibilitätselemente ausfindig zu machen, wurde auch in der klassischen älteren Forschung gemacht, so z.B. von Vladimir Lossky im Kontext der neuplatonischen ἀναγωγή. Lossky ist der Ansicht, dass die „Questions Parisiennes de 1302-3 ne doivent pas être isolées de l'ensemble des œuvres latines et allemandes de Maître Eckhart.“¹⁹² Die eigentümliche These der ersten *Quaestio* erklärt Lossky damit, dass Eckhart hier „la voie ascendante du retour en Dieu“¹⁹³ einschlägt, um Gott auf die höchstmögliche Weise von allem Weltbezug abzukoppeln. Zwar räumt Lossky damit ein, dass der Bezugsgegenstand der Seinsverneinung das Sein in allen Hinsichten ist, jedoch präzisiert er diese Verneinung dorthin gehend, dass sie lediglich zur *ascensio* (ἀναγωγή) des Geistes anleiten soll. Damit sieht Lossky Eckhart auch als Vertreter der neuplatonisch-

187 Ebd.

188 Vgl. STURLESE, L.: *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2007, S. 23 n°37.

189 Vgl. ebd. S. 23.

190 Vgl. ebd. S. 26.

191 Ebd.

192 LOSSKY: *Théologie négative*, S. 215.

193 Ebd.

anagogischen Erkenntnislehre, die sowohl eine Aufstiegsbewegung zur Unbestimmtheit hin, wie auch eine Abstiegsbewegung zur Fülle der Bestimmtheit zulässt. In der Abstiegsbewegung kann Gott dann auch problemlos als Sein vorgestellt werden, ohne, dass diese Stufen sich ausschließen.

Auf ähnliche Weise, jedoch mit einer stärker henologischen Orientierung, sieht Bernard McGinn den Kohärenzgaranten der eckhartschen Metaphysik in der Idee des Einen (*unum*).¹⁹⁴ Der „dialectical understanding of God as *unum* [...] resolves the antinomies of God as *esse* and God as beyond *esse*.“¹⁹⁵ Mit dieser dialektischen Interpretation liegt zwar einerseits ein Kontinuitätselement vor, da Eckhart beide Seiten des Gegensatzes gelten lassen kann, andererseits aber auch eine Möglichkeit, die Widerspruchsthese (als „Antinomie“) nicht ganz zu verwerfen. Bei Eckhart eine Art von mystischer Dialektik anzusetzen, erscheint insgesamt als geeignete Hypothese, um alle widersprüchlich erscheinenden Elemente in Einklang zu bringen.

Diese Skizze – die nur dazu dienen soll, die Bandbreite von Interpretationen zu veranschaulichen – zeigt, dass alle mögliche Annahmen Befürworter gefunden haben: Eckhart verneine das Sein in Gott ganz, er verneine nur das Sein als mit dem Seienden synonymisch, er habe seine Ansicht gänzlich geändert, er habe konstant denselben Metaphysiktyp vertreten. Dies wirft die Frage auf: Welche Gründe stehen hinter diesen Annahmen, bzw. wie kann für diese philosophisch argumentiert werden? Und welche weiteren Hypothesen, die nicht unmittelbar im Text der *ersten Pariser Quaestio* stehen, müssen für diese Argumentation zugelassen werden?

Der prominenteste Ansatz ist der, zwei Formen des *esse* zu unterscheiden und die Verneinung des *esse* in der *ersten Pariser Quaestio* auf eine dieser Formen zu beziehen, so dass Gott dadurch zumindest mit der anderen Form identisch sein kann. So wird nicht nur eine mit der thomistischen Metaphysik kompatible Position erreicht, sondern auch ein kohärentes Gesamtbild von Eckharts eigener Philosophie. Für diesen Ansatz ist Karl Albert maßgeblich. Albert legt seiner Argumentation Eckharts Idee eines *duplex esse*¹⁹⁶ zugrunde. Dabei ist zu beachten, dass Eckhart diesen Ausdruck nicht im Hinblick auf das göttliche Sein selbst, sondern auf die zwei Ebenen des ideellen und des naturhaften Seins gebraucht. Von Albert wird der Ausdruck auf die Ebene dessen transponiert, was Eckhart im *Prologus generalis* über die beiden Attribuierungsebenen des Seins an Gott sagt, nämlich dass das *esse* einerseits im Hinblick auf ein bestimmtes etwas (*huius et huius*) verstanden werden könne, andererseits *absolute* und

194 Vgl. MCGINN, B.: „The God beyond God. Theology and mysticism in the thought of Meister Eckhart“, in: *The Journal of Religion* 61 (1981), 1, S. 1–19, hier S. 7.

195 Ebd.

196 *In Gen.* I n. 77; LW I/1, 238.2.

simpliciter nullo addito.¹⁹⁷ Das endliche oder geschaffene Sein ist, im ersten Fall, das Sein der Dinge, die, aufgrund ihrer Bestimmtheit, nicht das Sein selbst sind, sondern dieses oder jenes Seiende. Das Sein ohne solche Hinzufügung ist, im zweiten Fall, das Sein an sich und im nicht-restringierten Sinn. Eckhart könnte also in der *ersten Pariser Quaestio* auf implizite Weise das Sein im ersten Sinn meinen, d.h. die Aussage, in Gott sei kein Sein, könnte bedeuten, dass in Gott nichts vom Geschaffenen ist.

Albert weist auf eine Schwierigkeit in dieser Theorie explizit hin, nämlich diese, dass für diese Unterscheidung keine unmittelbare Quelle ersichtlich ist – weder im Mittelalter noch in der Antike.¹⁹⁸ Zwei weitere Schwierigkeiten gibt Albert als Argumente aus; diese Argumente weisen aber auf textuelle Probleme hin, die einer weiteren Entfaltung bedürfen. Albert führt den Satz aus einem anderen Text an: „Das Seiende ist etwas Bestimmtes“¹⁹⁹, sowie die eckhartsche Lesart des Satzes aus dem *Liber de causis*, das Sein sei etwas Geschaffenes, auf den noch ausführlich zurückzukommen ist.²⁰⁰ Hier ist zu beachten, dass in beiden Fällen vom Seienden (*ens*) und nicht vom Sein (*esse*) die Rede ist, die Eckhart auch im Prolog voneinander unterscheidet.²⁰¹ Beim Satz aus dem *Liber* geht es Eckhart darüber hinaus, wie noch zu zeigen ist, um den Nachweis, dass das Sein selbst etwas Geschaffenes ist, aber nicht darum, ein geschaffenes Sein von einem höheren Sein zu unterscheiden; d.h. Alberts Idee kann nicht unmittelbar mit Eckharts Lesart des *Liber* belegt werden.

Eine systematische Synthese und Rückbindung dieser Argumente an die *erste Pariser Quaestio* findet sich bei Enders vor, der hier, aufgrund seiner Bündigkeit, in Gänze zitiert werden kann:

„Eckhart sees the refusal to ascribe any creaturely forms of Being to the divine intellect as a genuine statement of negative theology, which, like negative theology as a whole, is in reality a superabundantly affirmative statement about God, since it does not deny to him anything that would be his by nature, but merely asserts ‘that he contains everything in himself antecedently in purity, fullness, and perfection, more amply and more broadly, since he is the root and cause of all things.’ The mode of this eternal, preexistent antecedent possession of all things by God is the mode of absolute thinking [...].“²⁰²

197 *Prol. gen.* n° 3, LW I/1, 166.13, vgl. dazu ALBERT: „Grundgedanke“, S. 322.

198 Vgl. ALBERT: „Grundgedanke“, S. 327.

199 Ebd. S. 330, bei Eckhart in der zweiten Pariser Quaestio, LW V, 53.16: *ens est aliquid determinatum*.

200 Vgl. ALBERT: „Grundgedanke“, S. 330.

201 *Prol. gen.* n° 3, LW I/1, 166.12f.

202 ENDERS: „Understanding of God“, S. 365.

Hier ist zuerst festzuhalten, dass sich Enders ganz von Grabmann abhebt, und dies in den drei wesentlichen Hinsichten: 1) Enders sieht Eckhart als negativen Theologen an (Grabmann: Eckhart außerhalb oder jenseits dieser Tradition); 2) er versteht die überquellende Affirmation am Ende des Quaestio²⁰³ als Bejahung des Seins (Grabmann: Eckhart pocht auf die universelle Negation „ohne auch nur mit einer Silbe anzudeuten, daß er dadurch die absolute göttliche Seinsfülle erst recht unterstreichen wolle“²⁰⁴); 3) er deutet die *puritas essendi* als „purity of Being“ (Grabmann: „Reinheit vom Sein“). Hinter all diesen Punkten steht die Idee der Unterscheidung zwischen kreatürlichem und reinem Sein.

In Bezug auf 2) vertritt Grotz dieselbe Ansicht, nämlich dass Eckhart die Absicht habe „das von Gott verneinte zugleich, d.h. gerade in der Verneinung, überschwinglich [sic] von ihm zu affirmieren“²⁰⁵; und auch für 3) finden sich Anschlusspunkte in der neueren Forschung, wie z.B. bei Vannier, die *puritas essendi* einfachhin als „l'être même“²⁰⁶ übersetzt. Diese Lesarten führen auf direktem Weg zur *esse est deus*-Metaphysik des *Prologus generalis* und erlaubt es darüber hinaus auch, eine Brücke zu Thomas und der dominikanischen Schulphilosophie zu schlagen, auf die ebenfalls noch zurückzukommen ist.

Es ist jedoch evident, dass im Hintergrund dieser Ansätze bestimmte Vorannahmen stehen, die eingestanden werden müssen, damit der Text – in dem sich Eckhart sehr kurzfasst – den entsprechenden Sinn manifestieren kann. Die Unterscheidung zwischen *esse huius et huius* und *esse absolute* findet sich in der Quaestio nicht wieder. Diese Vorannahmen sind textueller und philosophischer Natur:

1) Eckharts Quaestio beginnt mit einem Thomas-Referat, in dessen Zentrum das *esse* steht. Eckhart bezieht sich im *Prologus generalis*, was das *esse huius et huius* und das *esse absolute* anbelangt, nicht auf Thomas, und in Thomas' metaphysischen Traktaten ist von diesem *duplex esse* in Karl Alberts Sinn auch keine Spur zu finden. Wenn Eckhart also im Referatteil der Quaestio²⁰⁷ vom thomanischen *esse* spricht und anschließend von seiner „Kehre“ oder seinem „Perspektivenwechsel“ berichtet, durch die er anders vom *esse* zu denken gelernt hat,²⁰⁸ muss angenommen werden, dass sich unter der Textoberfläche ein Wechsel vom thomanischen *esse*, das Gott selbst ist, zum zu verneinenden *esse huius et huius* vollzieht. Es handelt sich dabei

203 LW V, 48.5.

204 GRABMANN: *Pariser Quaestiones*, S. 64.

205 GROTZ: „Pariser Quaestio“, S. 377.

206 VANNIER, M.-A.: „Eckhart, un précurseur“, in: *Recherches de Science Religieuse* 100 (2012), 2, S. 209–229, hier S. 220.

207 Bis LW V, 39.5.

208 Ab LW V, 40.5.

um einen impliziten Wechsel, insofern im Text der Quaestio, um Grabmanns Ausdruck wiederaufzunehmen, nicht mit einer Silbe angedeutet wird, dass es zwei Seinsarten gibt. Eckhart ginge also vom *ipsum esse* des Thomas-referats zum kreatürlichen *esse* im weiteren Verlauf über, ohne den Wechsel selbst zu thematisieren.

2) Drastischer bzw. flagranter ist das Problem, dass Eckhart einen solchen Übergang nicht nur nicht andeutet, sondern im Text der Quaestio vom Geist u.a. als „über dem Sein selbst“ (*super ipsum esse*²⁰⁹) spricht. Der Ausdruck *ipsum esse* kann an dieser und den anderen Stellen in der Quaestio nicht als kreatürliches Sein aufgefasst werden, weil er dem vollwertigen Sein vorbehalten ist, in dem *esse* und *essentia* dasselbe sind; vom kreatürlichen Sein ist nur zu sagen, dass es „die Urform des ipsum esse nachahmt“²¹⁰. Besonders deutlich wird dieses Problem bei Eckhart am Ende der Quaestio: „Ich spreche Gott selbst das Sein selbst (*ipsum esse*) ab.“²¹¹ Wenn hier das kreatürliche Sein gemeint ist, würde damit ein extraordinärer Gebrauch des von Thomas übernommenen Ausdrucks vorliegen.

3) Der neuplatonischen Metaphysik ist die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem (ὄν und εἶναι) bekannt und sie lässt für das ὄν innere Unterscheidungen („wahrhaft Seiendes“, ὄντως ὄν usw.) zu; auch kennt sie die Idee eines Prinzips „vor dem Sein“ (πρὸ τοῦ εἶναι²¹²). Insbesondere bei Plotin findet sich die Aufhebung des Seins in Bezug auf das erste Prinzip vorgebildet: „Wenn du das Sein (εἶναι) aufhebst und [es, sc. das Eine] so auffasst, wird es dich Wunder nehmen.“²¹³ Diese Aufhebung artikuliert sich ohne Spezifizierung des Seins, das von ihr betroffen ist. Dies suggeriert einerseits, dass die Idee einer vollkommenen Seinsverneinung nicht abwegig ist und dass Eckharts Quaestio andererseits mit den Vorbildern dieser Idee in Übereinstimmung gebracht werden kann. Dadurch kann die Notwendigkeit relativiert werden, die Seinsnegation in der Quaestio zu relativieren.

4) Der Bericht über die Kehre schließt in der Quaestio an eine Schilderung von Eckharts früheren Überzeugung über das *ipsum esse* an. In dieser Schilderung macht Eckhart einen Unterschied in der Weise, wie das Sein Gottes innerlich im Hinblick auf die Gottheit (*in deitate*) und äußerlich in

209 LW V, 44.13f.

210 KREMER, Kl.: *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden: E. J. Brill, 1971, S. 417. Im Original gesperrt.

211 LW V, 48.2: *ego nego ipsi deo ipsum esse*.

212 Johannes von Skythopolis: PG 4, 316D. Noch expliziter (PG 4, 317A): *πρεσβυτέρα τις ἀρχὴ ἢ τοῦ εἶναι ἐπινοεῖται αὐτός ὁ θεός*. „Gott wird begriffen als ein Prinzip, das älter ist als das Sein.“

213 Plot. *enn.* III, 8, 10, 31f.: *Εἰ δὲ ἀφελὼν τὸ εἶναι λαμβάνοις, θαῦμα ἔξεις*.

den Geschöpfen (*in creaturis*) zum Ausdruck kommt.²¹⁴ In der gesamten Quaestio kommt diese Unterscheidung Karl Alberts Idee eines *duplex esse* am nächsten. Jedoch ist es dann nicht der Seinsakt in den Geschöpfen, der zum Gegenstand der Kehre wird, sondern das Sein Gottes selbst (*ipsius esse*²¹⁵). An der Stelle, an der die Präzisierung über eine Einschränkung der Seinsverneinung also offenkundig möglich gewesen wäre, scheint Eckhart doch das Sein überhaupt in den Blick zu nehmen, bzw. keine Unterscheidung im Bezug auf die Verneinung zu machen.

5) Wenn die *puritas essendi* einfachhin als das *esse absolute* aufgefasst wird, muss angegeben werden, ob diese höhere Form des Seins von der Selbstvermittlung betroffen ist, die weiter oben im Kontext des Exoduskommentars nachvollzogen wurde, oder ob sie ein primäres Sein ist, das der Vermittlung vorhergeht. Wenn das *esse absolute* das vermittelte Sein ist, bestimmt es sich als Ergebnis des geistigen Vermittlungsprozesses – und dann muss eingeräumt werden, dass der Geist auch früher als diese vermittelte Seinsform ist. Wenn das *esse absolute* auf ursprüngliche und primäre Weise gegeben ist und der Vermittlung vorhergeht, dann liegt zwar eine Übereinstimmung mit der Ontologie des *Prologus generalis* vor, jedoch wird die These der Quaestio, der Geist sei das *fundamentum* des Seins, in ein einfaches ontotheologisches Modell aufgesogen, in dem das Primat des Geistes nicht mehr in seiner ganzen Radikalität zur Geltung kommt.

6) Wenn Eckhart seine Verneinung des Seins nicht so unmittelbar vertreten hat wie der Text nahelegt, sondern nur das reine Sein Gottes von unserem der kreatürlichen Welt entlehnten Seinsbegriff abheben wollte, wäre zu untersuchen, warum Gonsalvus genau dies in seiner Antwort als Argument gegen Eckhart anführt. Hätte Eckhart Gonsalvus' Auffassung selbst vertreten, hätte Gonsalvus sie Eckhart vermutlich nicht im Disput entgegengestellt.²¹⁶

7) Mit Grundmann, McGinn und Lossky kann dieses Problem durch einen Rekurs auf die Methode der mystischen Dialektik aufgehoben werden. Diese Dynamik erlaubt es Eckhart, die Geltungsansprüche von Geist und Sein gleichzeitig im Hinblick darauf zuzulassen, dass Gott jeweils höher als jeder der beiden Begriffe steht. Gott ist dementsprechend ein *fundamentum*,

214 LW V, 40.3.

215 LW V, 40.7.

216 Gonsalvus' Quaestio über die *laus dei* bei Grabmann: *Pariser Quaestiones*, S. 110. Gonsalvus sagt ad 4: *Deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse videmus esse in rebus, sed Deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam.* „Gott ist nicht das Sein in Bezug auf unseren Erkenntnis- und Ausdrucksmodus, gemäß dem Sein das wir in den Dingen sehen, aber Gott selbst ist das Sein selbst in Bezug auf die ausgedrückte Sache.“

das sich als seinstranszendenter Geist zeigen kann, aber, im Hinblick auf das Sein, auch als welttranszendentes Sein, je nachdem, auf welcher anagogischen Ebene die Betrachtung ansetzt. Die Dialektik betrachtet immer jeweils das begründende „Andere“ und gebraucht dieses als Sprungbrett, um Gott vom jeweiligen Begriff freizuhalten. Wenn sich der Widerspruch zwischen Sein und Geist auf diese Weise auflöst, muss dann aber auch eingestanden werden, dass Eckhart die vollkommene Seinslosigkeit Gottes in der Quaestio tatsächlich vertritt, ohne eine Unterscheidung zwischen den zwei Arten des *esse* heranzuziehen.

Da es sich bei diesen Punkten um Probleme handelt, die durch die Hinzunahme von nicht immanent widersprüchlichen Hypothesen gelöst werden können (z.B. dass es im Text implizite terminologische Verschiebungen gibt, dass das thomanische *ipsum esse* nicht ausschließlich in seinem technischen Sinn gebraucht wird, dass bei Eckhart eine konsistente, nicht erst dialektisch zu erklärende Metaphysik vorliegt, usw.), kann nicht von unüberwindlichen Aporien die Rede sein. Des Weiteren ist zu bedenken, dass auch die buchstäbliche Lesart vor einige philosophische Probleme stellt:

1) Wenn der Abgrund zwischen Geist und Sein zu sehr vergrößert wird, besteht die Gefahr, dass auch die Prinzipiiierungsrelation nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Wenn also in Gott kein Sein ist, muss doch zumindest vom bereits begründeten Sein aus – d.h. von der ontologischen Sphäre aus, in der sich das Denken immer schon befindet – angenommen werden, dass die Möglichkeit dieser Begründung in Gott gegeben war.

2) Die buchstäbliche Lektüre wird auch durch Eckharts äußerst bündige Ausdrucksweise erschwert. So heißt es in der Quaestio einerseits: „Gott ist, weil er erkennt“²¹⁷, andererseits, dass Gott nicht das Sein sei.²¹⁸ Wie kann Gott gleichzeitig sein und nicht das Sein sein? Wenn Eckhart Gott als Geist vor dem Sein ansieht, müsste die Konsequenz lauten, dass Gott gar nicht ist, da das Sein erst nach ihm kommt. Diese Konsequenz benennt Eckhart im Text der Quaestio jedoch nicht. Dies kann als Hinweis darauf gewertet werden, dass der Text zumindest an einigen Stellen durch die Hinzunahme von Unterscheidungen präzisiert werden muss.

3) Die gänzliche Verneinung des Seins in Gott zugunsten des Geistes findet sich an den anderen Knotenpunkten in Eckharts Werk nicht wieder. Es wäre – in einem außerphilosophischen Rahmen – zu fragen, ob die Annahme plausibel ist, dass Eckhart eine so radikale Ansicht nur einmal vertreten habe, ohne, dass davon an anderen Stellen eine Spur zu finden ist.

217 LW V, 40.6.

218 Vgl. LW V, 41.13f.

Auf die Frage nach der Extension des Seinsbegriffs, dem Eckhart in seiner Quaestio den Geist entgegenstellt, kann im vorliegenden Kontext, angesichts der Komplexität der Forschungslage, selbstverständlich keine abschließende Antwort gegeben werden. Zur Klärung der Frage müsste Eckharts Analogielehre, seine Bezüge auf den Neuplatonismus, die Verbindungen zum deutschen Dominikanerkontext usw. eingehend und auch außerhalb der Pariser Quaestionen untersucht werden. Es können aus dem vorhergehenden Abriss deswegen nur die Fakten zurückbehalten werden, die als gesichert gelten können: der in anderen Texten gemachte Unterschied zwischen den zwei Arten des *esse*, die sprachliche Frugalität der *ersten Pariser Quaestio*, die Erklärungsbedürftigkeit verschiedener kontradiktorisch erscheinender Thesen.

Was aber für den weiteren Fortgang der Analyse von Eckharts Text unumgänglich ist, ist eine Untersuchung der Frage, welche Konsequenzen sich aus den skizzierten Antwortmöglichkeiten für die Parallelisierung mit dem Buddhismus ergeben. Hier sind grundsätzlich zwei Möglichkeiten gegeben. Wenn mit Albert, Enders, Vannier usw. die Unterscheidung zwischen einem bestimmten und einem absoluten *esse* für die Quaestio übernommen wird, ergibt sich ein Gottesbegriff, in dem Sein und Denken unmittelbar miteinander koinzidieren. Der Seinsakt Gottes konstituiert sich intellektuell und das *esse simpliciter nullo addito* ist identisch mit dem, was der Geist in seiner einfachen Selbstvermittlung ist. Gott ist Denken und Sein zugleich und begründet aus dieser Identität heraus das endliche Sein.

Damit wäre auf die vorhergehende Frage nach einem „Anfang“, die von Nāgārjuna und Vasubandhu ausgehend gestellt wurde, eine Antwort gegeben. Wie kann es sein, dass es den Anschein von Eigensein (*svabhāva*) und die bestimmten Erscheinungen von objektiven und subjektiven Vorstellungen gibt? Es gibt sie durch ein höchstes *svabhāva*, d.h. durch die Annahme einer erschaffenden Entität, die auf objektive Weise gegeben ist und als Garant alles abgeleiteten Seins fungiert. Damit läge eine auf die Problemlage direkt antwortende These vor, die den Gipfelpunkt von Vasubandhus Metaphysik, den „höchsten Mangel an Selbstsein“ (*paramārthaniḥsvabhāvatā*) verwirft und an seine Stelle das *esse purum* setzt. Zu bedenken wäre in diesem Fall jedoch, dass diese These nicht nur in vielen systematischen Hinsichten für den Buddhismus unannehmbar wäre, sondern dass sie auch in der brahmanischen Theologie formuliert und explizit von buddhistischen Philosophen verworfen wurde. Richard Hayes hat über die Frage des buddhistischen Atheismus, verstanden als radikale Ablehnung eines Konsistenzgaranten in der Gestalt eines Schöpfergottes, Quellen aus verschiedenen Kontexten gesammelt, so z.B. aus Vasubandhu, Śāntarakṣita,

usw.²¹⁹ Matthew Kapstein ist auf den kulturphilosophischen Hintergrund dieser Ablehnung eingegangen.²²⁰ Ein *esse absolute* als Ursache der Welt zuzulassen, wäre eine einfache – und, in religiöser Hinsicht, dogmatische – Aufhebung der bisher nachgezeichneten buddhistischen Grundproblematik, und damit keine wirkliche Antwort im Sinne einer dialektisch entfaltbaren Idee, die auf einem gemeinsamen Boden diskutiert werden könnte.

Die zweite Möglichkeit ist diese, für Eckharts Quaestio die mit Grundmann, McGinn, Lossky, Pasqua usw. skizzierten Ideen a) einer mystischen Dialektik und b) einer sich in dieser Dialektik andeutenden Grundgegebenheit (bei Pasqua und McGinn Gott als *unum*) heranzuziehen und anzunehmen, dass sich diese Grundgegebenheit aus verschiedenen Perspektiven artikulieren lässt, wobei es immer darum geht, durch eine dialektische Bewegung den jeweils erreichten Standpunkt zu relativieren. So kann gesagt werden, dass Gott einerseits Geist und „Reinheit vom Sein“ ist, insofern er mit keinem Sein etwas gemeinsam hat, andererseits aber auch „reines Sein“, insofern ihm auch in seiner rein intellektuellen Konstitution bereits eine Art Präexistenz attribuiert werden kann. Was darüber entscheidet, ist gewissermaßen volitiv („wenn du willst“, *si tu velis*²²¹) durch die Weise der Inbetrachtung bestimmt. Entscheidend für das Primat des Denkens ist in der *ersten Pariser Quaestio* die Tatsache, dass auch dann, wenn das Sein in seiner Ursprünglichkeit gedacht wird, das Denken doch noch tiefer, nämlich als Wurzel der Seinsvermittlung, gedacht werden muss.²²² Die Quaestio bietet damit einen Weg intellektueller Transzendenz, der andere Transzendenzbezüge nicht ausschließt, aber sich unter diesen als dialektisch unüberbietbar auszeichnet.

Für die Antwort auf das buddhistisch formulierte Ausgangsproblem bedeutet dies, dass der Weg der absoluten, auch das Sein in allen Hinsichten übersteigenden Transzendenz so eingeschlagen werden kann, dass dadurch das Sein nicht auf endgültige Weise aus Gott getilgt, sondern auf vorläufig-anagogische Weise aufgehoben wird. Die Frage nach einem Anfang, der nicht in das zum Scheitern verurteilte Schema des subjektiv-objektiv verfassten Seins fällt, kann unter der Annahme weiter verfolgt werden, dass die göttliche Transzendenz in einer Hinsicht als Grund fungieren kann, die außerhalb des Rahmens jenes Schemas steht.

Im Nachfolgenden ist diese Frage zunächst dadurch vorzubereiten, dass die philosophische Situation, in der Eckhart seine Argumentation entfaltet, skizziert

219 HAYES, R. P.: „Principled atheism in the Buddhist scholastic tradition“, in: *Journal of Indian Philosophy* 16 (1988), 1, S. 5–28.

220 KAPSTEIN, M.: „The Buddhist refusal of theism“, in: *Diogenes* 52 (2005), 1, S. 61–65.

221 LW V, 45.3.

222 Vgl. LW V, 45.4f.

wird. Dabei ist besonders auf Eckharts unmittelbare Vorläufer sowie die philosophische Tradition zu blicken, der er sich anschließt.

4. Die Vorgeschichte der Problemstellung.

Die Identität von Sein und Denken nach Thomas von Aquin

Die Frage, wie sich Gottes Konstitution als Geist zu seinen weiteren fundamentalen Attributen verhält, ist nicht auf spezifische Weise Eckhart zu eigen, sondern war „in der scholastischen Literatur [...] heimisch und alltäglich“.²²³ Sie findet sich, in der Gestalt einer Quaestio mit einer ähnlichen Formulierung, bei Thomas von Aquin wieder, zu welchem Eckhart in seiner *ersten Pariser Quaestio* explizit Stellung nimmt. Der Darstellung dieser Stellungnahme sind zwei Beobachtungen vorzuschicken. Erstens führt Eckhart die thomanische Quaestio auf eine bestimmte Weise – nicht ad verecundiam – an, und zweitens besteht zwischen seiner eigenen Formulierung der Frage und der des Thomas ein wesentlicher, wenn auch unscheinbarer Unterschied.

Damit ersichtlich wird, von welchen Prämissen Thomas' eigene Behandlung der Frage ausgeht, soll hier zuerst der zweite Punkt besprochen werden, d.h. worin der Unterschied in der Formulierung besteht. Bei Eckhart lauten die beiden Termini der Frage nach der Identität in Gott: „Sein und Erkennen“. Bei Thomas hingegen betrifft die Frage die Tatsache, ob „das Erkennen Gottes sein Wesen sei“²²⁴. Obgleich der Unterschied zwischen den Termini Sein (*esse*) und Wesen (*essentia*) hier zweitrangig zu sein scheint, lässt er doch verschiedene Rückschlüsse auf seinen Hintergrund zu.²²⁵

223 Vgl. GRABMANN: *Pariser Quaestiones*, S. 48.

224 Thomas von Aquin: SG lib. I, cap. 45 (alle Werke werden, falls nicht anders angegeben, nach der Editio Leonina zitiert, hier: *Summa contra gentiles* (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., Bd. 13), Rom: Typis Riccardi Garroni, 1918) : *quod intelligere Dei sit sua essentia*.

225 Hier sind zwei Anmerkungen zu machen: 1) Thomas spricht an anderer Stelle explizit die Identität *intelligere=esse* an, dann jedoch nicht als Gegenstand einer Quaestio, so z.B. in S. th. I, q. 26, a. 2 co. (ed. Leonina, *Pars prima Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX* (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., Bd. 4), Rom: Typis Riccardi Garroni, 1888): *In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem*. „In Gott aber sind Sein und Erkennen nicht hinsichtlich der Sache selbst unterschieden, sondern nur im Hinblick auf den Gedanken.“ Auf diesen Typ der Identität ist später noch einzugehen. 2) Diese Frage betrifft nicht die Realdistinktion zwischen *esse* und *essentia* (dem Existenzakt und dem Wesen), die „Fundamentalwahrheit schlechthin des

Thomas' Behandlung der Frage findet sich an zwei Stellen wieder: im 45. Kapitel der *Summe gegen die Heiden*, und, in kompakterer Weise, im vierten Artikel der 14. Quaestio in der *Prima Pars* der *Summe der Theologie*.²²⁶ Diese Stellen sollen nicht im Detail nachvollzogen werden, da es hier primär um Eckharts eigene Position in der Frage des göttlichen Geistes gehen soll. Da diese Position aber – schon allein, was die Formulierung der Frage anbelangt – in Abhebung vom thomanischen Standpunkt besser zu verstehen ist, sollen hier die Grundmerkmale dieser Abhebung kurz angerissen werden. Zu diesem Zweck wird auf die thomanische Fragestellung im 45. Kapitel der *Summe gegen die Heiden* zurückgegriffen, aus der ein wesentlicher Unterschied erhellt.

In diesem Kapitel legt Thomas fünf Argumente als Beweis dafür vor, dass Gottes Erkenntnis sein Wesen ist. Es handelt sich um die fünf Beweise, die Eckhart trotz der genannten abweichenden Formulierung (*essentia* statt *esse*) in seiner *Quaestio* übernimmt. Thomas geht von der Annahme aus: „Was auch immer in Gott ist, ist sein Wesen.“²²⁷ Gottes Erkenntnis ist in ihm: „Also ist das Erkennen Gottes sein Wesen.“²²⁸ Thomas fügt dieser Konklusion eine Erweiterung hinzu, die nicht von der Fragestellung des Kapitels gefordert wird, sondern die eine Art Reformulierung oder Verallgemeinerung der Konklusion darstellt. Erst in dieser Erweiterung stellt Thomas fest, dass das Erkennen Gottes auch „sein Sein und Gott selbst ist“²²⁹. Diese Verschiebung der Identitätsbehauptung zwischen Sein und Denken ans Ende der Quaestio manifestiert Thomas' Vorbehalt gegen die Gleichstellung des Seins mit jeglichem anderen Begriff – ein Vorbehalt, der darin begründet ist, dass das Sein die höchstmögliche Bestimmung überhaupt ist und dass, da es Gottes Wesen ist, zu sein („Gott ist nicht nur sein

gesamten Thomismus“ (BERGER, D.: „Auf der Suche nach dem ‚Wesen‘ des Thomismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Thomismus“, in: *Angelicum* 79 (2002), 3, S. 585–645, hier S. 617 – BERGER schreibt diese Ansicht Cajetan und dem Neuthomismus zu). Die Realdistinktion wird hier ausgeblendet, weil sie nur geschaffenes Seiendes betrifft, nicht aber Gott, dessen Wesen es ist, zu sein, d.h. in dem der Unterschied nicht besteht. Die vorliegende Frage lautet vielmehr, warum Thomas, was Gott selbst anbelangt, nicht von „Sein“, sondern von „Wesen“ spricht. Zur Realdistinktion bei Thomas vgl. die klassische Untersuchung von GILSON, E.: *L'être et l'essence*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.

226 Diese beiden Stellen werden von Ruedi Imbach analysiert und rekonstruiert: IMBACH: *Deus est intelligere*. S. 14–17 und 20–34.

227 Thomas von Aquin: *SG* lib. I, cap. 45, n. 2: *Quicquid autem est in Deo, est divina essentia*.

228 Ebd.: *Intelligere ergo Dei est divina essentia*.

229 Ebd.: *et divinum esse, et ipse Deus*.

Wesen, wie gezeigt worden ist, sondern er ist sein Sein.²³⁰), jede Reduktion des Seins auf eine andere Bestimmung zu einer Verstellung desselben führen würde.

Diese Identifizierung Gottes mit dem Sein ist bei Thomas deswegen hervorzuheben, weil sie einerseits die gesamte thomanische Metaphysik trägt, andererseits aber auch, wie noch später zu sehen sein wird, den Unterschied zu Eckharts Metaphysik erklärt. Gott begründet bei Thomas die Bewegung des Komplexes von Ursachen und Wirkungen im Sinne der aristotelischen kosmischen Mechanik. Es kann, wie es im ersten der Gottesbeweise in der *Summe der Theologie* heißt,²³¹ nichts in Bewegung gesetzt, d.h. „aktualisiert“ werden, außer durch ein Element, das selbst schon *in actu* ist. Unter dieser Annahme ist der Schluss auf ein Wesen notwendig, das *actus purus* ist und als erster Garant dafür fungiert, dass es für die Potenz überhaupt eine Aktualisierung geben kann.²³² So gelangt Thomas zum Begriff des „ersten unbewegten Bewegers“²³³, der sich als reiner Akt bestimmt, in dieser Funktion am Anfang aller Aktualisierung steht und so die Grundlage alles endlichen Seins bildet.

Der reine Akt kann weiterhin nichts an sich haben, das nur sein kann, ohne schon zu sein. Aufgrund dieser Eigenschaft bestimmt sich der reine Akt als das bloße Sein, d.h. als Sein, das keinerlei „Seinkönnen“ an sich hat. So kann Thomas von Gott sagen, er sei „sein Sein als subsistierendes“ (*suum esse subsistens*²³⁴). Gott ist, als Akt und Sein, die eminente Quelle alles endlichen Seienden. Während dieses seiner Möglichkeit nach immer auch anderes sein kann und auch schlechthin überhaupt nicht sein kann, entspringt Gottes Sein seinem Wesen und kann somit weder anders noch nicht sein.

Reduziert man den thomanischen Gottesbegriff auf die Grundelemente, die in den Gottesbeweisen der beiden *Summen* zur Darstellung kommen, wird also ersichtlich, dass dieser Gottesbegriff, über die Vermittlung der Idee des Akts, aufs Engste mit dem Begriff des Seins zusammenhängt. Bevor Gott irgendetwas Anderes ist, ist er das Sein selbst. Während bei allem anderen Seienden das Sein und das Wesen dadurch auseinanderklaffen,²³⁵ dass das Sein nicht auf notwen-

230 Thomas von Aquin: *S. th.* Ia q. 3 a. 4 co.: *Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse.*

231 Vgl. *S. th.* Ia q. 2 a. 3 co.

232 Hinter diesem Gedanken steht die aristotelische Theologie, in der das Prinzip (Gott) auch von seinem Wesen her Akt ist (*met.* 1071b20: ἤς ἡ οὐσία ἐνέργεια).

233 Thomas von Aquin: *SG lib.* I, cap. 13 n. 3: *primum movens immobile.*

234 *SG lib.* II, cap. 52 n. 2.

235 Ebd.: *Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius.* Vgl. zur Distinktion in den Dingen: BITTREMIEUX, J.: „Deus est suum esse, creatura non est suum esse“, in: *Divus Thomas* 32 (1929), S. 383–426, insb. die Bibliografie S. 383f.

dige Weise vom Wesen impliziert wird, weil das jeweilige Ding seiner Möglichkeit nach eben auch nicht dasselbe Ding sein könnte, fallen beide bei Gott in eins. Die höchstmögliche Aussage, die somit von Gott gemacht werden kann, ist diese, dass er in einem wesentlichen Sinn Sein ist.

Im Licht dieses metaphysischen Primats des Seins kann auch der von Eckhart zitierte 45. Artikel der *Summe gegen die Heiden* gelesen werden. Thomas vermeidet es, die Identität des göttlichen Erkennens mit seinem Sein direkt als These anzuführen, um zu verhindern, das Sein so zu reartikulieren, dass es den Anschein erweckt, es sei durch andere Bestimmungen austauschbar.

An der zweiten von Eckhart angeführten Thomasstelle bestätigt sich diese Einschätzung. Es handelt sich bei dieser Stelle um den vierten Artikel der 14. Quaestio der *Summe der Theologie*: „Ob das Denken Gottes dessen Substanz sei“²³⁶. Es handelt sich beim Kernproblem dieser Quaestio um dasselbe, das in der *Summe gegen die Heiden* aufgegriffen wird – und ähnlich wie dort nimmt der Begriff des Seins auch in der *Summe der Theologie* nur eine untergeordnete argumentative Stellung ein. Das Hauptaugenmerk gilt den Begriffen der Substanz und des Denkens.

Der darauf aufbauende Beweis soll hier – da er sich als zuhöchst „straff und gedrängt“²³⁷ darstellt – nur in seinen Grundmomenten skizziert werden. Die beiden Grundannahmen dieses Beweises sind diese, dass, erstens, der Akt der Erkenntnis innerhalb des Erkennenden verbleibt²³⁸ und dessen Vervollkommnung darstellt, und dass sich, zweitens, das Sein (*esse*) zur Form (*forma*) so verhält, wie die Erkenntnis zum Erkenntnisgegenstand, da das Sein einer Sache sich auf konkrete Weise erst durch deren jeweilige Form artikuliert, so, wie der Erkenntnisakt erst in einem Gegenstandsbezug konstituiert wird.

Thomas stellt dann fest, dass in endlichen Geistern der Erkenntnisakt auf einen Erkenntnisinhalt, die „intelligible Spezies“²³⁹, ausgelegt ist, und sich in der

236 Thomas von Aquin: *S. th.* Ia q. 14 a. 4: *Utrum ipsum intelligere Dei sit eius substantia.*

237 IMBACH: *Deus est intelligere*, S. 20.

238 Ein aristotelisches Topos, vgl. Aristot. *met.* 1050a34ff.: ὅσων δὲ μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἢ ἐνέργεια, οἷον ἢ ὄρασις ἐν τῷ ὁρῶντι καὶ ἢ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἢ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ. „Wo es kein anderes Ergebnis als die Aktualisierung gibt, da bleibt die Aktualisierung im jeweiligen Ding, wie z.B. das Sehen im Sehenden, die Betrachtung im Betrachtenden und das Leben in der Seele.“ Für Thomas vgl. *S. th.* Ia q. 14 ad 1.

239 *S. th.* Ia q. 14 a. 4, co.: *species intelligibilis*. Klassische Untersuchungen zu diesem Thema sind: RABEAU, G.: *Species – Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon s. Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Thomiste, Bd. 22), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1938, insb. S. 36–50; Spruit, L.: *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge* (Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 48 u. 49), 2 Bde., Leiden et al.: Brill, 1994–95, inbs. Bd. 1,

Abwesenheit derselben nicht als Akt realisieren kann. Auch ist die Form bei endlichen Wesen von ihrem Sein unterschieden: Ihr Sein wird erst in der konkreten Bestimmung der Form wirklich. Bei Gott fallen nun sämtliche Begriffe zusammen. Sein Erkenntnisakt und seine intelligible Spezies (sein Erkenntnisgegenstand, der, da Gott sich denkend selbst zum Gegenstand hat, sein Wesen selbst ist) sind dasselbe, da es absurd wäre, anzunehmen, dass sein Erkenntnisakt durch eine von ihm unterschiedene Spezies vervollkommnet würde; und sein Sein ist seine Form, insofern das Sein von dieser Form selbst eingeschlossen wird. Bei Gott sind demnach die Elemente, die bei endlichen Wesen unterschieden sind, dasselbe – das Sein Gottes ist seine Form und sein Wesen ist sein Erkenntnisgegenstand –, so dass gesagt werden muss, dass Gottes Substanz – die zugleich Intellekt, Erkenntnisakt und Erkenntnisgegenstand ist – keine der in endlichen Wesen gegebenen Unterscheidung aufweist. Seine Substanz ist somit mit allen Momenten seiner Erkenntnis identisch.

Auch in diesem Beweis liegt das Augenmerk nicht auf dem Sein, sondern auf den es umgebenden Begriffen des Wesens (*essentia*) und der Substanz. Aus der substantziellen Einheit in Gott „folgt, dass sein Erkennen sein Wesen und sein Sein ist“²⁴⁰. Es geht hier an erster Stelle um das Wesen und, gemäß der Fragestellung des Artikels, um die Substanz; das Sein ist nur insofern betroffen, als letztendlich alle Elemente – Erkennen, Wesen, usw. – in ihm kulminieren. Das Sein wird demgemäß nicht einer Neubestimmung unterzogen, und es wird kein Versuch gemacht, ihm einen anderen Namen zu geben, oder es einem höheren Element unterzuordnen.

Bei der Bewertung dieser Vorrangstellung des Seins in der Frage der Erkenntnis in Gott ist zu beachten, dass es sich bei ihr nicht um eine Eigentümlichkeit der thomanischen Metaphysik darstellt, sondern dass sie sogar, im Vergleich zu anderen Philosophen der Scholastik, bei Thomas in einer eher unterschwelligeren und unpolemischen Form vorliegt. Eckhart greift zwar, wie nun gezeigt, auf eine bei Thomas ähnlich gegebene Fragestellung zurück, nimmt aber mit seiner eigenen Formulierung und seiner – wie noch zu zeigen ist –

S. 156–174; PERLER, D.: „Things in the mind. Fourteenth-century controversies over ‚intelligible species‘“, in: *Vivarium* 34 (1996), 2, S. 231–253. Die intelligible Spezies erklärt den Übergang von einer materiellen, sinnlichen Gegebenheit zu der Vorstellung dieser Gegebenheit. Spruit (*Species intelligibilis*, Bd. 1, S. 4ff.) fasst die Theorie in ihrer mittelalterlichen Grundform wie folgt zusammen: Ein Sinnesgegenstand affiziert die Sinne; der Affekt bringt eine Repräsentation (*phantasma*) hervor; der tätige Intellekt (*intellectus agens*) entnimmt der Repräsentation einen abstrakten Inhalt (die intelligible Spezies); dieser Inhalt wird durch den passiven Intellekt (*intellectus possibilis*) bewusst und dieser dadurch aktualisiert. Hieraus resultiert die sinnliche Erkenntnis.

240 S. th. Ia q. 14 a. 4, co.: *sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse.*

abweichenden Behandlung nicht primär gegen Thomas Position. Es muss, wie die neuere Forschung gezeigt hat, ein weiterer Problemhorizont angenommen werden. Niklaus Largier vertritt in seinem Eckhartkommentar die These, dass sich Eckhart primär „gegen antiintellektualistische Strömungen, vor allem gegen die Ansichten von Franziskanertheologen, wohl diejenigen Gonsalvs von Spanien und des Duns Scotus, wandte.“²⁴¹ Largier beruft sich damit auf Paul Vignaux, der in seiner Studie zu Eckharts Quaestio anhand von textuellen Gegenüberstellungen gezeigt hat, dass Eckharts Formulierungen eher im Gegensatz zu Duns Scotus' Ontologie als zu Thomas stehen.²⁴² Anne Davenport vertritt eine ähnliche These und sieht Eckhart und Thomas sogar im selben Lager, in Opposition gegen die franziskanische Theologie.²⁴³ Edouard-Henri Wéber sieht ebenfalls auf der einen Seite die geistige Verfassung des göttlichen Wesens (Eckhart u. Thomismus) und auf der anderen Seite Duns Scotus' These, dass das göttliche Wesen sich primär zur Geistnatur verhalte, d.h. dass Gott nur auf sekundärer Ebene Geist sei.²⁴⁴ Martina Roesner übernimmt dieses Schema in ihrer Untersuchung zur Rationalität in der Frage der Begründung bei Meister Eckhart.²⁴⁵

Tatsächlich finden sich bei Duns Scotus, in den von Vignaux zitierten *Reportata Parisiensia*, Thesen, die in radikalem Widerspruch zu Eckharts Quaestio stehen. In der achten *Distinctio* heißt es so beispielsweise:

„Über die achte *Distinctio*, wo der Meister zuerst abhandelt, dass Gott im wahrsten Sinne ist, ist zu wissen, dass – wie aus der zweiten *Distinctio* klar geworden ist – Gott im wahrsten Sinne Sein hat und sein eigenes Sein ist, da jedes ‚Erste‘ in seinem Genus ein solches im wahrsten Sinne ist. Aus der zweiten *Distinctio* erhellt, dass Gott das Erste im Seienden ist, und dadurch das Erste schlechthin, in aller Priorität, die keine Unvollkommenheit einschließt: so ist Gott also sein eigenes Sein im wahrsten Sinn. Dies wird von Johannes Damascenus im ersten Buch seines *De fide orthodoxa*, Kapitel 12, bestätigt: Gott ist der, der wahrhaftig alles in sich enthält, wie ein Meer [von Substanz, unendlich und unbestimmt]. Daraus folgt weiterhin, dass das Erkennen in Gott nicht zuerst

241 LARGIER: *Werke II*, S. 873 (im Kommentar zur ersten Pariser Quaestio).

242 Vgl. VIGNAUX, P.: „Pour situer dans l'école une question d'Eckhart. Interrogations et suggestions sur ‚être‘“, in: ZUM BRUNN, E. et al. (Hrsg.): *Maître Eckhart à Paris*, S. 141–156.

243 Vgl. DAVENPORT, A. A.: *Measure of a Different Greatness. The Intensive Infinite, 1250-1650*, Leiden et al.: Brill, 1999, S. 301.

244 WÉBER, E.-H.: „Eckhart et l'ontothéologisme. Histoire et conditions d'une rupture“, in: ZUM BRUNN, E. et al. (Hrsg.): *Maître Eckhart à Paris*, S. 13–83, hier S. 53.

245 ROESNER, M.: *Logik des Ursprungs. Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart*, Freiburg et al.: Verlag Karl Alber, 2017, S. 122f. n° 27.

4. Vorgeschichte der Problemstellung

kommt, und auch nicht zuvörderst das göttliche Sein stiftet; sondern was das göttliche Sein zuerst stiftet, ist dieses Sein selbst, da einerseits die Tätigkeit nicht als erster Seinsgrund gelten kann, und da weiterhin das Erkennen die Elemente des Gegenstandes und der Potenz voraussetzt, was wiederum einen Gegenstand voraussetzt. So kann denn das Erkennen nicht das Erste sein und nicht das göttliche Sein stiften.²⁴⁶

Es fällt an dieser Stelle auf, dass Duns Scotus die Rolle des Erkennens mit viel größerer Vehemenz in Frage stellt als Thomas. Beide stimmen in der Feststellung überein, dass Gott sein Sein ist (*Deus verissime est suum esse*); jedoch findet sich die Frage nach dem Vorrang lediglich bei Duns Scotus vor. Mit dieser neuen Fragestellung ist der Horizont freigelegt, vor dem auch Eckharts *Quaestio* gelesen werden muss. Mit Largier ist so festzuhalten, dass bei Duns Scotus und Eckhart „eine neue Situation mit schärferen Fragestellungen“ vorliegt, die insbesondere Eckhart „zwingen, die Position des Thomas weiterzudenken und sich von ihm abzusetzen“²⁴⁷. Es wäre anachronistisch, Eckhart aus dem Gegensatz zu Thomas heraus zu verstehen, wenn bei Thomas die in Frage stehende Problematik noch nicht gegeben ist.

Ungeachtet der neuen Problemlage ist festzuhalten, dass Duns Scotus das Erkennen dem Sein klar unterordnet, wodurch er nicht nur mit Eckhart, sondern auch mit Thomas selbst in Konflikt gerät. Duns Scotus führt nämlich zur Untermauerung seiner These Johannes Damascenus an, der Gott als ein unendliches und unbestimmtes „Meer von Substanz“ bezeichnet. Duns Scotus entnimmt dieser bekannten Stelle einen Hinweis auf das Primat des Seins vor dem Erkennen. Zu beachten ist aber, dass Thomas selbst auf dieselbe Stelle zurückgreift, ohne sie jedoch so zu interpretieren, als enthalte sie eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gottes Sein und seiner Geistnatur. Er hält lediglich fest, dass Johannes' Ausdrucksweise der Regel gerecht wird, dass die Namen, die

246 Johannes Duns Scotus: *Reportata Parisiensia*, dist. VIII, q. 1 (ed. WADDING, L., Bd. 1, Lyon: Laurent Durand, 1639, S. 71): *Circa distinctionem octauam, vbi Magister pertractat primo, quod Deus verissime est: est sciendum, quod ex dictis in distinctione secunda, patet quod Deus verissime habet esse, et verissime est suum esse, quoniam primum in unoquoque genere verissime est tale. Sed vt probatum est dist. secunda; Deus est primum in entitate, et hoc omni primitate, quae non includit imperfectionem, igitur Deus verissime est suum esse. Hoc confirmatur auctoritate Damasceni lib. I. Othod. [sic] cap. 12. Deus est, qui vere est totum in se comprehendens, vt pelagus [substantiae infinitum et indeterminatum], etc. Ex hoc sequitur corollarium, quod intelligere non est primum in Deo, nex primum dans esse diuinum, sed primum dans esse diuinum est ipsum esse: tum, quia operatio non potest esse prima ratio essendi; tum, quia intelligere praesupponit rationem obiecti et potentiae, haec autem praesupponunt rationem entis, ideo intelligere non est primum dans esse diuinum.*

247 LARGIER: *Werke II*, S. 873 (im Kommentar zur ersten Pariser *Quaestio*).

Gott gegeben werden, „umso angemessener sind“²⁴⁸ als sie „unbestimmt“, „allgemein“ und „absolut“²⁴⁹ sind. Mit dem „unendlichen und unbestimmten Meer der Substanz“ liefert Johannes eine Beschreibung, die der Forderung einer rein negativen Ausdrucksweise im höchsten Grad gerecht wird. Thomas hebt weiterhin auch hervor, dass, laut Johannes, die Selbstbezeichnung Gottes, „der da ist“²⁵⁰, den adäquatesten der göttlichen Namen darstellt, da sie nichts weiter ausspricht als das bloße Seinsdatum:

„Durch jeden anderen Namen wird nämlich ein bestimmter Aspekt der Substanz der Sache bezeichnet. Der Name ‚der da ist‘ drückt hingegen keine bestimmte Seinsweise aus, sondern verhält sich unbestimmt zu allen Namen. So bezeichnet er denn ein unendliches Meer der Substanz.“²⁵¹

Obleich Thomas hier eindeutig den Vorrang des Seins vor allen anderen Gottesnamen einräumt – und in dieser Hinsicht ist eine gewisse Nähe zwischen Duns Scotus und Thomas nicht zu leugnen –, nimmt er die Erkenntnis dieses Vorrangs nicht zum Anlass, eine spezifische Rangordnung zwischen den verschiedenen Aspekten der göttlichen Natur aufzustellen. Letzten Endes bleibt das Erkennen „das göttliche Sein und Gott selbst“²⁵².

Die Problemlage lässt sich wie folgt resümieren. Thomas zeigt in seiner Metaphysik, und insbesondere in der Behandlung der Frage des Verhältnisses zwischen Sein und Erkennen in Gott, eine „ontologische“, d.h. auf den Gipfelpunkt „Sein“ ausgerichtete Tendenz auf. Seine These lautet, dass in Gott das Erkennen und das Wesen (*intelligere* und *essentia*) und, daraus abgeleitet, gewissermaßen auch das Sein (*esse*), dasselbe sind. Die Frage der Priorität des Erkennens wird jedoch noch nicht gestellt, so dass die Transposition dieser Frage in den thomastischen Kontext als Anachronismus anzusehen ist. Bei Duns Scotus liegt demgegenüber eine eindeutig polemische und spezifisch antiintellektualistische Position vor, die das Sein über den Geist stellt. Die neuere Forschung (z.B. Vignaux, Largier, Wéber) sieht in dieser Position einen franziskanischen Gegenentwurf zum dominikanischen Intellektualismus.

Mit Eckharts Formulierung, „ob in Gott Sein und Erkennen dasselbe sind“, liegt eine Fragestellung vor, die, erstens, wie im Vorhergehenden erläutert, über diejenige des Thomas hinausgeht und die, zweitens, wie nun anschließend zu

248 Thomas von Aquin: *S. th.* Ia q. 13 a. 11 ad 1: *tanto magis proprie dicuntur de Deo.*

249 Ebd.: *minus determinata, et magis communia et absoluta.*

250 Ebd.: *qui est.*

251 Ebd.: *Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum.*

252 Thomas von Aquin: *SG lib. I, cap. 45, n. 2: et divinum esse, et ipse Deus.*

zeigen ist, eine eindeutigeren – in Absetzung von der franziskanischen, antiintellektualistischen Position – „antiontologische“ Prägung aufweist. Es stellt sich angesichts dieser neuen Formulierung die Frage: Welche Richtung schlägt Eckhart selbst zur Neuordnung der Elemente vor? Welche Erwägung lässt ihn eine Ordnung innerhalb der Elemente suchen, die bei Thomas noch in der Identität des *esse* versunken sind?

5. Eckharts „Kehre“.

Ein autobiografischer Bericht als Einleitung in die Metaphysik

Der französische Neothomist Antonin-Gilbert Sertillanges OP hat in seiner Propädeutik zu den Hauptthesen des Thomismus hinsichtlich Thomas von Aquin festgehalten: „Ces locutions si courantes chez nous: *je crois, je considère, je me persuade*, lui sont inconnues ; il n'accorde aucun poids à une idée personnelle.“²⁵³ Wenn man dieses Urteil als für die Scholastik insgesamt repräsentativ ansieht, muss Eckhart als ein atypischer Philosoph der Scholastik gelten. In der *ersten Pariser Quaestio* nämlich schließt Eckhart an seine Wiedergabe der Argumente aus Thomas' *Summe gegen die Heiden* einen Bericht über seine vergangene Sichtweise und seine „Kehre“ hin zu einer neuen These an. Die Argumente, die Eckhart von Thomas übernimmt, sollen hier, da sie nicht wesentlich zur Bestimmung Eckharts eigener Lehre beitragen, nicht rekonstruiert werden. Jedoch soll der Übergang von Eckharts früherem zu seinem definitiven Standpunkt anhand des „biografischen Berichts“ der *Quaestio* nachvollzogen werden.

Eckhart bespricht, nach der Abhandlung von Thomas' Argumenten für die Einheit von Sein und Erkennen in Gott, seine frühere Überzeugung, die er „anderswo ausgeführt“²⁵⁴ hat und die nun nicht mehr die bloße Frage der Einheit von Sein und Erkennen betrifft, sondern die Frage, welchem dieser Elemente eine logische Priorität beizumessen ist. An dieser Stelle ist damit die Lossagung von Thomas' Problemstellung und der Übergang zu einer neueren, im Problemfeld der franziskanisch-dominikanischen theologischen Auseinandersetzungen angesiedelten Frage zu situieren.

Eckhart formuliert die Begründung seiner früheren Überzeugung wie folgt:

„Es ist gewiss, dass, wenn das Sein vollkommen ist, dadurch alles gegeben ist, sowohl das Leben wie das Erkennen und jedes mögliche Wirken, und es ist nicht

253 SERTILLANGES: *Les grandes thèses*, S. 6.

254 LW V, 39.6: *hoc ostendo via quam dixi alias*, „ich zeige es auf einem Weg auf, den ich anderswo ausgeführt habe“. Vgl. n°4, wo die Stelle auf *In Gen.* I n° 188 u. 197 zurückgeführt wird.

III. Primat des Denkens

nötig, irgendetwas Anderes zur Erwirkung einer Tätigkeit hinzuzufügen. [...] Da also das Sein in Gott am besten und vollkommensten ist, der der ursprüngliche Akt und aller Dinge Vollkommenheit ist, der jeden Akt vervollkommnet, und dessen Nichtsein dazu führt, dass nichts mehr ist: Deswegen wirkt Gott durch sein eigenes Sein alle Dinge, sowohl innerlich in der Gottheit, wie auch äußerlich in den Geschöpfen, auf die jeweils angebrachte Weise; und so ist in Gott das Sein eben Erkennen, da Gott durch dieses Sein wirkt und erkennt.²⁵⁵

Der Kern dieser Begründung liegt in der Universalität des Seins: Das Sein ist so allumfassend, dass es alle anderen vollkommenen Eigenschaften in sich begreift. Mit ihm ist alles andere auf die Weise einer Subsumierung mitgegeben. Da sich die Erkenntnis auf das bezieht, was am Sein teilhat, muss auch sie zu dem gezählt werden, was das Sein voraussetzt. Gottes Erkenntnis hat demzufolge einen niedrigeren Rang inne als sein Sein, da er durch sein Sein erkennt, und nicht umgekehrt (so wie auch, wenn ein Mensch gegeben ist, damit auch das Vernünftigsein gegeben ist, ohne, dass die umgekehrte Aussage – wenn etwas Vernünftiges gegeben ist, ist damit auch ein Mensch gegeben – zulässig ist²⁵⁶). Daraus folgt, dass das Erkennen im Sein besteht und mit diesem identisch ist²⁵⁷, und andererseits, über diese thomanische These hinausgehend, dass das Erkennen unter dem Sein zu situieren ist.

Im Anschluss an diese Ausführungen verkündet Eckhart dann aber, in einer Art Kehrtwendung, „dass es [ihm] nun nicht mehr so zu sein scheint“²⁵⁸. Der Gegenstand dieser Umkehr ist nicht die dominikanische Grundansicht, dass Sein und Erkennen auf gewisse Weise in Gott zusammenfallen, sondern die These, dass das Erkennen das Sein voraussetzt und auf diesem aufbaut. Eckhart ist nun also nicht mehr der Meinung, „dass Gott erkennt, weil er ist, sondern dass er ist, weil er erkennt“²⁵⁹.

255 LW V, 39.8ff. u. 12, 40.1–4: *Certum est autem, quia, si esse sit perfectum, per ipsum habentur omnia, et vivere et intelligere et agere quodcumque, nec oportet addere aliquid aliud propter quamcumque actionem habendam. [...] Cum igitur esse in deo sit optimum et perfectissimum, actus primus et omnium perfectio, omnes actus perficiens, quo sublato omnia nihil sunt, ideo deus per ipsum suum esse omnia operatur et intrinsecus in deitate et extrinsecus in creaturis, suo tamen modo; et sic in deo ipsum esse est ipsum <intelligere>, quia ipso esse operatur et intelligit.*

256 Vgl. LW V, 39.6ff., Eckharts eigenes Beispiel.

257 LW V, 40.4: *ipsum esse est ipsum <intelligere>.*

258 LW V, 40.5: *ostendo quod non ita videtur mihi modo*, „ich zeige, dass es mir nun nicht mehr so zu sein scheint“.

259 LW V, 40.5f.: *quia sit, idea intelligat, sed quia intelligit, ideo est.*

Bevor zu einer genauen Betrachtung dieser neuen Ansicht übergegangen wird, ist kurz zu besprechen, wie diese Kehre in der Forschung bewertet, bzw. welche Bezeichnung ihr gegeben wurde. Edouard-Henri Wéber hat, in seiner umfangreichen historischen Studie zu den beiden ersten *Pariser Quaestionen*, bei Eckhart eine „*primauté (au moins axiologique) du noétique sur l'ontologique*“²⁶⁰ identifiziert. Die ontologische Tendenz der gegnerischen Schulen bezeichnet er, im Gegensatz zu diesem Vorrang, als „*ontothéologisme*“. Er greift damit auf einen Begriff zurück, der durch Heideggers Kritik der Geschichte der westlichen Philosophie geprägt wurde. Heidegger unterstellt dieser Philosophie, dass sie auf eine Form der Metaphysik hinauslaufe, in der das Verständnis des Seins und das Verständnis Gottes voneinander abhängig geworden sind, d.h. in der das Sein durch eine bestimmte Auffassung der Idee Gottes, und diese durch eine bestimmte Auffassung des Seins erklärt werden.²⁶¹ Er bespricht diese These u.a. in seiner Kritik des deutschen Idealismus, in seinen Vorlesungen zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*: „Mit dem Ausdruck ‚Ontotheologie‘ sagen wir, daß die Problematik des $\acute{\omicron}\nu$, als logische zuerst und zuletzt orientiert ist am $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, der dabei selbst schon ‚logisch‘ begriffen ist – logisch aber im Sinne des spekulativen Denkens“²⁶²; und weiterhin in den Vorlesungen zu Schellings *Freiheitsschrift*: „Das Fragen der Philosophie ist immer und in sich beides, onto-logisch und theo-logisch, im ganz weiten Sinne. Philosophie ist *Ontotheologie*. Je ursprünglicher sie beides ist, um so eigentlicher ist sie Philosophie.“²⁶³ Es liegt in dieser Kritik eine negative Konnotation, da laut Heidegger das Verständnis des Seins nicht von sich aus auf eine Theologie hinausläuft. Die „Ontotheologie“ als „theologische Ontologie“ oder „ontologische Theologie“ ergibt sich erst aus dem Versuch, das Sein durch etwas anderes verständlich werden zu lassen als es selbst.

Wer sind nun laut Wéber die Ontotheologen, gegen die Eckhart Stellung nimmt? Als repräsentativ für die Ontotheologen führt Wéber aus der Generation vor Eckhart Heinrich von Gent an, der u.a. die These vertrat, Gott sei, in der Gestalt des Seins, der erste und unmittelbare Gegenstand der Erkenntnis²⁶⁴: „[...]

260 WÉBER, E.-H.: „Eckhart et l'ontothéologisme“, S. 16f.

261 BARRÓN, J. U.: „Metaphysik als Ontotheologie: Zur Rekonstruktion der Heideggerschen Auffassung der Geschichte der Philosophie“, in: *Heidegger Studies* 26 (2010), S. 165–182. Barrón zitiert für weitere Belegstellen bei Heidegger S. 166 n° 2 JARAN, Fr.: „L'ontothéologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale“, in: *Philosophie* 91 (2006) S. 37–62.

262 HEIDEGGER, M.: GA 32, S. 142 (ed. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978ff.).

263 Ebd. S. 88.

264 Vgl. zu diesem Thema: LAARMANN, M.: *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent* (Beiträge zur Ge-

sa thèse de Dieu-Etre objet premier de notre connaissance et raison de connaître toutes choses constitue la première ontothéologie proprement dite du monde latin.²⁶⁵ Wéber zählt auch Gonsalvus von Spanien²⁶⁶ und seinen Schüler Duns Scotus derselben Strömung zu. Von Duns Scotus' Lehre, in der das *esse commune* (das Sein also, an dem alle Seienden teilhaben, das aber nicht deren Ursprung ist) den ersten Begriff unserer Erkenntnis bildet und das weiterhin, aufgrund der Univozität des Seins, auch auf Gott appliziert werden kann, ist schon weiter oben die Rede gewesen.²⁶⁷ Als Dominikaner und gemäßigter Thomist versucht Wéber, den Vorwurf des Ontotheologismus von Thomas fernzuhalten. Dieser Versuch kann insofern problematisiert werden, als Thomas das Sein ebenfalls an die Spitze seiner Metaphysik stellt. Gott ist subsistierendes, d.h. „seiendes Sein“, und ermöglicht in dieser Funktion alles endliche Sein. Dies impliziert, dass das Sein ohne Gott gar nicht erst zu denken ist. Es liegt damit zwar nicht auf einer epistemologischen, dafür aber auf der metaphysischen Ebene eine „Ontotheologie“ vor, insofern, systematisch betrachtet, die Bestim-

schichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 52), Münster: Aschendorff, 1999.

265 WÉBER, E.-H.: „Eckhart et l'ontothéologisme“, S. 80.

266 Vgl. zu Gonsalvus die Untersuchungen von LONGPRÉ: LONGPRÉ, E.: „Les conclusions métaphysiques de Gonzalve de Balboa“, in: *France franciscaine* 5 (1922), S. 432f; ders.: „Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot. Nouveaux documents pour l'histoire du volontarisme franciscain“, in: *Etudes Augustiniennes* 36 (1924), S. 640–645 u. 37 (1925), S. 170–182; weiterhin MARTEL OFM, B.: *La psychologie de Gonzalve d'Espagne* (Publications de l'Institut d'études médiévales, Bd. 21), Montréal: Institut d'études médiévales/Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1968.

267 Vgl. WÉBER, E.-H.: „Eckhart et l'ontothéologisme“, S. 81. Die Ansicht, Eckhart argumentiere gegen die vermeintliche Ontotheologie des Duns Scotus wird in Frage gestellt bei: VOS, A.: *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, S. 68: „this hypothesis [dass Eckhart die Ontotheologie des Duns Scotus angreife, Anm. v. V.] cannot be true because Duns' way of thought is no 'ontothéologie'. It is no 'ontothéologie', simply because Duns claims that God's existence can be demonstrated and, for that reason, existence cannot be the starting point of Duns' way of thought on God. Duns' doctrine of God is not an explication of his notion of *existence/being*.“ Diese Kritik ist aber fragwürdig. Es lässt sich im scholastischen Dialog des 13. und des 14. Jahrhunderts kaum ein Philosoph finden, der Gottes Existenz strikt für unbeweisbar hält. Allerdings ist dies auch nicht der Kritikpunkt, den Wéber in seiner Explikation der Ontotheologie geltend macht. Es sind nicht allein diejenigen Entwürfe als ontotheologisch zu bezeichnen, die Gott vom Sein her erklären. Eine Metaphysik ist dann ontotheologisch, wenn jeweils zur Erklärung des Seins das höchstrangige Sein Gottes gesetzt und wenn, zur Erklärung Gottes, wiederum vom Sein aus gedacht wird. Ontotheologisch ist prinzipiell der Umgang mit den Begriffen des Seins und Gottes und nicht der Vorrang, der dem Sein zur Erklärung Gottes gegeben wird.

mung des Seins von der Bestimmung Gottes abhängt – und umgekehrt. Eine von Gott getrennte Ontologie, bzw. eine vom Sein getrennte Theologie ist unter diesen Bedingungen auch bei Thomas nicht erdenklich.

Wébers Zuordnung kann hier weder im Detail kritisiert, noch durch Erweiterungen vervollständigt werden. Es soll lediglich festgehalten werden, dass Eckhart selbst mit seiner Behauptung, Gott sei, „weil er erkennt“ und nicht umgekehrt, die Assoziierung von Gott und Sein aufsprengt und einen alternativen metaphysischen Entwurf bietet, in dem die Geistnatur die übergeordnete Stellung einnimmt. Da dies, obgleich man Eckharts Grundidee vor dem Hintergrund der Polemiken des 13. und 14. Jahrhunderts relativieren kann und obgleich sich für diese Idee zahlreiche Einflussquellen finden lassen, ein in der westlichen Geistesgeschichte einmaliges intellektuelles Ereignis darstellt, kann durchaus mit Jens Halfwassen gesagt werden: „diese Wendung ist ohne Beispiel in der gesamten Geschichte der Philosophie vor Eckhart.“²⁶⁸ Wodurch diese Wendung charakterisiert ist, und wie Eckharts sie selbst erläutert und begründet, soll im Folgenden anhand des dritten Arguments („als drittes zeige ich auf...“²⁶⁹) der *ersten Pariser Quaestio* rekonstruiert werden.

6. Der Geist als Grundlage des Seins. Intellectus, Kategorie und Exemplarursache

Eckharts Eingangsbehauptung im Hauptteil der *ersten Pariser Quaestio* bildet eine Verneinung des klassischen, mit Wéber als „ontotheologisch“ bezeichneten Modells:

„Drittens zeige ich, dass es mir nur nicht mehr so zu sein scheint, Gott erkenne, weil er ist, sondern er ist, weil er erkennt, so dass Gott Geist und Erkennen ist und das Erkennen selbst die Grundlage seines Seins ist.“²⁷⁰

Der Begriff *intellectus*, der, je nach Kontext, die Vernunft, die Erkenntnis oder den Intellekt bezeichnet, wird hier im Sinne von νοῦς als „Geist“ wiedergegeben, weil er im vorliegenden Text die göttliche Natur bezeichnet und nicht ein Erkenntnismittel oder einen Prozess wie „Erkennen“, „Vernunft“ oder

268 HALFWASSEN: „Philosophie der Subjektivität“, S. 343.

269 LW V, 40.5: *Tertio ostendo*.

270 LW V, 40.5ff: *Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipius esse.*

„Denken“. Es geht hier um die Benennung des Geistes als einer metaphysischen Wesenheit, nicht um einen Seelenteil oder ein spezifisches geistiges Vermögen.

Die revolutionäre und in ihren weitreichenden philosophischen Konsequenzen kaum überschätzbare Behauptung dieser Stelle lautet, dass in Gott nicht das Sein primär sei (ontologische Tendenz, bzw. Ontotheologie), sondern die Geistnatur. Eckharts Philosophie gründet somit nicht in einer Ontologie, sondern in einer Geistmetaphysik dezidiert intellektualistischer²⁷¹ oder, wie schon mit Beierwaltes argumentiert wurde, idealistischer Prägung. Es ist nun diese zentrale These, der der *corpus articuli* der Quaestio gewidmet ist.

Bevor zu Eckharts Explikation der These übergegangen werden kann, ist eine historische Präzisierung angebracht. Eckharts These wurde mit Halfwassen revolutionär genannt. Die neuere Forschung zur deutschen Dominikanerschule hat Zusammenhänge zwischen Eckhart, Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg offengelegt, die die Radikalität von Eckharts Intellektualismus zwar nicht ganz erklären, dafür aber die Vorgeschichte und die Anknüpfungspunkte desselben erahnen lassen.

Erstens hat Alessandra Beccarisi in ihrer Aufarbeitung des Traktats *De summo bono* die Rückführbarkeit von Dietrichs und Eckharts Intellektualismus auf Ulrich von Straßburg nachgewiesen, ausgehend von der von Ulrich vertretenen Idee, dass *intellectus* der angemessenste Gottesname sei.²⁷² Beccarisi plausibilisiert diese Rückführung durch eine Kontextualisierung der gesamten Diskussion in der Albertus-Nachfolge (auf welche auch in der vorliegenden Rekonstruktion noch zurückzukommen ist). Die von Beccarisi geleistete Arbeit erlaubt keinen Zweifel daran, dass für die Metaphysik Dietrichs, Eckharts (und späterhin auch Bertholds von Moosburg) ein gemeinsamer, personenübergreifender Rahmen anzunehmen ist, vor dessen Hintergrund sich das gemeinsame, neuplatonisch und intellektualistisch ausgerichtete Interesse der dominikanischen Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts erklären lässt.

Kurt Flasch hat dann, zweitens, anhand einer Übernahme dieser historischen Konstellation in seiner umfangreichen Monografie zu Dietrich von Freiberg und insbesondere in der Rekonstruktion der Diskussionen über den Intel-

271 So bezeichnet KREBS die Kosmologie und Psychologie von Eckharts Vorgänger Dietrich von Freiberg, die, was die Begründungsfunktion des Intellekts betrifft, in die Nähe von Eckharts *Quaestio* gerückt werden kann: KREBS, E.: *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 5, Heft 5–6) Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1906, S. 100: „Die Kosmologie und Psychologie Dietrichs ist ganz intellektualistisch gehalten.“

272 BECCARISI, A. (Hrsg.): *De summo bono. Liber II, tractatus 5–6* (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 1,2 (2)), Hamburg: Meiner, 2007, S. VIII f.

lekt im 13. Jahrhundert,²⁷³ gezeigt, dass Eckhart in den noch zu besprechenden Fragen des *intellectus agens* und der Kategorien hauptsächlich von Dietrich her zu denken ist. Sowohl in der Ansicht, dass dieser *intellectus*, in seiner göttlichen wie in seiner menschlichen Verfassung, durch seine eigene Substantialität eine ontogenetische Kraft besitzt und von daher Sein begründen kann, wie auch in der besonderen Artikulation dieser These in Bezug auf die Kategorienlehre, hängt Eckhart auf beträchtliche Weise von Dietrich ab. Auf diese Abhängigkeit wird im vorliegenden Kapitel noch ausführlich im Kontext der Kategorien zurückzukommen sein. Es sei aber nun schon festgehalten, dass für die Erklärung dieses Teils der *Quaestio* ein Blick auf Eckharts intellektuellen Kontext und insbesondere Dietrich unumgänglich ist.

Eckharts Radikalisierung der Intellekttheorie kann also nicht anders als vor dem Hintergrund von Ulrichs und vor allem Dietrichs Metaphysik verstanden werden. Sie ist demnach nicht „revolutionär“, insofern sie kein neues Thema in den Bereich der Geistmetaphysik einführt. Sie ist jedoch revolutionär, insofern sie den Gegensatz Geistmetaphysik-Ontologie zum ersten Mal ausformuliert und das Sein aus Gott aufgrund von dessen geistigen Wesens ausschließt. Damit liegt auch ein Hinausgehen über Dietrichs „Neuerung“ – die Zuordnung des Intellekts zum Seienden, in der Gestalt des *ens conceptionale*²⁷⁴ – vor, insofern Eckhart den Intellekt gerade aus seinem Gegensatz zu jedem *ens* heraus versteht. Wenn im vorliegenden Kontext also kein weiterer Versuch der historischen Rückführung gemacht wird, liegt das an der Orientierung der Arbeit: Es geht eben darum, die Problematik des Seins, die durch die Maßgabe Nāgārjunas von Anfang an im Fokus stand, gegenüber dem *intellectus* zu entwickeln. Für diese Ausarbeitung liefert Eckharts *Quaestio* die definitiven Elemente.

Vor diesem Hintergrund kann dann auch Eckharts Explikation seiner These neu gelesen werden. Als ersten autoritativen Beleg führt Eckhart den Johannesprolog an:

„Denn bei Johannes 1,1 heißt es: ‚Am Anfang war der Begriff, und der Begriff war bei Gott, und der Begriff war Gott.‘ Nicht aber sagte der Evangelist: ‚Am Anfang war das Sein (ens) und Gott war das Sein.‘ Der Begriff aber ist ganz dem Geist zugehörig und er ist dort als aussprechender oder ausgesprochener und nicht als Sein oder als Seiendes, dem etwas beigemischt ist.“²⁷⁵

273 FLASCH, K.: *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2007, S. 62f.

274 Vgl. FLASCH: *Dietrich von Freiberg*, S. 231.

275 LW V, 40.7-11: *Quia dicitur Ioh. 1: ‚in principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum‘. Non autem dixit evangelista: ‚in principio erat ens et deus erat ens‘.*

Es ist hier besonders auf die Reihenfolge der eingeführten Elemente zu achten. Die These, die Eckhart zu widerlegen versucht, ist diejenige der Priorität des Seins. Der Johannesprolog behauptet die Priorität des Begriffs (Logos) und da der Begriff dem Geist zugehörig ist, muss der Geist selbst dem Sein vorhergehen. Es handelt sich bei dieser Erklärung um einen Autoritätsbeleg aus dem Evangelium und strenggenommen nicht um ein philosophisches Argument. Es kann dieser Erklärung aber bereits entnommen werden, dass der Logos des Johannesprologs ein Kernbegriff der Argumentation ist und dass sich die Priorität des Geistes erst auf der Grundlage der Priorität des Logos erklären lässt. Weiter ist festzuhalten, dass Eckharts Gegenüberstellung von „Aussprechen“ bzw. „Ausgesprochensein“ und „Sein“ (*esse*) bzw. „Seiendes, dem etwas beigemischt ist“ (*ens commixtum*) die Zugehörigkeit des Aussprechens, als der Tätigkeit des gedanklichen Bestimmens, und des Seins zu zwei distinkten Wirklichkeitsbereichen ausdrückt. Dies gibt einen ersten Hinweis darauf, dass es sich bei der Begriffstätigkeit und dem Sein um auseinanderliegende Prinzipien handelt, die sich zwar aufeinander beziehen können, die aber jeweils autonomen Ebenen angehören.

Eckharts Grundthese, das Denken Gottes gehe dem Sein vorher und dieses entspringe der Selbstvermittlung (der *reflexiva conversio super se ipsum*, wie sie der Exoduskommentar nennt) dieses Denkens in der Gestalt des Logos, ist damit gesetzt. Eckhart geht nun, im letzten explikativen Teil der Quaestio – da sich an diesen Teil der streng genommen demonstrative Teil anschließt – dazu über, seine These anhand verschiedener weiterer Schriftbelege zu entfalten. Es ist nun, bevor zu der Rekonstruktion der Demonstration übergegangen werden kann, ein kurzer Blick auf diese Belege zu werfen.

Dass es sich bei Logos um den seinsbegründenden Anfang im Geist handelt, sieht Eckhart in einer weiteren Aussage Christi aus dem Johannesevangelium bestätigt: „Ich bin die Wahrheit.“²⁷⁶ Der Begriff der Wahrheit verhält sich für Eckhart, was die Person des Sohnes betrifft, synonym zum Logos. Von ihrer Situierung gegenüber dem Geist bzw. in diesem ist gleichermaßen zu sagen: „Daher erhellt, dass die Wahrheit dem Geist so zugehörig ist, wie das Wort.“²⁷⁷ Beide Begriffe eignen sich zur Artikulierung des Nachweises, dass die Geistnatur primär ist. Eckharts Erklärungen sind an dieser Stelle stark elliptisch und beruhen auf einem implizit bleibenden Übergang vom Wort zur Wahrheit und von dieser zur Relation. Dieser Übergang muss zuerst selbst in den Blick gefasst

Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum.

276 LW V, 40.11: *Item dicit salvator Ioh. 14: ‚ego sum veritas‘.*

277 LW V, 41.3: *Unde patet veritatem ad intellectum pertinere sicut et verbum.*

werden; sodann muss auch die komplizierte Problematik der Kategorien angeschnitten werden.

Eckhart greift auf den Begriff der Wahrheit zurück, weil diese „dem Geist zugehörig ist und eine Relation einbezieht oder einschließt“²⁷⁸. Bei der Relation, von der die Rede ist, handelt es sich um die Relation der Übereinstimmung (*adaequatio*²⁷⁹) zwischen dem vom Denken ausgehenden Urteil bzw. der Vorstellung und deren Gegenstand. Es geht Eckhart nun darum, zu zeigen, dass die Wahrheit als Relation nicht in der bloßen Vorstellung zu situieren ist, sondern dass sie – über die „äußere“ Wirklichkeit ihres hypothetischen Gegenstands hinausgehend – eine Wirklichkeit eigener Art besitzt. Er betont in diesem Sinne, dass, obwohl die Relation der Wahrheit zu einer Seite hin „ihr ganzes Sein von der Seele hat“²⁸⁰, sie doch nichtsdestoweniger eine Art „reelle Kategorie“²⁸¹ bildet. Was ist nun mit diesem Rekurs auf die Kategorienlehre gemeint, und welche Realität kann der Wahrheit, jenseits ihrer Objektivität, beigemessen werden?

Mit der Diskussion der Kategorie ist ein Thema gigantischen Ausmaßes angeschnitten, das hier nur summarisch und so weit verfolgt werden kann, wie die Erklärung von Eckharts Aussage es verlangt. Neben der Intellekttheorie ist die Kategorienlehre eines der im Mittelalter, aufgrund der Rezeption des teilweise arabisch vermittelten Aristoteleskorpus und die antiken Versuche, Neuplatonismus und aristotelische Lehrelement zu harmonisieren (Porphyry, Simplicius, insbesondere Boethius' Übersetzung und Kommentar zu Porphyrys *Isagoge*), meistdiskutierten Themenfelder. Da Eckhart die Kategorien vor allem aus Dietrichs Blickwinkel zu betrachten scheint, bietet es sich an, an gegebener Stelle auf dessen Kategorienlehre zu blicken.

Zur Einführung in das Problem der Wahrheit kann zuerst Eckharts Berufung auf Augustinus dienen. Es muss vorweggenommen werden, dass Eckharts Referenz hier vag ist, da Augustinus im achten Kapitel seines Trinitätstraktats nicht explizit die Johannesstelle „ich bin die Wahrheit“ bespricht.²⁸² Nichtsdestoweniger können Augustinus' Referat über die Wahrheit einige wichtige Elemente für die Deutung von Eckharts Logostheorie entnommen werden. Au-

278 LW V, 40.11f.: *ad intellectum perinet importans vel includens relationem.*

279 Zu diesem Begriff bei Thomas: PÖLTNER, G.: „Veritas est adaequatio intellectus et rei. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimmung“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34 (1983), 4, S. 563–576; KANN, Chr.: „Wahrheit als adaequatio. Bedeutung, Deutung, Klassifikation“, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 66 (1999), 2, S. 209–224.

280 LW V, 40.12f.: *totum suum esse habet ab anima.*

281 LW V, 41.1f.: *species [...] realis praedicamenti.*

282 LW V, 41.2: *quod verbum tractat Augustinus VIII De trinitate c. 2*, „was Augustinus im 8. Buch seines *De trinitate* im zweiten Kapitel bespricht“.

gustinus bespricht in diesem Kapitel die Wahrheit in ihrer vollkommenen Form, d.h. nicht die sinnliche Wahrheit, sondern die Wahrheit, die keine Veränderung durch die Alteration ihres Gegenstands erleiden kann:

„In der Substanz der Wahrheit ist, da sie allein wahrhaftig ist, nichts größer, als das, was wahrhaftig ist. [...] Denn nicht ist dort größer, was nicht wahrer ist, wo die Wahrheit selbst die Größe ist, da im Wesen der Wahrheit das Wahrhaftigsein dasselbe ist, wie das Sein schlechthin, und dieses mit dem Großsein identisch ist.“²⁸³

Die Wahrheit hat hier das Eigentümliche an sich, eine Wirklichkeit zu begründen, d.h. nicht bloß in abstracto eine Übereinstimmung zwischen Begriff und Wirklichkeit auszudrücken, sondern diese Übereinstimmung als Substanz zu konstituieren. Dass die Wahrheit nicht bloß Korrelat einer anderen Wirklichkeit ist, sondern durch sich selbst bestehende Wirklichkeit, führt Augustinus dabei auf die Identität des „Wahrhaftigseins“ und des „Seins“ schlechthin zurück. Diese Behauptung ist so zu verstehen, dass das Sein im Sinne der Wahrheit („Wahrhaftigsein“, *vere esse*) schlechthin dasselbe ist wie das Sein überhaupt, so dass, aufgrund dieser Koinzidenz, der Wahrhaftigkeit ein ontologisches Gewicht beigemessen werden muss.

Dies bestätigt sich in Augustinus' Lektüre des ersten Johannesbriefs, insbesondere in der Deutung von Joh 1,4, in dem es um das „Licht“²⁸⁴ geht. Dieses wird von Augustinus als Ebenbild der Wahrheit verstanden, das wiederum mit Christus und, aus dieser Perspektive, mit Gott selbst gleichgesetzt werden kann:

„Dies ist nämlich geschrieben: dass Gott Licht sei, nicht wie Augen es sehen, sondern wie das Herz es sieht, wenn es hört, dass es Wahrheit sei. Trachte nicht danach zu wissen, was die Wahrheit sei, denn alsbald wird sich die Dunkelheit der irdischen Bilder dazwischen stellen und die Wolken der Illusionen, und sie werden deine Ruhe stören, die dich erleuchtet hat in jenem Augenblick, als ich sagte:

283 Aug. *trin.* VIII, 1, 2 (ed. MOUNTAIN, W. J.: *De trinitate libri XV* (Corpus Christianorum Series Latina, Bde. 50 u. 51), Turnholt: Brepols, 1968): *In substantia quippe ueritatis quoniam sola uere est non est maior aliqua nisi quae uerius est. [...] non enim ibi maior est quae uerius non est ubi est ipsa ueritas magnitudo quia in essentia ueritatis hoc est uerum esse quod est esse, et hoc est esse quod est magnum esse; hoc ergo magnum esse quod uerum esse.*

284 I Joh 1,4: Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Vgl. die Vulgata: *et haec est adnuntiatio quam audivimus ab eo et adnuntiamus vobis quoniam Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae.* („Und dies ist die Verkündigung, die wir von ihm gehört haben, und die wir euch verkündigen: dass Gott Licht sei, und dass es in ihm keine Finsternis gebe.“)

Wahrheit. In jenem Augenblick, in welchem du wie von einem Blitz erleuchtet wurdest, als gesagt ward: Wahrheit: in dem Augenblick verbleibe.“²⁸⁵

Augustinus sieht die Wahrheit – in ihrer höheren Gestalt, d.h. nicht als die falsifizierbare Wahrheit sinnlicher Erkenntnis – als etwas von den Gegenständen, deren Relation zum Geist sie ausdrückt, Unabhängiges an. Dies führt mit sich, dass für die Wahrheit eine eigenständige Substanz angenommen werden muss, die Gegenstand einer von vermittelnden Zwischeninstanzen unabhängigen Anschauung sein kann. In diesem Sinne ist auch der Ausdruck „Substanz der Wahrheit“ aus der vorhergehenden Passage zu verstehen. Augustinus' Wahrheitsbegriff erweist sich dementsprechend als „intuitiv“, da er auf einer direkten intellektuellen Anschauung beruht und der Wahrheit eine immanente ontologische Konsistenz beimisst.

Eckhart spielt vermutlich auf diese Passagen an, wenn er Gott bzw. Christus als den Logos mit der Wahrheit identifiziert und diese, obgleich sie wesentlich an den Geist gebunden ist, als wirkliche Relation, als eine Art der wirklichen Kategorie, *species realis praedicamenti*, bezeichnet. Die Relation soll demzufolge nicht nur als bloßes Korrelat der beiden Extreme des Gegenstandes und des Denkens, die sie aufeinander bezieht, verstanden werden, sondern als eine an sich subsistierende Wirklichkeit.

Damit ist der erste Grund für das Primat des Geistigen gesetzt. Jedoch geht Eckhart, wie bereits angedeutet, durch eine strukturelle Analogie von der Wahrheit zur Relation über, die als zweiter Grund für das Primat des Geistigen erscheint. Die Relation ist an dieser Stelle im Problemfeld der Kategorien (*praedicamenta*) zu betrachten, dem sie angehört, und in dessen Kontext Eckharts obskure Formulierungen aufgehellt werden können.

Eckharts Exkurs über die die Kategorie der Relation ist dunkel²⁸⁶ und wurde von der Forschung bisher wenig beachtet, bzw. nicht letztinstanzlich aufgegliedert und analysiert. Die wichtigste Arbeit zum Verständnis des Problems bleibt Kurt Flaschs Monografie über Dietrich von Freiberg, in der die Eckhartstelle als Leitsatz gebraucht wird,²⁸⁷ anhand dessen die Entwicklung der Kategorien- und

285 Aug. *trin.* VIII, 2, 3.: *Hoc enim scriptum est: Quoniam deus lux est non quomodo isti oculi uident, sed quomodo uidet cor cum audit, ueritas est. Noli quaerere quid sit ueritas; statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nebula phantasmatum et perturbabunt serenitatem quae primo ictu diluxit tibi cum dicerem, ueritas. Ecce in ipso primo ictu qua uelut coruscatione perstringeris cum dicitur ueritas mane si posses.*

286 K. FLASCH gibt über das Textstück zur Relation und Kategorie zu (FLASCH, K.: *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München: C.H. Beck, 2010, S. 116): „ich [hatte] eines Tages beschlossen, ich könne es nicht verstehen“.

287 FLASCH: *Dietrich von Freiberg*, S. 57.

Intellektlehre vor dem Hintergrund der arabischen Philosophie und des intellektuellen Milieus der deutschen Dominikanerschule nachgezeichnet wird. Ein kurzer Rückblick auf die Problemgeschichte soll veranschaulichen, was die Prämissen der Frage sind.

Das Lateinische *praedicamentum* übersetzt das Griechische κατηγορία²⁸⁸, das in seiner Verbform so viel bedeutet wie: „von Einem Etwas aussagen“, bzw., in einem engeren und pejorativen Sinn, „gegen Einen Reden“, „Einem Etwas vorwerfen“²⁸⁹. Es muss schon an dieser allgemeinen Bedeutungsbestimmung hervorgehoben werden, dass ein tiefer, wenn auch unscheinbarer Unterschied zwischen den beiden Sinnbereichen „aussagen“ und „vorwerfen“ besteht. Wird die „Aussage“ über ein Ding als Beschreibung einer reellen Eigenschaft dieses Dinges verstanden, und der „Vorwurf“ als bloße Hypothese, die außerhalb der Wirklichkeit des Dinges verbleibt und nur eine Mutmaßung darstellt, dann kann nicht festgelegt werden, ob, wenn von einer „Kategorie“ gesprochen wird, der bezeichnete Gegenstand das ihm zugeschriebene von sich auf aufweist, d.h. ob dieses ihm inhäriert, oder ob das zugeschriebene nur einen möglicherweise falschen Versuch der Beschreibung darstellt. Die Kategorie hat demnach die Ambiguität an sich, gleichzeitig das Wesen des Gegenstands, wie auch die bloße Ebene der Sprache und der Bezeichnung betreffen zu können. „Kategorien“ können, noch einfacher ausgedrückt, sowohl als Einteilungen der Bezeichnungen wie auch als Einteilungen des Seienden verstanden werden.

Diese Frage wird zum ersten Mal bei Aristoteles fassbar. Aristoteles' Ausdrucksweise macht die Ambiguität der Kategorien zwar indirekt ersichtlich, lässt aber, in den uns überlieferten Texten, keinen Schluss auf seine abschließende Ansicht über diese Ambiguität zu. Die Ambiguität verschärft sich sogar noch, wenn man die Eigenheiten der griechischen Formulierungen in Betracht nimmt. So spricht Aristoteles z.B. einfachhin von „dem Ausgesagten“²⁹⁰; davon, dass „von den Seienden einige relativ zu einem Subjekt prädiert werden“²⁹¹; von Sachlagen in denen „eine Sache einer anderen als einem Subjekt beigelegt wird“²⁹², usw. In all diesen Formulierungen liegen passive Verben vor, wobei das

288 Vgl. zu den Kategorien im griechischen, aristotelischen Kontext: ACKRILL, J. Ll.: *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford: Clarendon Press, 1963; FONFARA: *Die Ousia-Lehren des Aristoteles*; OEHLER, Kl. (Übers.); FLASHAR, H. (Hrsg.): *Kategorien* (Aristoteles' Werk in deutscher Übersetzung, Bd. 1, Teilbd. 1), Berlin: Akademieverlag, 2006⁴; Courtine, J.-Fr.: *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.

289 PAPE: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 1, S. 1400, κατ-ηγορέω.

290 Aristot. *cat.*, 10b32f.: τὰ [...] λεγόμενα.

291 Ebd. 1a20: Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται.

292 Ebd. 1b10f.: Ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ' ὑποκειμένου.

Passiv jeweils auf zweierlei Weisen gedeutet werden kann: entweder so, dass es sich auf die Dinge selbst bezieht (d.h. „das Ausgesagte“ oder „das Bezeichnete“ als das Ding, von dem die Rede ist), oder so, dass nur die Ebene der Bezeichnung der Dinge auf dem Spiel steht. Es ist, angesichts dieser Formulierung, nicht zu entscheiden, ob Aristoteles mit den Kategorien lediglich Einteilungen von Bezeichnungen – als sprachlich geäußerten Betrachtungsweisen der Welt – meint, oder ob die Kategorien Ebenen oder Bereiche des Seienden selbst bilden.

Die systematische Relevanz dieser Frage spiegelt sich auf prägnante Weise in der spätantiken Philosophie wider. Als einschlägige Beispiele können hier Simplicius, mit seiner Zusammenfassung der geläufigsten Interpretationen der *Kategorien*, sowie Boethius, der am Anfang der Kategorienlehre im mittelalterlichen Westen steht, dienen.

Simplicius spricht in seinem Kommentar zur aristotelischen Kategorienschrift die verschiedenen Sinnbereiche (σκοπός) an, denen der Text zugeordnet worden war. „Die einen sagen, dass jene [sc. die Kategorien] bloß Ausdrücke seien und dass ihr Sinn nur auf bloße Ausdrücke bezogen sei, und dass es sich so um einen Teil der Logik handle.“²⁹³ Andere wiederum „sagen, dass es um die Seienden selbst gehe, die von den Ausdrücken bedeutet werden, und dass das das Gesagte sei“²⁹⁴, d.h. die Kategorienlehre gehöre demzufolge zur Metaphysik. Die letzte Position sieht den Sinn weder in den Ausdrücken noch in den Seienden, „sondern in den bloßen Gedanken“²⁹⁵, so dass die Kategorien dann im Rahmen einer Seelenlehre zu formulieren wären.

Diese Ausformulierung lässt erahnen, dass zu Simplicius' Zeit die Positionen, die an der Zuordnung zu einem einzigen Sinnbereich festhielten, schon unzureichend erschienen. So geht Simplicius selbst auch über sie hinaus und versucht, eine synthetische Interpretation aufzustellen: Die Kategorien „betreffen einerseits Ausdrücke und bloß Gesagtes, und leiten so in die Logik über, andererseits bedeuten sie so aber auch die ersten und einfachen Seienden“²⁹⁶; ferner beziehen sie sich so auch auf „die Gedanken, die gemäß den Bedeutungen entstehen“²⁹⁷. Simplicius sieht die Lösung also in einer einheitlichen Interpretation

293 Ed. KALBFLEICH, K.: *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca, Bd. 8), Berlin: Georg Reimer, 1907, S. 9.8f.: ταῦτα δὲ οἱ μὲν φωνὰς εἶναι λέγουσιν καὶ περὶ φωνῶν ἀπλῶν εἶναι τὸν σκοπὸν φασὶ καὶ ὅτι μέρος ἐστὶ τῆς λογικῆς τὸ πρῶτον.

294 Ebd. 9.22ff.: περὶ δὲ τῶν ὄντων αὐτῶν τῶν ὑπὸ τῶν φωνῶν σημαινόμενων εἶναι λέγουσι τὸν σκοπὸν καὶ ταῦτα εἶναι τὰ λεγόμενα.

295 Ebd. 9.32: ἀλλὰ περὶ τῶν ἀπλῶν νοημάτων.

296 Ebd. 11.32ff.: ἀλλὰ περὶ φωνῶν μὲν ἀπλῶν καὶ λέξεων, διότι λογικῆς ἐστὶ πραγματείας προοίμιον, καθὼ δὲ σημαντικὰ τῶν ὄντων εἰσὶ τῶν πρώτων καὶ ἀπλῶν.

297 Ebd. 12.3: τὰ νοήματα τὰ κατὰ τὰς σημασίας γινόμενα.

mit drei Momenten: gesprochene Worte haben eine Bedeutung, die Bedeutung äußert sich als solche im Denken und bezieht sich auf das Seiende, das bedeutet wird.

Eine ähnliche kompromisshaften Lösung vertritt auch Boethius: für ihn stellen die Kategorien einerseits „getrennte“ Wirklichkeiten dar, insofern sie Erkenntnisgegenstände konstituieren, die nicht mit individuellen, sinnlich gegebenen Seienden identisch sind, aber sie existieren im vollwertigen Sinn lediglich auf „singuläre“ Weise, d.h. in Einzelgegenständen als Instanzen individuierter Wirklichkeit.²⁹⁸ Er steht damit zwischen einer „transzendentalphilosophische[n] Betrachtungsweise“, in der die Kategorien „als reine Verstandesbegriffe“²⁹⁹ interpretiert werden, und andererseits der von „den griechischen Kommentatoren“³⁰⁰ her gedachten Deutung der Kategorien als Einteilungen der Dinge selbst. Der klassischen Formulierung für diese mittlere Position nach sind die Kategorien einerseits Arten der Bedeutung (*significationum genera*) andererseits wiederum Arten der Dinge selbst (*genera rerum*):

„Anhand der kleinen Zahl der zehn Kategorien wird die unbestimmte und unendliche Vielheit der verschiedenen Dinge erschlossen, damit die Dinge, die unendlich sind und somit keinen Erkenntnisgegenstand bilden können, durch die Einteilung in zehn eigene Arten von einer bestimmten wissenschaftlichen Erkenntnis umfasst werden können. Die zehn Kategorien, die wir aufzählen, entsprechen den Arten der unendlichen Bedeutungen, die in den Ausdrücken sind; da nun aber jede Bedeutung der Sprachausdrücke auf die Dinge selbst geht, die durch die Sprache bedeutet werden, weisen sie auch notwendig auf die Arten der Dinge hin.“³⁰¹

Boethius' Haltung verdient deswegen Erwähnung, weil sie die Grundlage für die gesamte Diskussion der aristotelischen Kategorienlehre im lateinischen Mittelalter bildet. Die Debatte um den Sinn dieser Lehre kann nur vor dem Hintergrund der von Boethius geleisteten Vorarbeit verstanden werden.

298 Vgl. CASEY, J. P.: „Boethius's Works on Logic in the Middle Ages“, in: KAYLOR JR., N. H. & PHILLIPS, Ph. E. (Hrsg.): *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden et al.: Brill, 2012, S. 193–220, hier S. 207.

299 OEHLER: *Kategorien*, S. 45.

300 Ebd. S. 46.

301 Boeth., *comm. in categ.* (in: PG LXIV, 161A): *Rerum ergo diversarum indeterminatam infinitamque multitudinem, decem praedicamentorum paucissima numerositate concludit, ut ea quae infinita sub scientiam cadere non poterant, decem propriis generibus diffinita scientiae comprehensione claudantur. Ergo decem praedicamenta quae dicimus, infinitarum in vocibus significationum genera sunt, sed quoniam omnis vocum significatio de rebus est, quae voce significantur in eo quod significantes sunt, genera rerum necessario significabunt.*

Diese historische Ausgangslage bildet den weiten Problemhorizont, vor dem Eckharts Aussage über die Kategorie der Relation zu interpretieren ist. Deren unmittelbare Quellen sind in Eckharts näherem Umfeld zu suchen, nämlich bei Dietrich von Freiberg, dessen Schrift über die Kategorien (*De origine rerum praedicamentalium*) eine äußerst originelle Systematisierung nicht nur der Kategorien selbst, sondern ihres Verhältnisses zum Intellekt und zum Seienden enthält.

Der Titel der Schrift verrät, dass „[e]s nicht um Prädikamente [geht], sondern um die Sachen, sofern sie praedicamentalia, kategorial bestimmbar sind“³⁰², d.h. um *res praedicamentales*. An diesem Ausdruck und Dietrichs Standpunkt insgesamt sind zwei Eigentümlichkeiten hervorzuheben. Erstens suggeriert die Rede von *praedicamentalia* eine gewisse Einheit der intellektuellen „Kategorien“ und der kategorial bestimmten Wirklichkeit – eine Einheit jenseits der Ansicht, dass Kategorien nur Gedankenstrukturen seien. Zweitens ist mit dieser Einheit die Notwendigkeit gesetzt, die Rolle des Intellekts in der Genese der Kategorien offenzulegen, d.h. spezifisch den *modum causalis principii*³⁰³ des Intellekts im Hinblick auf die Kategorien neu zu bestimmen, da, wenn die Kategorien nicht einfachhin als Gedankendinge abgetan werden können, die Wirkkraft des Intellekts dementsprechend auch ontologisch erweitert werden muss. Dietrich löst die alte Frage nach der Zugehörigkeit der Kategorien also einerseits dadurch, dass er diesen einen Sitz in der Wirklichkeit selbst gibt – eben die kategoriale Bestimmtheit der Dinge –, andererseits dadurch, dass er den Intellekt als wirklichen Grund dieser Bestimmtheit setzt, d.h. den Intellekt als Seiendes (und genauer: als Substanz) betrachtet, das anderes Seiende hervorbringen kann.

Dieser Ansatz wirkt sich nach zwei Seiten hin aus: auf die Bewertung der Kategorien und auf diejenige des Intellekts. Die alte Debatte um die Funktion der Kategorien wird bei Dietrich eindeutig zur konstitutiv-ontologischen hin gelöst. Die Kategorien erscheinen nicht mehr nur einfachhin als in den Dingen selbst begründet, sondern als Grund selbst mancher Aspekte dieser Dinge. Das, was an den Dingen ihre Unterschiedenheit, Wesensbestimmung usw. konstituiert, ist nicht bloß durch die Kategorien beschreibbar, sondern die Kategorien fungieren als Grund dieser dingkonstitutiven Aspekte. Für die Bewertung des Intellekts bedeutet dies, wie Flasch es ausdrückt (und mit einem wichtigen Rückbezug auf die Eckhart-Stelle, die hier auch in Frage steht):

302 FLASCH: *Dietrich von Freiberg*, S. 113.

303 Dietrich von Freiberg, *De origine* c. 5 (Überschrift) (ed. STURLESE, L.: *Opera omnia*, Bd. 3, *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik* (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 2,4), Hamburg: Meiner, 1985, S. 137–201, hier S. 181).

III. Primat des Denkens

„Die konstitutive Tätigkeit des menschlichen Intellekts betrifft demnach die Sachen selbst, unter dem Gesichtspunkt ihres Was und ihres quiditativen Seins. Es gibt nichts an der Sache, was nicht von dieser Wesensbestimmung bestimmt wäre; insofern konstituieren wir die Sache ganz. Totum suum esse habet ab anima, das sagt der Signalsatz Eckharts.“³⁰⁴

Dietrich selbst formuliert diese Funktion noch expliziter im *De intellectu et intelligibili*, wo er über den Funktionsbereich des Intellekts urteilt,

„dass selbst die Dinge, die gemessen am Sein der Natur Nichtseiendes und nichts sind, durch die Tätigkeit der Vernunft zu Seiendem werden und Dinge im ersten Sinn bilden, die in eine der Arten von Kategorien eingeordnet werden können, wie aus der Zeit und zahlreichen anderen Dingen hervorgeht.“³⁰⁵

Diese Intellekttheorie hat weitreichende Konsequenzen. Wenn Dietrich für den Intellekt eine dingkonstitutive kategoriale Wirkkraft annimmt, dann muss ihm auch selbst eine substanzielle Einheit zukommen, d.h. er muss Substanz sein. Wenn er Substanz ist, kann er wiederum nicht bloß im Menschen als in einer anderen Substanz sein. Vielmehr muss das Verhältnis umgekehrt gedacht werden, so dass nicht die Seele vorrangig ist, sondern der Intellekt als „bewirkender Grund der Menschenseele und also des Menschen“³⁰⁶. „Der tätige Intellekt ist eins mit der Seele, aber so, daß er sie erwirkt und in ihr Begriffe erzeugt.“³⁰⁷ Bei Dietrich bestimmt sich der Intellekt somit nicht nur als Reflexionsorgan der Seele, sondern als Selbstbezug des Denkens, der als Substanz existiert und im Zusammenspiel mit der göttlichen Schöpfungskraft und der Natur eine fundierende Rolle für die Wirklichkeit spielt.³⁰⁸

Dies führt mitunter mit sich, dass die ordinäre Seinsordnung von Seiendem im eigentlichen Sinn (*ens reale* bzw. *secundum naturam*) und dem bloßen Vor-

304 FLASCH : *Dietrich von Freiberg*, S. 124.

305 Dietrich von Freiberg: *De intellectu et intelligibili* I, 2, 4 (ed. MOJSISCH S. 137): *ut etiam ea, quae sunt non entia et nihil secundum esse naturae, fiant entia opere rationis et sint res primae intentionis ordinabiles in aliquo genere praedicamentali, ut patet de tempore et aliis quam pluribus rebus.*

306 FLASCH : *Dietrich von Freiberg*, S. 312.

307 Ebd. S. 313.

308 Zur Theorie der Simultankausalität von Intellekt, Natur und Gott vgl. AERTSEN, J. A.: „Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg“, in: KANDLER, K.-H. et al. (Hrsg.): *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft. Freiburger Symposion 10.-13. März 1997* (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 28), Amsterdam et al.: B. R. Grüner, 1998, S. 23–48, hier S. 38f.

stellungssein (*ens conceptionale*) überdacht werden muss.³⁰⁹ Beim gedachten Sein, zu dem sowohl das Sein des vom Intellekt Gedachten, wie auch, in der Gestalt des *ens conceptionale in quantum huiusmodi*, der Intellekt selbst zählt³¹⁰, handelt es sich nicht einfachhin um eine zweitrangige Ordnung des Seienden, sondern eine autonome, substanzielle und aktive Weise, zu sein. Späterhin wird noch zu untersuchen sein, warum auch bei Dietrich ein Abgrund zwischen den beiden Seinsweisen offenbleibt – da nur Gott eine absolut begründende Wirkkraft in beiden Bereichen besitzt –, jedoch ist nun schon festzuhalten, dass die Autonomisierung und Hypostasierung des Intellekts bei Dietrich zu einem Bruch in der Auffassung führt, dass es sich bei der Sphäre des Intellektuellen nur um eine zweitrangige oder uneigentliche Wirklichkeit handelt.

Inwiefern erlaubt es diese Theorie, Eckharts Behauptung über die „reale Kategorie“ der Relation besser zu verstehen? Eckhart nimmt von Dietrich die Ansicht mit, dass der Intellekt eine autonome Wirklichkeit konstituiert, dass er eine seinsbegründende kausale Kraft besitzt, und dass die Kategorien demnach auch als seinskonstitutive Knotenpunkte zwischen dem Geist und den Dingen aufgefasst werden müssen. Andererseits übersteigt er Dietrich dadurch, dass er, statt der Ordnung des Intellektuellen eine eigene Seinsebene – das *ens conceptionale* – einzuräumen, das Geistige in seiner seinskonstitutiven Funktion nicht mehr in den Bereich des Seienden selbst fallen lässt. Dies zeigt sich daran, dass Eckhart den Intellekt nicht als *ens* bezeichnet. Der Intellekt erscheint zwar auch bei Eckhart als Ursprung der kategorialen Bestimmungen, die den Dingen anhängen, aber seine kausale Kraft agiert auf einer Vorstufe des Seienden und gehört diesem nicht bereits von sich aus an. Damit positioniert sich Eckhart in der Debatte um die Kategorien ganz klar auf der „griechischen Seite“, der auch Dietrich angehört und die den Kategorien eine metaphysische Bedeutung beimisst; jedoch besteht die Pointe seiner eigenen Position gerade darin, dass er das Geistige jenseits des Seienden situiert, so dass die Kategorien erst aus einer vor-ontologischen Position an der Genese des Seienden teilhaben.

309 Vgl. hierzu insb. MOJSISCH, B.: „Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des *ens conceptionale* bei Dietrich von Freiberg“, in: FLASCH, K. (Hrsg.): *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg: Meiner, 1984, S. 95–105.

310 Ebd. S. 100 und Dietrich von Freiberg: *De visione beatifica* IV, 3, 4.5 (ed. MOJSISCH S. 123): *ens conceptionale in quantum huiusmodi est omne id, quod intellectualiter est, non solum quoad rem conceptam in eo, quod concepta seu intellecta, sed quoad ipsam intellectionem seu conceptionem, quae ex hoc ipso est ens conceptionale*. „Das begriffliche Seiende als Begriffliches ist all das, was auf intellektuelle Weise ist, nicht nur insofern es ein begriffenes Ding ist, das begriffen oder gedacht wird, sondern auch insofern es auf den Denkkakt oder das Begreifen ausgerichtet ist, das gerade eben deswegen ein begrifflich Seiendes ist.“

Vor diesem Hintergrund kann dann ein Blick zurück auf die Ausgangsstelle in Eckharts Quaestio geworfen werden. Den Anfangspunkt bildete die johanneische Aussage, dass am Anfang der Begriff war, d.h. dass, in Eckharts Deutung, der geistige Grund der Schöpfung dem Sein vorhergeht. Die daran angefügte Erklärung lautete, dass dieser geistige Grund, der Begriff, auch Wahrheit ist. Die Wahrheit hat aber, wie nun dargelegt, die Form einer Relation. Die Relation wiederum ist eine Kategorie. Für die alltägliche Intuition würde dies bedeuten, dass, da die Kategorien Gedankendinge sind, sie nicht als Wirklichkeit gelten können. Aus diesem Blickwinkel würde Eckharts ganze Erklärung absurd erscheinen, da sie darauf hinausliefe, dass weder die Relation noch die sich zu dieser analog verhaltende Wahrheit bzw. der Logos von metaphysischem Belang sind, da sie nicht unmittelbar mit der Konstitution des Seienden zusammenhängen.

Die Pointe der Erklärung bei Eckhart lautet aber, dass die Kategorien eben darum, weil sie (wie bei Dietrich) vom Intellekt ausgehen, der Intellekt eine begründende Funktion hat, und diese Funktion sich begründend zum Sein verhält, eben nicht zu diesem Seienden gehören – aber nicht in einem privaten Sinn, d.h. deswegen, weil sie schwächer oder weniger sind als das Seiende, sondern weil eben das Intellektuelle insgesamt fundamentaler ist als das Seiende. Wenn also „die Relation ihr ganzes Sein von der Seele hat“³¹¹, dann bedeutet dies in Eckharts System nicht, dass sie, da sie der Seite der Seele, bzw. des Geistes angehört, keine Wirklichkeit zukommt, sondern eben das Gegenteil: „Gerade weil ganz von der Seele, ist die Relation ein reales Prädikament.“³¹² Damit ist, wie Flasch selbst anmerkt, ein gänzlich Abweichen vom traditionellen mittelalterlichen Kategorienverständnis gegeben.³¹³ Obgleich Eckhart mit einer Prämisse mit diesem Verständnis teilt (nämlich, dass die Kategorien auf der Seite des Geistes stehen), stellt sich die Konsequenz umgekehrt dar, nämlich, dass die Relation auf eine dem Seienden übergeordnete Weise wirklich ist.

Was bedeutet dieser Exkurs über die Relation als Kategorie für die Deutung des Johannesprologs? Die Überlegung hinsichtlich der Relation – nämlich, dass sie ganz vom Geist ausgeht und eben deswegen im eminenten Sinn wirklich ist – ist durch eine strukturelle Analogie auf die Wahrheit und den Logos zu übertragen. Diese gehen zwar ganz vom Geist aus, aber aus diesem Verhältnis gerade folgt nicht, dass sie keine Wirklichkeit haben, sondern, dass sie gerade eben deswegen, weil der Geist eine begründende Funktion für die Wirklichkeit hat, „wirklicher“ sind als das *ens secundum naturam*. Der Johannesprolog bzw. die

311 LW V, 40.12f.: *Relatio autem totum suum esse habet ab anima.*

312 FLASCH: *Meister Eckhart*, S. 115.

313 FLASCH spricht Eckhart eine von der traditionellen Kategorienlehre „abweichende Ansicht“ (ebd.) zu.

erste Johannesepistel können von Eckhart so als Aussagen darüber gelesen werden, dass die Wahrheit und der Logos primär sind.

Es wurden damit nun die zwei ersten Überlegungen nachvollzogen, die Eckhart zur vorbereitenden Erläuterung seiner These anführt, dass die geistige Natur dem Sein vorhergehe. Diese Argumente bildeten keine Begründungen im primären Sinn, da sie nicht auf unmittelbar nachvollziehbaren Grundannahmen beruhen, als vielmehr erklärende Erweise, in denen sich Eckhart des Vokabulars anerkannter philosophischer Quellen bedient.

Es ist nun noch ein Blick auf die letzten Erklärungselemente in der *Quaestio* zu werfen. Zunächst greift Eckhart auf einen weiteren dem Prolog entnommenen Vers zurück: „und alle Dinge sind durch ihn geworden“³¹⁴. Eckhart nutzt diese Stelle für einen Exkurs, in dem er die Schöpfungsordnung als logische Ordnung interpretiert, d.h. als vom Begriff ausgehender Gedankenprozess, der zum kreatürlichen Sein führt.

Eckhart schlägt hierfür zuerst eine neue Lesart des lateinischen Evangelientextes vor. Die Aussage, dass alle Dinge durch ihn, d.h. den Logos, geworden sind, sei, so Eckhart, zu lesen als: „alle Dinge, die durch ihn gemacht worden sind, sind“³¹⁵. Die Eigentümlichkeit dieser Lesart besteht hierin, dass der Begriff, als seinsbegründendes und vor dem Seienden bestehendes Prinzip, vom Seienden, als vom Begriff begründeten Prinzipiat, abgehoben wird,³¹⁶ so dass daraus der Unterschied zwischen dem Grund des Seins und dem Sein hervorgeht. Der Prozess der Seinsbegründung in Joh 1-4 erscheint demzufolge als zweistufiges Modell: 1. Gedankenerzeugung, 2. Zuweisung des Seins an die Dinge als abgeleiteter und sekundärer Vorgang (*ipsis factis ipsum esse post conveniat*).

Als autoritativen Beleg für diese These führt Eckhart erneut den *Liber de causis* an. Die vierte These des *Liber* lautet: „Das erste der geschaffenen Dinge

314 Joh 1,3: *et omnia per ipsum facta sunt* (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο).

315 LW V, 41.Aff.: *Et sequitur post verbum assumptum Ioh. 1: ‚omnia per ipsum facta sunt‘, ut sic legatur: ‚omnia per ipsum facta sunt‘, ut ipsis factis ipsum esse post conveniat.* („Und auf das herangezogene Wort folgt Joh. 1: ‚alle Dinge sind durch ihn gemacht worden‘, das gelesen werden muss: ‚alle Dinge, die durch ihn gemacht worden sind, sind‘, so dass den produzierten Dingen danach erst das Sein zukommt.“) Vgl. die Übersetzung von zum Brunn: „toutes choses faites par lui – sont“, ZUM BRUNN, E.: „Question Parisienne n°2. L'être et le connaître intellectif sont-ils identiques en Dieu?“, in: dies. et al. (Hrsg.): *Maître Eckhart à Paris*, S. 176–199, hier S. 180.

316 Vgl. hierzu: HALFWASSEN, J.: „Gott als Intellekt. Eckhart als Denker der Subjektivität“, in: SCHÖBERGER, R. & GROTZ, St.: *Wie denkt der Meister? Philosophische Zugänge zu Meister Eckhart*, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, S. 13–26, hier S. 18; und: HALFWASSEN, J.: „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?“, S. 343.

ist das Sein.³¹⁷ Der zweite, von Eckhart nicht zitierte Teil des Satzes lautet: „und nicht ist vor diesem irgendetwas anderes geschaffen worden.“³¹⁸ – Was soll mit dieser Behauptung ausgedrückt werden und warum übernimmt Eckhart sie?

Der Kern der Aussage lautet im Ursprungskontext, dass das Sein einen Vorrang vor allen anderen geschaffenen Dingen innehat. Dies wird in den Erläuterungen zur Leitthese des vierten Kapitels genauer formuliert:

„Dem ist so, weil das Sein über den Sinnen, über der Seele und über dem Geist steht, und es gibt nach der ersten Ursache nichts, das weiter oder früher geschaffen wurde als das Sein.“³¹⁹

Die übergeordnete Stellung des Seins hat hier zwei Aspekte: sie ist erstens „über“ (*supra*) allem Seienden, das sie bedingt, und zweitens auch „früher“ (*prius*) als dieses. Die Seinstranszendenz erscheint somit sowohl hierarchisch als auch genetisch unübertrefflich.

Eckharts Rekurs auf diese Stelle des *Liber* ist insofern interessant, als es ihm eben nicht darum geht, die Priorität des Seins hervorzuheben, sondern im Gegenteil darum, dass das Sein selbst nur eine Stufe – wenn auch die höchste – in der kosmischen Hierarchie bildet. Die Betonung liegt demnach nicht so sehr auf der Tatsache, dass das Sein, als Bedingung alles Seienden, diesem vorhergehen muss, sondern darauf, dass das Sein selbst ein „Geschöpf“ ist, und demzufolge nicht mit der ersten Ursache, die in der darauffolgenden Erklärung zur Sprache kommt, identisch ist.

Es ist festzustellen, dass eine Gemeinsamkeit zwischen Eckharts Interpretation dieser *Liber*-Stelle und dem zuletzt gelesenen Johannesvers 1,4 besteht: Eckhart wendet sich vom primären buchstäblichen Sinn des Textes ab und schlägt eine Lesart vor, die zwar die Form des Textes beachtet, den Inhalt aber in einem atypischen und kontraintuitiven Licht erscheinen lässt. Im Johannesvers bestand diese kontraintuitive Lektüre in der Deutung des „sind“ (*sunt*) als Behauptung der sekundären, auf die ursprüngliche Erschaffung im Geist folgende Existenz der Dinge, und nicht, wie es die traditionelle Lesart verlangt, als Aussage darüber, dass die Dinge durch den Begriff geschaffen wurden. Auf dieselbe Weise liest Eckhart die vierte These des *Liber* nicht als Aussage über die Schöpfungsordnung (*prima rerum creatarum*), sondern als Bestätigung seiner eigenen Vermutung, dass das Sein zum Bereich des Geschaffenen gehört (*prima rerum creatarum*, Herv. v. Verf.).

Eckhart präzisiert diesen Standpunkt weiter:

317 PATTIN, A.: „Le Liber de causis“, S. 142 (Kapitel IV): *Prima rerum creatarum est esse.*

318 Ebd.: *et non est ante ipsum creatum aliud.*

319 Ebd. (Teilsatz 37): *Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius creatum ipso.*

„Sobald wir zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf. Das Sein hat also, an erster Stelle, die Wesensbestimmung des Erschaffbaren; und so sagen einige, dass im Geschöpf das Sein allein im Hinblick auf die Wirkursache auf Gott ausgerichtet ist, das Wesen aber sei auf ihn im Hinblick auf die Exemplarursache ausgerichtet.“³²⁰

Eckhart erklärt die Zugehörigkeit des Seins zum Geschaffenen anhand einer Parallelisierung dieses Seins mit einem anderen Dingaspekt, der hierarchisch gesehen höher steht: dem Wesen. Diese Parallelisierung ist nun näher zu betrachten.

Eckhart assoziiert zwei Begriffspaare: das Sein und die Wirkursache einerseits, und das Wesen und die Exemplarursache andererseits. – Zur Erklärung dieser Assoziierung muss auf die scholastische, ursprünglich aristotelische Lehre der vier Wirkarten geblickt werden.³²¹ Aristoteles nimmt vier Arten der Ursächlichkeit an, aus denen sich vier Typen der Ursache ergeben: Eine Ursache kann den Stoff bilden, aus dem ein Ding besteht (Materialursache); sie kann ein Vorbild der Gestalt bilden, zu welcher ein Ding bestimmt ist (Formursache); sie kann, auf dynamische Weise, den Grund der Bewegung bilden, die den Zustand eines Dinges verändert (Wirkursache); sie kann weiterhin das Ziel einer Sache sein, insofern diese auf einen zu erreichenden Zustand ausgerichtet ist (Zweckursache).³²²

320 LW V, 41.7–10: *Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui quod in creatura esse solum respicit deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris.*

321 Vgl. zum aristotelischen Kausalitätsbegriff: ROBIN, L.: „Sur la conception aristotélicienne de la causalité“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23 (1910), 1–4, S. 1–28; MORAVCSIK, J.: „What makes reality intelligible? Reflections on Aristotle's theory of aitia“, in: Judson, L. (Hrsg.): *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1991, S. 31–47; für das Mittelalter: SCHÖNBERGER, R.: „Zur Funktion der aristotelischen Ursachenlehre in der Scholastik“, in: CRAEMER-RUEGENBERG, I. et al. (Hrsg.): *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter. Albert Zimmermann zum 65. Geburtstag* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 22), Bd. 1, Berlin et al.: De Gruyter, 1994, S. 421–439.

322 Vgl. Aristot. *met.* 1013a24–35: Αἴτιον λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη; ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη (οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὸ δύο πρὸς ἓν καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς) καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. ἔτι ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, οἷον ὁ βουλευσας αἴτιος, καὶ ὁ πατήρ τοῦ τέκνου καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος. ἔτι ὡς τὸ τέλος: τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγίεια. διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν. ἵνα ὑγιαίνῃ. καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον. „Einmal bedeutet ‚Ursache‘, dass, wenn etwas ist, etwas anderes aus diesem wird, wie z.B. die Bronze der Statue, das Silber des Gefäßes, und die weiteren

Eckhart zufolge bezieht sich einerseits das Sein in den Dingen auf Gott als auf eine Wirkursache³²³. In Aristoteles eigenem Schema entspricht diese Hervorbringung der „Entschluss-Ursache“ (Gott verursacht durch seinen Willen, ὁ βουλευσας αἴτιος), einer Form der Wirkursache. Diesem Begriffspaar stellt Eckhart andererseits das Wesen und die Exemplarursache gegenüber. Die „Exemplarursache“ (*causa exemplaris*³²⁴) geht nicht auf Aristoteles zurück, sondern auf die scholastische Interpretation der aristotelischen Ursachenlehre unter Hinzunahme der platonischen Ideenlehre. Zur Erklärung kann auf eine Stelle in Thomas' *De veritate* zurückgegriffen werden, die es nicht nur erlaubt, den Begriff selbst, sondern insbesondere auch die Modalitäten der Übernahme durch Eckhart zu verstehen. Es heißt dort, im vierten Artikel der ersten Quaestio, über die Frage, ob es eine Wahrheit gebe, durch welche alle Dinge wahr sind:

„Gott wird auf die Dinge in dreierlei kausaler Hinsicht bezogen: Wirkursache, Exemplarursache und Zweckursache; und, einer gewissen Zuordnung gemäß, wird die Seiendheit der Dinge auf Gott als auf eine Wirkursache bezogen, die Güte als auf eine Zweckursache, die Wahrheit als auf eine Exemplarursache, wenn gleich jedes Element davon auf jede Ursache zurückgeführt werden kann, je nach Verwendung der Begriffe.“³²⁵

Gott fungiert für die Dinge auf verschiedene Weisen als Ursache. Insofern er die Dinge zum Sein führt, erwirkt er sie; insofern er ihre Vollkommenheit darstellt, gibt er ihnen einen Zweck; insofern er reiner Geist als Grund der Über-

Arten solcher Dinge. Eine andere Ursache ist die Idee oder das Vorbild, d.h. der Grund, dass etwas so sei, wie es ist, und die Arten davon (wie z.B. das Verhältnis der Zwei zur Eins und insgesamt die Zahl den Grund der Oktave bilden) und die Teile einer Definition. Weiterhin gibt es den ersten Grund der Veränderung oder des Halts, wie z.B. den, der durch seine Absicht eine Ursache ist, der Vater eines Sohnes, insgesamt der, der das ausführt, was ausgeführt wird und das verändert, was sich verändert. Weiterhin gibt es noch das Ziel: dieses ist das ‚weswegen‘, wie z.B. das Spazieren um der Gesundheit Willen. Weswegen spaziert man nämlich? Wir sagen: damit man geneset. Und so meinen wir, den Grund angegeben zu haben.“

323 LW V, 41.9: *sub ratione causae efficientis*.

324 Vgl. zu diesem Begriff: SPARKS OP, T. M.: *De divisione causae exemplaris apud s. Thomam*, Somerset: The Rosary Press, 1936; DOOLAN, Gr. T.: *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington DC: The Catholic University of America Press, 2008.

325 Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 4 s. c. 5 (ed. Leonina, Bd. 22, Rom: Typis Riccardi Garroni, 1970): *Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causae: scilicet effectivae, exemplaris et finalis; et per quamdam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem, quamvis etiam singula possunt ad singula referri secundum locutionis proprietatem*.

einstimmung und damit Möglichkeit der Wahrheit ist, präfiguriert er das Wesen der Dinge, die, anhand ihrer endlichen Wahrheit, die unendliche göttliche Wahrheit abbilden. Thomas bespricht diese drei Arten der Verursachung nach zwei Seiten hin: im Hinblick auf diejenigen Aspekte des göttlichen Wirkvermögens, die in der Wirkrelation jeweils beansprucht werden, und im Hinblick auf die Aspekte der Dinge, in denen die Verursachung durch Gott zum Ausdruck kommt. Unter Auslassung der Zweckursache, die in der gegenwärtigen Fragestellung nicht von Belang ist, ergeben sich somit bei Thomas zwei Begriffspaare, die auf die zwei Paare bei Eckhart vorausdeuten: Wirkursache und Seiendheit, sowie Exemplarursache und Wahrheit. Was genau der Inhalt einer Exemplarursache ist, erklärt Thomas an anderer Stelle, nämlich in der Frage, ob für die Dinge in der Welt formgebende Urbilder in Gott anzunehmen seien (*De veritate* q. 3).³²⁶ Die Exemplarursache wird in dieser Frage mit der Idee identifiziert, d.h. mit der „Form, die ein Ding aufgrund des Willens eines Handelnden nachahmt, der sich ein Ziel gesetzt hat.“³²⁷ Insbesondere sind damit die Ideen-Urbilder gemeint, die Gott von den Dingen hatte, bevor er sie zum Sein geführt hat.

Wie bereits erwähnt übernimmt Eckhart die Exemplarursache aber nicht ihrem thomanischen Sinn nach, sondern weist ihr eine andere systematische Rolle zu. Während Thomas zur Abgrenzung vom Platonismus im mittelalterlichen Verständnis betont, dass die Ideen außerhalb Gottes kein Sein haben³²⁸, liegt die Betonung bei Eckhart eher auf der Tatsache, dass sie gerade aufgrund dieser Position außerhalb des Seins einer höheren Wirklichkeitsebene angehören. Sie beziehen sich ihrem Wesen nach auf Gott; nicht nur auf unbestimmte Weise, sondern sie beziehen sich auf Gottes Wesen, das Geist ist. Das Begriffspaar Exemplarursache-Wesen bildet demnach, anders als bei Thomas, die Ebene über derjenigen des Paares Wirkursache-Sein.

Als mögliche Quelle für diese Neugewichtung der Exemplarursachen und der damit verbundenen Ideenlehre könnte eine von Augustinus in seinem Johanneskommentar geäußerte und mindestens auf Plotin zurückgehende Idee gedient haben. Augustinus spricht im ersten Johannes-Traktat davon, dass ein Zimmermann, der zur Herstellung einer Truhe ansetzt, zuerst das Bild dieser Truhe im Geist habe, das dort auch nach der Herstellung und dem Zerfall der

326 Es handelt sich um: *De veritate*, q. 3, a. 1.: *utrum sit ponere ideas*.

327 Ebd., co.: *Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem*. „Dies ist die Bestimmung der Idee, dass sie eine Form ist, die ein Ding aufgrund des Willens eines Handelnden nachahmt, der sich ein Ziel gesetzt hat.“

328 *De veritate*, q. 3, a. 1 co.: *[N]on possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum*. „Wir können nicht annehmen, dass die Ideen außerhalb Gottes existieren, sondern nur im göttlichen Geist.“

Truhe wirklich bleibe.³²⁹ Eckhart zitiert diese Beispiel in seinem Johanneskommentar selbst.³³⁰ Die Idee lässt sich auf das bekannte Plotin-Traktat über die noetische Schönheit zurückführen, in dem Plotin die „reine“ (καθαρόν) Gestalt des Kunstwerks im Geist des Künstlers bespricht:

„Diese Idee gehört nicht der Materie an, sondern sie war bereits in dem, der sie erdacht hat, bevor sie in den Stein übergegangen ist; im Handwerker war sie aber nicht, insofern dieser Augen und Hände hatte, sondern insofern er an der Kunst teilhatte.“³³¹

Augustinus leitet den höheren metaphysischen Rang der Idee der Truhe daraus ab, dass sie unvergänglich ist und damit der Endlichkeit des Seienden enthoben ist. Die Parallelisierung von ideellem Sein und reellem Sein wird von Thomas so nicht vorgenommen, da dieser, wie ausgeführt wurde, für die Ideen kein Sein außerhalb des göttlichen Geistes zulässt. Eckharts Neugewichtung der Exemplarursache lässt so einen Rückbezug auf einen neuplatonischen Gedanken und eine Anpassung der thomanischen Lehre anklingen.

Eckhart führt das Thema des Vorranges der Geistigkeit im Sinne der Exemplarursache anschließend anhand eines Autoritätsarguments weiter aus:

329 Aug. in Joh. tract. I, p. 17 (ed. WILLEMS, R.: *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* (Corpus Christianorum Series Latina, Bd. 36), Turnhout: Brepols, 1954): *faber facit arcam. primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae uidetur oculis. in arte inuisibiliter est, in opere uisibiliter erit. ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. [...] sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia [...]. „Ein Zimmermann stellt eine Truhe her. Zuerst hat er die Truhe in seiner Kunst: hätte er die Truhe nicht in seiner Kunst, woher brächte er sie herstellend hervor? Aber die Truhe ist auf solche Weise in seiner Kunst, dass nicht jene die Truhe sei, die mit den Augen gesehen wird. In der Kunst ist sie unsichtbar, im Werk sichtbar. Und da sie im Werk gemacht ist, hört sie da auf in der Kunst zu sein? Die eine ist im Werk gemacht, aber auch die andere besteht weiter, die in der Kunst ist: jene Truhe kann morsch werden und es kann wiederum aus der, die in der Kunst ist, eine weitere hergestellt werden. Betrachtet also die Truhe in der Kunst und die Truhe im Werk. [...] So also, geliebte Brüder, verhält es sich: dass die Weisheit Gottes, durch die alle Dinge gemacht worden sind, in seiner Kunst alle Dinge enthält, bevor er alle Dinge hergestellt hat [...].“*

330 Vgl. LW III, 8.1f.

331 Plot. *enn.* V, 8, 1, 15–18: Τοῦτο μὲν τοίνυν τὸ εἶδος οὐκ εἶχεν ἡ ὕλη, ἀλλ' ἦν ἐν τῷ ἐννοήσαντι καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς τὸν λίθον· ἦν δ' ἐν τῷ δημιουργῷ οὐ καθόσον ὀφθαλμοὶ ἢ χεῖρες ἦσαν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι μετεῖχε τῆς τέχνης.

„Die Weisheit aber, die zum Geist gehört, hat nicht die Natur des Kreatürlichen. Und wenn dagegen gesagt wird, mit Sir. 24 [14]: ‚seit Anbeginn und vor der Zeit wurde ich geschaffen‘, so kann das ‚geschaffen‘ als ‚geboren‘ gedeutet werden. Aber ich sage noch Anderes: ‚seit Anbeginn und vor der geschaffenen Zeit bin ich‘. Und so ergibt es sich, dass Gott, der Schöpfer und nicht Geschaffenes ist, Geist und Denken ist, und nicht Seiendes oder Sein.“³³²

Die Beziehung mit der vorhergehenden Erklärung ist im Begriff der Weisheit zu suchen. Die Weisheit bezeichnet das Vermögen, Ideen auf ausgezeichnete Weise zu verwirklichen. Auf die Ebene des göttlichen Geistes transponiert ist damit der Bezug auf die Exemplarursachen und deren Verwirklichung in der Schöpfung ausgedrückt: die Weisheit bringt, als Logos, die Exemplarursachen der Geschöpfe in einem selbstreflexiven Erkenntnisakt hervor.

Warum spricht Eckhart der Weisheit nun ihre Zugehörigkeit zur Ebene des Kreatürlichen (sie ist *ante saecula creata*) ab? Die Weisheit reicht über das Sein der Dinge hinaus, insofern sie auf die Formvorbilder im göttlichen Geist bezogen ist. Sie hat demnach nicht die Natur des Kreatürlichen (*ratio creabilis*), die ihr Abbild darstellt, sondern gründet in einem Element, das der Schöpfung – den *saecula*, den „Zeitaltern“ – vorhergeht. Eckharts Rekurs auf den biblischen Text unterliegt hier, ähnlich wie im Fall des Johannesprolog (1,4) und des *Liber de Causis* (Kap. 4), einer kontraintuitiven Lesart, da Eckhart die Syntax der zitierten Stelle so umdeutet, dass sich ihr buchstäblicher Sinn fast in sein Gegenteil verkehrt. Eckhart zerteilt das Prädikat *creata sum*, das der personifizierten Weisheit in den Mund gelegt wird, in ein adjektivisches Partizip und bezieht es auf die *saecula*, aus denen so die „geschaffenen Zeitalter“ (*creata saecula*) werden. Das *sum* wird so alleinstehend zum Prädikat des Subjekts „Weisheit“. Von Eckhart intendiert oder nicht, ergibt sich daraus zusätzlich ein Beispiel der *verbum substantivum*, das schon im Exoduskommentar identifiziert wurde. Obgleich Eckhart dem biblischen Text also Gewalt anzutun scheint, untermauert die Koinzidenz mehrerer Textelemente seine These.

Mit diesem letzten Element schließt Eckhart den einleitenden Teil der *ersten Pariser Quaestio* ab. Es handelt sich bei dieser Einleitung, wie dargelegt, um eine Exposition der Hauptthese, in der Eckhart auf autoritative philosophische und

332 LW V, 41.10–13: *Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. Et si dicatur quod immo, quia Eccli. 24: ‚ab initio et ante saecula creata sum‘, potest exponi ‚creata‘, id est genita. Sed aliter dico sic: ‚ab initio et ante saecula creata‘ ‚sum‘. Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.*

biblische Texte zurückgreift, um den Sinn seiner Überlegung philosophisch und theologisch zu entfalten. Die Hauptelemente dieser Exposition, die auf den vorhergehenden Seiten nachvollzogen wurden, waren: der Eingangsvers des Johannesprologs mit seiner Bestimmung des Logos, der Begriff der Wahrheit im Zusammenhang mit der Kategorie der Relation, das Sein als Geschöpf (im Sinne des vierten Kapitels des *Liber de causis*), und die Theorie der Ideen, die vor ihrer Abbildung in der endlichen Welt schon in Gott bestanden haben.

Es hat sich beim Rekurs auf diese Ideenkomplexe vornehmlich um Erklärungsversuche der Hauptthese gehandelt. Den Hauptteil der Quaestio bildet nun die Begründung dieser These, die im Text mit dem Abschnitt „und um dies zu zeigen“³³³ beginnt. Diese Begründung soll nun im Folgenden nachvollzogen werden.

7. Das Sein im Geist als nicht-Sein

7.1. Philosophische Situation. Idealismus bei Albert und Thomas

Zur Hinführung zu Eckharts Argumentation ist es zuvörderst nötig, die historische und systematische Einrahmung dieser Argumentation nachzuzeichnen, damit ersichtlich wird, welche Grundannahmen Eckhart geltend macht, bzw. auf welche Quellen er zurückgreift. Eckharts Standpunkt wurde schon mehrmals, u.a. mit Beierwaltes, als idealistisch bezeichnet. Beim Idealismus handelt es sich jedoch um keinen Standpunkt, der einzelnen Philosophen im Mittelalter auf durchgängige und umfassende Weise unterstellt werden kann. Es muss eher von einer idealistischen „Tendenz“ die Rede sein, insofern manche Autoren eine stärkere, manch andere eine schwächere Form des geistigen Primats vertreten und dieses Primat auch nur einen Baustein in einem größeren metaphysischen Komplex darstellt.

Zu Eckharts Zeit lag mit der Schule der deutschen Dominikaner ein intellektuelles Umfeld vor, das eine starke Tendenz zur Betonung des metaphysischen Vorrangs des Geistes an den Tag legte.³³⁴ Eckhart sticht aus diesem Kontext

333 LW V, 42.1: *et ad ostendendum hoc*.

334 Aus methodologischen Gründen wird hier nur der mittelalterliche Kontext angesprochen. Es ist aber offensichtlich, dass sich Eckhart mit seiner Betonung der Intellektualität in die bereits bei Origenes klar herausgebildete Tradition der platonisch inspirierten Geistmetaphysik stellt. Origenes beginnt sein *Περὶ ἀρχῶν* mit einem Traktat über die Geistnatur Gottes. Der alexandrinische, bei Athanasius vervollkommnete Topos der Menschwerdung Christi zur Vergeistigung des Menschen, der Origenismus der kappadokischen Kirchenväter, die Mystik des Pseudo-Dionysius schließen an diese Tradition an. Wenn Eckhart hier aus seinem unmittelbaren Umfeld heraus beurteilt wird, steht

durch seine Radikalität hervor, jedoch muss er, damit der nun anstehende argumentative Teil seiner Quaestio verständlich wird, auch aus diesem Kontext heraus gelesen werden. So soll nun ein Blick auf einige Argumentationsstrukturen geblickt werden, die zu Eckharts Zeit – vor allem durch die Vermittlung Thomas' und Alberts – üblich waren und die sich in der *ersten Pariser Quaestio* nachweisen lassen.

Largier und zum Brunn haben das Theorem, dass die „Natur“ notwendigerweise das Werk eines Geistes sei, der ihr ein Ziel gegeben hat, das sie sich aufgrund ihrer von sich aus gegebenen finalen Unbestimmtheit nicht selbst geben kann, in einem Kapitel von Alberts Kommentar zum vierten Buch von Aristoteles' *Metaphysik* identifiziert.³³⁵ Dieses Kapitel ist paradoxerweise aber einem eher unorthodoxen Standpunkt gewidmet. Es geht um die von Aristoteles diskutierte Frage, ob Gegenteiliges gleichzeitig wahr sein kann und, als Beispiel einer Bejahung dieser Frage, um die Pythagoras zugeschriebene Ansicht, dass das Sein sich relativ zur Meinung über das verhält, was tatsächlich der Fall ist. Für diese Ansicht sprechen nun, so Albert, drei Gründe,

„deren einer und der am stärksten tragende dieser ist, dass das ganze Werk der Natur ein Werk des Geistes ist: denn andernfalls wäre jenes nicht auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet, wie wir in den Büchern über die Natur gezeigt haben. Da nun der Geist allein rein und unvermischt ist und mit nichts irgendetwas gemeinsam hat, ist er auch abgetrennt, überall und immer, und hängt nie einer Sache an, außer durch sich selbst und durch irgendetwas von der Materie Angenommenes. Das aber ist dann die Form der Meinung oder der Abschätzung, so dass durch diese und die Einbildung bestimmte Formen zustande kommen, die dann in die Materie übertragen werden. Was nun aber das Prinzip des Seins in der eigenen Natur ist, das ist auch das Prinzip der Erkenntnis derselben. So sind die Formen der Abschätzung die Prinzipien des Seins und der Erkenntnis aller Dinge. Dem Gegenstreit der Meinungen und Abschätzungen folgt so der Gegenstreit der Dinge selbst, so dass, falls widerstreitende Meinungen als gleichzeitig wahr eingeschätzt werden, Gegenteiliges gleichzeitig wahr sein wird.“³³⁶

dahinter die Absicht, seine Originalität im Mittelalter herauszuarbeiten. Diese Originalität müsste aber selbstverständlich, in einer umfassenderen Analyse, im größeren Kontext der patristischen Philosophie relativiert werden.

335 Vgl. LARGIER: *Werke II*, S. 880; und: ZUM BRUNN, E.: „Question Parisienne n°2“, S. 181 n°15.

336 Albertus Magnus: *Metaphysica* IV, tract. 3, cap. 1 (ed. BORGNET, A.: *Opera Omnia*, Bd. 6, Paris: Louis Vivès, 1890, S. 235): *quarum [rationum] una, et cui magis innitebatur, erat illa, quod totum opus naturae est opus intelligentiae : quia aliter non esset ad findem determinatum, sicut saepe in libris naturalibus ostendimus : intelligentia autem cum sola sit pu-*

Es ist in dieser Beweisführung hervorzuheben, dass nicht deren Prämissen im Zentrum von Alberts Kritik stehen, sondern lediglich die unzulässige Schlussfolgerung, die Pythagoras aus ihnen gezogen haben soll. Die Prämissen lauten, dass das „Werk der Natur“ (*opus naturae*) ein „Werk des Geistes“ (*opus intelligentiae*) sei und dass allein diesem Geist auf wesentlich Reinheit und Unvermischtheit zukommen könne. Da nun der Geist, hierarchisch betrachtet, am höchsten steht und die Natur gemäß seinem Willen bestimmt, folgt daraus, dass die gesamte natürliche Wirklichkeit als Gesamtheit des Seienden sich sekundär zum Geist verhält und sich diesem auf notwendige Weise anpasst. Wenn sich der Geist also nun auf das Seiende als auf die Materie derjenigen Form, die er ihr geben will, bezieht und sich diese Bezugnahme in Denkweisen wie der „Abschätzung“ und „Meinung“ äußert, so nimmt die Materie die Form, die durch diese Bezugnahmen vermittelt wird, auf notwendige Weise an. Der Schluss, der daraus zu ziehen ist, ist, dass sich das Sein relativ zur menschlichen Abwägung und Meinungsbildung verhält.

Hier müssen zwei Ebenen unterschieden werden: die Annahmen, die Albert für zulässig hält – dass der Geist eine reine, abgetrennte und prinzipiell alle andere Wirklichkeit bestimmende Wesenheit sei –, und die verworfene Derivation, dass alles Sein relativ sei und von der menschlichen Auffassung abhängt, bzw. sich in Abhängigkeit von dieser verändere. Im Kontext der vorliegenden Fragestellung muss besonders auf eines der Einzelargumente geblickt werden, das Albert für die Bekräftigung der zulässigen Grundannahme anführt:

„Der dritte Grund ist dieser: wie in allen Dingen der Bewegter die Ursache des Bewegten ist, so ist die Form, die im Bewegenden ist, die Ursache der Form, die im Bewegten ist. Die Seele aber ist der Bewegter der Natur, wie im Liber de causis bewiesen wird, da sie der Natur auf dieselbe Weise Eindrücke vermittelt, wie der Geist der Seele. Die Form nun, die in der Seele ist, ist die Ursache der natürlichen Form in der Materie. Demnach folgt das Seiende in der Natur die Formen der Abschätzung und der Meinung, die in der Seele sind.“³³⁷

ra et immixta, nulli aliquid habens commune, separata est et ubique et semper, et non fit propria rei, nisi per aliquid proprium, et cum appendiciis materiae sumptum : haec autem est forma opinionis et aestimationis : per aestimationem ergo et imaginationem fiunt propriae formae quae inducuntur in materiam. Quod autem est principium essendi in propria natura, hoc est etiam principium cognoscendi eam : ergo formae aestimationis sunt principia essendi et cognoscendi omnes res. Ad oppositionem ergo opinionum et aestimationum sequitur oppositio rerum : et sic si contradictoria simul sunt aestimata vera, contradictoria erunt simul vera.

337 Albertus Magnus: *Metaphysica* IV, tract. 3, cap. 1 (ed. BORGNET S. 236): *Tertia ratio est, quia in omnibus sicut motor est causa mobilis, ita forma quae est in movente, causa est*

Die an dieser Stelle von Albert formulierte Theorie wurzelt zugleich in der aristotelischen³³⁸ und der neuplatonischen Metaphysik, für die hier stellvertretend der *Liber* steht. Albert schwebt an dieser Stelle möglicherweise ein Absatz aus dem dritten Kapitel des *Liber* vor, in dem es um die These geht, dass die Seele (*anima*) drei Grundtätigkeiten ausübt, deren eine die „Tätigkeit als Lebewesen“ (*operatio animalis*) ist.³³⁹ Über diese heißt es:

„Die Tätigkeit der Seele als Lebewesen vollzieht sich, wenn die Seele den ersten Körper bewegt und alle Körper in der Natur, da sie die Ursache der Bewegung der Körper und die Ursache der natürlichen Tätigkeit ist.“³⁴⁰

Die Seele „beseelt“ die Natur, insofern sie ihr die Bewegung eingibt, die sie von sich aus nicht vollziehen kann. Sie ist demnach der „Beweger der Natur“ (*motor naturae*). Die spezifische Weise dieser Eingebung ist die Formbestimmung. Die Seele fungiert als Bewegendes, insofern sie, laut Alberts Darstellung, die Form, die sie in sich trägt, auf ihren Gegenstand überträgt.

Es ist nun ein Blick auf die Stellung des Geistbegriffs in Thomas' – von Alberts Aristoteleslektüre inspirierten – Metaphysik zu werfen. – Thomas geht es weniger um die Frage, wie genau das Verhältnis zwischen dem Geist und der Natur beschaffen ist, als um die Systematik des kosmischen Zusammenhangs, der vom göttlichen Geist ausgeht, sich in der Bewegung der Gestirne konkretisiert und von dort aus die gesamte Schöpfung bis zum endlichen Seienden bestimmt. Dieser Zusammenhang wird von Thomas insbesondere in den Kapiteln 22-24 des dritten Buchs der *Summa contra gentiles*, wie auch, vor einem anderen Hintergrund, im Kapitel 44 des ersten Buchs eruiert.

Im 23. Kapitel des dritten Buchs findet sich die prägnanteste Formulierung der Fragestellung vor: wie kann gezeigt werden, dass der Mechanik der Natur,

formae quae est in mobili : anima autem est motor naturae, ut probatur in libro de Causis : quia imprimit in naturam sicut intelligentia in animam. Forma igitur quae est in anima, causa est formae naturalis in materia : ens igitur in natura sequitur formas aestimationum et opinionum quae sunt in anima [...].

338 Die *anima* als *motor naturae* entstammt der aristotelischen Theologie, vgl. *met.* 1073a23ff.: ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινουὺν δὲ τὴν πρώτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν, „der Anfang und das erste der Seienden ist wesentlich und akzidentell unbewegt, bewegt aber die erste Bewegung, die ewig und eine ist.“

339 Vgl. PATTIN, A.: „Le Liber de causis“, S. 139 (Kapitel III).

340 Ebd., S. 140 (Teilsatz 30): *Operatio autem eius animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis naturae.*

die durchgängig kausal bestimmt ist, eine Bewegung zugrunde liegt, die dieser Mechanik nicht selbst entstammen kann?

„Alles, was bewegt wird, wird notwendigerweise von Anderem bewegt, wie aus dem Vorhergehenden hervorgegangen ist. Die Himmelskörper werden demnach von Anderem bewegt. Jenes Andere ist entweder ganz von diesen abgetrennt, oder aber es bildet mit ihnen eine Einheit, so dass von der Zusammensetzung des Himmels mit dem Bewegenden gesagt werden kann, sie bewege sich selbst, insofern ein Teil von ihr sich bewegt und ein anderer bewegt ist. [...] Wenn sie nun von einem äußeren Beweger bewegt werden, dann ist dieser entweder körperlich oder unkörperlich. Wenn er körperlich ist, dann bewegt er nur, insofern er selbst bewegt ist, da kein Körper etwas bewegt, ohne selbst bewegt zu sein, wie aus dem Vorhergehenden hervorgegangen ist. So ist anzunehmen, dass auch er von Anderem bewegt wird. Da man nun aber, was Körper anbelangt, nicht ins Unendliche zurückgehen kann, muss man irgendwann bei einem ersten unkörperlichen Beweger ankommen. Was nun ganz von jedem Körper abgetrennt ist, muss geistig sein, wie weiter oben offenbar geworden ist. Die Bewegung des Himmels, welcher den ersten der Körper bildet, stammt demnach von einer geistigen Substanz her.“³⁴¹

Hier ist zu wissen, dass Thomas' Kosmologie auf der Annahme basiert, dass die Himmelskörper noch vor allem anderen körperlich Seienden die Bewegung des unbewegten Bewegers angenommen haben und diese Bewegung auf das untergeordnete, natürliche Seiende übertragen. Laut Thomas können lediglich zwei Erklärungsmuster für diese Bewegung angeführt werden: entweder stammt sie von einem körperlichen Beweger, aus welcher Annahme sich jedoch ein unendlicher kausaler Regress ergäbe, oder von einem unkörperlichen. Da nun das Unkörperliche notwendigerweise geistig ist, ist zu schließen, dass der Beweger der Himmelskörper Geist sein muss.

Die sich aus dieser Überlegung ergebende These läuft auf den schon von Albert dem Großen angeführten Sinnspruch hinaus:

341 Thomas von Aquin: SG lib. 3 cap. 23 n. 3: *Omne quod movetur, necesse est ab alio moveri, ut superius probatum est. Corpus igitur caeli ab alio movetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo: aut est ei unitum, ita quod compositum ex caelo et movente dicatur movere seipsum, inquantum una pars eius est movens et alia mota. [...] Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum, aut incorporeum. Et si quidem corporeum, non movet nisi motum: nullum enim corpus movet nisi motum, ut ex superioribus patet. Oportebit ergo et illud ab alio moveri. Cum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum. Quod autem est penitus a corpora separatum, oportet esse intellectual, ut ex superioribus patet. Motus igitur caeli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.*

„Daraus erhellt, dass jedes Werk der Natur das Werk einer geistigen Substanz ist. Denn eine Wirkung wird hauptsächlich dem ersten Bewegter zugeschrieben, der sie auf ein Ziel hin ordnet, und nicht den Werkzeugen, die er dazu benutzt. Daher kommt es, dass die Tätigkeiten der Natur auf geordnete Weise auf ein Ziel hinauslaufen, wie die eines Weisen.“³⁴²

Thomas und Albert stimmen in ihren Leitideen überein. Die Dynamik der Natur kann nicht durch sich selbst begründet werden und zu ihrer Erklärung auf ist auf ein höher geordnetes Prinzip – nämlich den Geist – zurückzugreifen. Mit diesem Durchgang durch Alberts und Thomas' Theorie des weltbewegenden Geistes ist das erste Element zur Erklärung des demonstrativen Teils von Eckharts Quaestio gegeben.

Einen weiteren Grundbaustein bildet die Idee der Produktionshierarchie in der Schöpfungsordnung, die bei Eckhart ebenfalls, ausgehend vom unbewegten Bewegter, stark geistzentriert ist. Als Quelle für Eckharts Argumente ist erneut Dietrich zu nennen. Auch bei Dietrich bildet der Geist bzw. Intellekt die Schlüsselidee für die Erklärung des kosmischen Aufbaus und dessen innerer Differenzierung. Der Kernbegriff in Dietrichs Metaphysik und gleichzeitig seiner Eschatologie ist der aktive Intellekt (*intellectus agens*). In Aristoteles' Psychologie³⁴³ repräsentiert der aktive Intellekt das Vermögen, das in den Wahrnehmungsgegenständen (bzw. den aus ihnen gewonnenen *phantasmata*) der Möglichkeit nach Erkennbare (das Intelligible) durch eine Aktualisierung zu wirklich Erkantem zu machen. Aristoteles selbst sieht den aktiven Intellekt als etwas „abgetrenntes, teilnahmsloses und unvermishtes“³⁴⁴ an, und lässt im theologischen Bericht von *Metaphysik* Λ eine Verbindung zwischen diesem Intellekt und dem göttlichen Denken anklängen.³⁴⁵ Dietrichs Metaphysik verleibt sich diese Elemente ein und transformiert sie so, dass der aktive Intellekt als höchstes Ebenbild Gottes im Menschen erscheint und Gott selbst als Geist, der eben im Be-

342 Thomas von Aquin: SG lib. 3 cap. 24 n. 5: *Unde etiam patet quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis: nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis. Et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis.*

343 Vgl. Aristot. *an.* 430a14f.: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς, „der eine ist dadurch Intellekt, dass er zu allem wird, der andere dadurch, dass er alles hervorbringt, gleich einer aktiven Anlage wie das Licht z.B.“* Letzteren Intellekt charakterisiert Aristoteles als (ebd.) *τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν*, „das Verursachende und Tuende“.

344 Ebd. 430a17f.: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια*, „und dieser Intellekt ist abgetrennt, teilnahmslos und unvermisht, und seinem Wesen nach *in actu*“.

345 Vgl. insb. Aristot. *met.* 1072b20–24, der sich selbst denkende Geist.

reich des Geschaffenen am ehesten mit dem aktiven Intellekt vergleichbar ist. Die Assimilierung des aktiven Intellekts des Menschen an den göttlichen Intellekt bildet, als Brücke zwischen Mensch und Gott, das eschatologische Grundprinzip:

„Derselbe aktive Intellekt bildet jenes selige Prinzip, durch das wir, wenn wir durch es umgebildet worden sind, d.h. wenn es unsere Form geworden ist, die Seligkeit durch die Vereinigung mit Gott in der unmittelbar seligmachenden Schau erlangen, durch die wir Gott in seinem Wesen erschauen. Denn es entspräche nicht der Wahrheit, wenn das Edelste und Höchste, das Gott in unsere Natur gepflanzt hat, in jener Seligkeit leer ausginge; vielmehr [ist zu sagen], dass es, da es hinsichtlich der Natur das Höchste in uns ist, auch im Akt des Seligseins, der die Schau Gottes in seinem Wesen ist, die wichtigste Position einnimmt.“³⁴⁶

Die Erlangung der Seligkeit besteht in einer Umformung des gesamten menschlichen Wesens gemäß dem aktiven Intellekt. Erst, wenn der Mensch ganz *intellectus* ist, eröffnet sich ihm die Schau Gottes, da dann all das, was in ihm Gott nicht ähnlich ist, aus ihm getilgt ist.

Diese eminente Stellung des aktiven Intellekts spiegelt sich auch in Dietrichs kosmischer Emanationstheorie wider, in welcher der Intellekt die erste Substanz bildet, die aus Gott hervorgeht. Im Unterschied zu anderen Dingen, die sich auf Gott lediglich durch ein Ähnlichkeitsverhältnis im Hinblick auf die durch sie abgebildeten Exemplarursachen in ihm beziehen,³⁴⁷ bezieht sich der Intellekt auf direkte und bildhafte Weise auf Gottes Wesen. Diese Art des Hervorgehens konstituiert eine „Prozession“ im genuinen Sinn, da sie keinen Unterschied zum göttlichen Wesen begründet. Der aktive Intellekt steht damit am Anfang der Schöpfung und über allen anderen Dingen:

346 Dietrich von Freiberg: *De intellectu et intelligibili* II, 31, 8 (ed. MOJSISCH, S. 170): *ipse intellectus agens est illud beatificum principium, quo informati, id est quando fuerit nobis forma, sumus beati per unionem nostri ad Deum per immediatam beatificam contemplationem, qua videbimus Deum per essentiam, quia non est verisimile, quod nobilissimum illud et supremum, quod Deus in natura nostra plantavit, vacet in illa beatitudine, immo, sicut est summum in nobis secundum naturam, ita etiam sit principale in actu beatificanti, qui consistit in visione Dei per essentiam.* Diese Aussage ist vor dem Hintergrund der Debatte um den Verbleib *des intellectus agens* nach dem Tod zu sehen. Dietrich lässt die Möglichkeit nicht zu, dass der *intellectus agens* – der nach dem Tod keine Beziehungsgegenstände mehr hat – einfachhin überflüssig werde, obgleich er den höchsten Teil der Seele bildet.

347 Ebd. II, 35, 4 (ed. MOJSISCH, S. 174): *ad similitudinem formae exemplaris repertae in producente*, „in einem Ähnlichkeitsverhältnis zur Exemplarform, die sich im Hervorbringenden befindet“.

„Im ersten Sinn geht aus Gott die Substanz hervor, die der wesentlich in actu seiende Intellekt ist, und sie geht aus Gott als göttliches Bild hervor. Ein solches Hervorgehen aus einem Grund ist das des Intellekts, der auf intellektuelle Weise in vollkommener Übereinstimmung mit demjenigen Intellekt hervorgeht, aus dem er hervorgeht. Und so geht er hervor in Übereinstimmung mit der Substanz als dem Wesen des Hervorbringenden, und nicht bloß in einer Übereinstimmung der Art einer ideellen oder vorbildlichen Form in ihm.“³⁴⁸

Diese Prozeptionstheorie, mit dem Hervorgehen des Intellekts als Substanz aus Gott, bildet den Gipfelpunkt von Dietrichs Metaphysik und gibt ihr ihre neuplatonische, an die plotinischen Hypostasen erinnernde Grundtönung. Stärker noch als in Systemen, die auf das Eine zentriert sind (Henologie), auf das Sein (wie z.B. bei Thomas von Aquin) oder auf einen negativ-theologisch unterbestimmten Gott (wie z.B. bei Pseudo-Dionysius) sticht aus Dietrichs Metaphysik die Eminenz des Geistes hervor, der nicht nur in einer innerpsychologischen Dimension, sondern im Gesamtkomplex des Kosmos überhaupt die höchste Stellung einnimmt.

Auf den vorhergehenden Seiten wurden einige Grundmerkmale der Geistphilosophie der Dominikanerschule skizziert. Aus dieser Skizze sind zwei dem Geist beigelegte Charakteristiken hervorgegangen: der Geist bzw. Intellekt bildet den Ursprung der Schöpfung und den Grund ihrer Bewegung (Albert und Thomas); und es kommt ihm deswegen, da er sowohl im Menschen wie auch in der Welt das „Edelste“ ist, die hierarchisch gesehen höchste Position zu (Dietrich). Er steht am Anfang der Natur und bildet deren Gipfel. Diese vorbereiteten Erörterungen erlauben es nun, Eckharts Einleitung in den argumentativen Teil seiner *Quaestio* zu lesen.

7.2 Der Geist über dem Sein. Demonstration der These

Auf die im vorhergehenden Kapitel rekonstruierte Darlegung seiner These lässt Eckhart den im engen Sinn argumentativen Teil der *Quaestio* folgen. Er beginnt diesen Teil mit einem Anschluss an die nun mit Albert, Thomas und Dietrich nachvollzogene Theorie des die Natur lenkenden Geistes:

„Und um dies zu zeigen, nehme ich zuerst an, dass das Denken höher ist als das Sein und einer anderen Dimension angehört. Wir sagen nämlich alle, dass das

348 Ebd. II, 35, 3 (ed. MOJSISCH, S. 173): *Primo modo procedit a deo substantia, quae est intellectus in actu per essentiam, et ideo procedit a Deo per modum imaginis divinae. Procedere enim sic a ratione est procedere intellectum intellectualiter in omnimoda conformitate ad eum intellectum, a quo procedit. Et sic procedit in similitudinem substantiae seu essentiae producentis, non solum in similitudinem formae idealis vel exemplaris in ipso.*

III. Primat des Denkens

Werk der Natur ein Werk des Geistes sei. Und tatsächlich: alles, was bewegt, ist geistig oder lässt sich auf etwas Geistiges zurückführen, von dem es in seiner Bewegung gelenkt wird. Die Dinge, die Geist haben, sind vollkommener als die, die keinen haben, was bedeutet, dass, was das Werden anbelangt, die unvollkommenen Dinge den untersten Rang einnehmen, so dass die Vervollkommnungsbewegung zum Geist und zum Geistigen hinführt als zu einem höchsten und vollkommensten Punkt. So ist das Denken höher als das Sein.³⁴⁹

Eckhart beginnt seinen Beweis mit einem Kondensat der Argumente, die seine wichtigsten Quellen zur Herausstellung der Notwendigkeit einer geistigen Instanz über der Natur formulieren. Die Grundidee in diesen Argumenten ist, dass der Geist das naturhaft Seiende bewegt und dass diese Bewegung zu ihm als der hierarchischen Spitze zurückführt.

In einem zweiten, über diese Grundidee hinausgehenden Schritt, fügt Eckhart der Argumentation hinzu: Der Geist steht nicht nur über der am Sein teilhabenden Natur, sondern über dem Sein selbst. Im *Liber de causis* erscheint das Sein als ontogenetischer Ursprung – bei Eckhart als etwas Sekundäres, insofern über ihm der denkende Geist steht, durch den das Sein überhaupt erst vermittelt werden kann. Dietrich unterstreicht, dass der aktive Intellekt die erste Substanz ist, die aus Gott hervorgekommen ist, und dass er damit das Höchste in der psychologischen und kosmischen Ordnung ist – Eckhart fügt hinzu, dass das Geistige nicht das Höchste *in*, sondern *über* der Seinshierarchie ist.

Hiermit ist der argumentative Grundstein für Eckharts These gelegt. Diese Grundlage hat das Paradoxe an sich, einerseits eng an die aristotelisch-naturphilosophisch gedachte und albertinisch-thomanische reformulierte Position anzuschließen, diese Position gemäß ihrer eigenen Intuition, dass das Geistige über dem Nichtgeistigen stehe, aber so zu radikalisieren, dass beide Bereiche voneinander abgekoppelt werden.

Mit diesem paradoxen Nachhall ist auch eine erste Schwierigkeit gegeben. Während die Behauptung, das natürliche Seiende setze eine höherstufige geistige Natur voraus, einen scholastischen Gemeinplatz bildet und demnach ausführlich argumentativ belegt ist, findet die Behauptung, diese geistige Natur sei der ontologischen Ordnung ganz enthoben, keine Entsprechung in dieser Tradition. Neuerdings hat Aertsen in Zweifel gezogen, ob diese Überbietung über-

349 LW V, 42.1–7: *Et ad ostendum hoc assumo primo quod intelligere est altius quam esse et est alterius condicionis. Dicimus enim omnes quod opus naturae est opus intelligentiae. Et ideo omne movens est intelligens aut reducitur ad intelligentem, a quo in suo motu dirigitur. Et ideo habentia intellectum sunt perfectiora non habentibus, sicut in ipso fieri imperfecta tenent primum gradum, ita quod in intellectu et intelligente stat resolutio sicut in summo et perfectissimo. Et ideo intelligere est altius quam esse.*

haupt noch von der Argumentation getragen wird: „One could wonder whether Eckhart’s argument is conclusive: it demonstrates the hierarchical order between ‚intellect‘ and ‚nature‘, but not the superiority of *intelligere* over *esse*.“³⁵⁰

Tatsächlich ist zur Erklärung dieses Bruchs der Rückgriff auf ein anderes diskursives Register notwendig. Eckhart bedient sich nämlich zur Begründung seiner These eines eindeutig neuplatonischen Gedankens:

„Einige behaupten aber, dass Sein, Leben und Denken auf zwei Weisen betrachtet werden können: entweder an sich, und so bestimmt sich das Sein als das Erste, dann das Leben, dann das Denken; oder aber hinsichtlich des Partizipierenden, und dann ist das Denken das Erste, das Leben das Zweite und das Sein das Dritte.“³⁵¹

Mit der Einführung der Triade von Geist, Sein und Leben verlässt Eckhart den gemeinen Grund der scholastischen Tradition und greift auf ein Thema zurück, das seinen Ursprung in der komplizierten Traditionsgeschichte platonischer Themen im Mittel- und Neuplatonismus hat. Die Triade taucht namentlich bei Platon auf, wird aber systematisch erst bei Plotin, Porphyry und im Christentum dann bei Marius Victorinus ausformuliert. Pierre Hadot und David N. Bell haben umfangreiche Untersuchungen über die Geschichte der Triade in der Antike vorgelegt.³⁵² Hadot widmet ihr auch einen erheblichen Teil seiner bahnbrechenden Untersuchung über Porphyry und Marius Victorinus.³⁵³ Für die vorliegende Fragestellung können aus der Debatte um die Triade nur einige der zur Erklärung von Eckharts Argumentation relevanten Elemente genannt werden. Diese Elemente betreffen vor allem die innere Struktur der Triade bzw. die Hierarchie ihrer Elemente.

350 AERTSEN, J. A.: „More than one Eckhart? The Parisian Eckhart and the ‚Opus Tripartitum‘. The need for a more homogeneous picture of his thought“, in: PICH, R. H. & SPEER, A. (Hrsg.): *Contemplation and Philosophy. Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*, Leiden/Boston: Brill, 2018, S. 531-559, hier S. 534.

351 LW V, 42.8.–43.2: *Dicunt tamen aliqui quod esse, vivere et intelligere dupliciter possunt considerari: uno modo secundum se, et sic prius est esse, secundo vivere, tertio intelligere; vel in comparatione ad participantem, et sic prius est intelligere, secundo vivere, tertio esse.*

352 Vgl. HADOT, P.: „Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin“, in: o.A.: *Les Sources de Plotin* (Entretiens sur l’antiquité classique, Bd. 5), Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt pour l’étude de l’antiquité classique, 1960, S. 107-157; BELL, D. N.: „Esse, vivere, intelligere. The noetic triad and the image of God“, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985), S. 5–43. Es sind weiterhin zu beachten: EDWARDS, M. J.: „Porphyry and the intelligible triad“, in: *The Journal of Hellenic Studies* 110 (1990), S. 14–25, sowie ders.: „Being, life and mind. A brief inquiry“, in: *Syllecta Classica* 8 (1997), 1, S. 191–205.

353 HADOT, P.: *Porphyry et Victorinus*, Bd. 1, Paris: Etudes Augustiniennes, 1968, S. 213–344.

Die ursprüngliche Zusammenfügung der Elemente findet sich in Platons *Sophistes* vor. In der Diskussion über das, was dem „vollkommen Seienden“³⁵⁴ zugesprochen werden muss, fragt der das Gespräch führende Fremde, ob „wir sagen sollen, es habe Geist, aber kein Leben?“³⁵⁵ – Es handelt sich hierbei um eine rhetorische Frage, deren Bejahung im Dialog keine weitere Begründung erfährt. Platon scheint andeuten zu wollen, dass das Sein als Geist und darauf aufbauend, das Sein als Leben im Begriff des vollkommen Seienden selbst liegt.

Als kohärentes und innerlich dialektisch strukturiertes Ganzes findet sich die Triade erstmals bei Plotin vor.³⁵⁶ In der *ersten Enneade* wird im Kontext des Aufstiegs der Seele zum Guten besprochen, in welchen Hinsichten die Dinge vom Guten abhängen. Es ist das Gute, „von dem alle Dinge abhängen, auf das sie blicken, durch das sie sind, leben und denken, denn es ist die Ursache des Lebens, des Geistes und des Seins.“³⁵⁷ Derselbe Rückbezug der drei Elemente findet sich in der *sechsten Enneade* vor: „Bei jener Substanz verharren das Leben und der Geist, und es haben die Seienden ihre ewige Bleibe in ihr.“³⁵⁸ Während an diesen Stellen noch nicht ersichtlich sind, auf welche Weise die Elemente aufeinander bezogen sind, legt eine andere Stelle aus der *sechsten Enneade* nahe, dass eine hierarchische, oder zumindest durch ein Verhältnis des Einschlusses determinierte Ordnung anzusetzen ist:

„Da man als das zuerst Seiende das ursprünglich Seiende annehmen muss, so dann den Geist, und dann das Lebende – denn dieses scheint alle Dinge zu umfassen; und der Geist ist das Zweite, da er den Akt des Seins bildet – so kann die Zahl nicht dem Lebenden entsprechend existieren, da ja vor diesem schon das Eine und die Zwei waren, und auch nicht dem Geist entsprechend, da ja vor diesem bereits das Sein Eines war und Vieles.“³⁵⁹

354 Plat. *soph.* 248e8f.: τῷ παντελῶς ὄντι.

355 Ebd. 249a3f.: ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν;

356 Die Frage, ab welchem Punkt von drei eigenständigen Hypostasen die Rede sein kann, wird in der Forschung jedoch weiterhin diskutiert. EDWARDS hat in einem Aufsatz (vgl. EDWARDS: „Portphyry“, S. 14) HADOTS These aufgegriffen, dass „the triad belongs to the superstructure, not to the foundations“ der plotinischen Philosophie. Dies scheint sich auch bei Eckhart zu bestätigen, der in Bezug auf die Triade keine trinitätstheoretischen Gedanken äußert, d.h. sie nicht auf die drei Hypostasen aufteilt.

357 Plot. *enn.* I, 6, 7, 10ff.: ἀφ’ οὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῆ καὶ νοεῖ· ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι.

358 Plot. *enn.* VI, 6, 18, 35f.: Παρὰ γὰρ ταύτης [sc. τῆς οὐσίας] μένει μὲν ζωῆ, μένει νοῦς, ἔστηκε δὲ ἐν αἰῶνι τὰ ὄντα.

359 Plot. *enn.* VI, 6, 8, 17-22: Εἰ δὴ τὸ ὄν πρῶτον δεῖ λαβεῖν πρῶτον ὄν, εἶτα νοῦν, εἶτα τὸ ζῶον (τοῦτο γὰρ ἦδη πάντα δοκεῖ περιέχει) ὁ δὲ νοῦς δεῦτερον (ἐνέργεια γὰρ τῆς οὐσίας)

Die Reihenfolge der Elemente ergibt sich daraus, dass das höhere angenommen werden muss, um die Möglichkeit des nächsten denken zu können: Das Sein ist das Erste, da es die bedingungsmaßige Quelle des weiteren Elemente bildet; das Geist ist das Zweite, weil er das Sein aktualisiert; das Leben ist das Letzte, als das das Element der Beziehung der Dinge zueinander.

Für das Verständnis von Eckharts Neuordnung der Triade ist – aus der Zeit nach Plotin – nicht zuerst Porphyrius heranzuziehen, sondern zwei christliche Quellen: Marius Victorinus, der erste Theoretiker der Trinitätslehre im lateinischen Westen,³⁶⁰ und, durch Proklos und dessen Plotin-Rezeption vermittelt, Pseudo-Dionysius Areopagita.

In seiner Untersuchung zu Marius Victorinus bespricht Paul Henry zuerst die genauen Modalitäten, unter denen Victorinus Plotins Ideen übernommen und zur Triade *esse, vivere, intelligere* umgearbeitet hat. Über die Form der Triade bei Plotin sagt er:

„The trilogy itself, *esse, vivere, intelligere*, is also to be found in Plotinus but never applied to the One or Absolute. It characterizes either three formal aspects of the action of the higher realities (as in i. 6, 7), or three different aspects of the *νοῦς*, successively *ὄν, ζῶον, νοῦς* (v. 4, 2, 44 and vi. 6, 18, 35) or *ὄν, νοῦς, ζῶον* (vi. 6, 15, 2), in its stages of inner development and coming to being.“³⁶¹

Henry blickt auf eine von Marius Victorinus' Hymnen,³⁶² in der die Triade als Bezeichnung der Dreifaltigkeit genannt wird: *Existentia, vita, cognitio: o beata Trinitas*³⁶³. Die Bezeichnungen beziehen sich jeweils auf den Vater als auf das Sein, auf den Sohn als das Leben, und auf den Geist als *cognitio*, d.h. *νοῦς*. Es liegt hiermit die erste fassbare christlich-trinitarische Umformulierung der platonischen bzw. plotinischen Triade vor. Sie lässt einerseits durchscheinen, in welcher Nähe sich die ersten Systemansätze in der christlichen Theologie an neuplatonischen Denkstrukturen bewegten, andererseits aber auch, dass mit diesen Annäherungen keine Übereinstimmungen gegeben waren, da aus der

οὐτ' ἄν κατὰ τὸ ζῶον ὁ ἀριθμὸς εἶη (ἤδη γὰρ καὶ πρὸ αὐτοῦ καὶ ἓν καὶ δύο ἦν) οὔτε κατὰ τὸν νοῦν· πρὸ γὰρ αὐτοῦ ἡ οὐσία ἓν οὔσα καὶ πολλὰ ἦν. (Aufgrund des Wechsels zwischen *ὄν* und *οὐσία* werden hier beide mit „Sein“ und nicht mit „Seiendes“ bzw. „Sein“ übersetzt.)

360 Vgl. HENRY, P.: „The ‚Adversus Arium‘ of Marius Victorinus. The first systematic exposition of the doctrine of the Trinity“, in: *The Journal of Theological Studies (New Series)* 1 (1950), 1, S. 42–55, hier S. 43.

361 Ebd. S. 45.

362 Vgl. ebd. S. 44.

363 Marius Victorinus: *Hymne III* v. 38–41 (ed. HENRY, P.: *Traité théologique sur la Trinité* (Sources Chrétiennes, Bd. 68), Bd. 1, Paris: Cerf, 1960, S. 636 = PL VIII, 1143D).

Trinität jede Rangordnung ausgeschlossen ist. Eckhart ist einerseits in der Nachfolge dieser Übernahme zu situieren, andererseits aber auch in Abgrenzung von ihr, da er Triade und Trinität auseinanderhält.

Für die innere Struktur von Eckharts Triade ist eine andere Entwicklungsrichtung in den Blick zu nehmen. Proklos spricht die Triade in seinem Hauptwerk ebenfalls an und schlägt wie Plotin eine organische Ordnung vor:

„Alle Dinge, die am Geist partizipieren, werden vom nicht-partizipierten Geist angeführt; am Leben, vom Leben; am Sein, vom Sein. Unter diesen ist das Seiende vor dem Leben, und das Leben vor dem Geist. Deswegen sind in jeder Ordnung des Seienden die nicht-partizipierten Dinge vor den partizipierten, so dass vor den geistigen Dingen der Geist sein muss, vor den lebenden das Leben und vor den seienden das Seiende. Da nun aber das, was die Ursache von mehr ist, der Ursache von weniger vorhergeht, so ist unter den genannten das Seiende das Allererste: denn es ist in allem gegenwärtig, was auch Leben und Geist hat (da alles Lebende und an der Geistigkeit Teilhabendes notwendigerweise auch existiert), aber das Umgekehrte gilt nicht (da nicht alle seienden Dinge auch leben und denken). Das zweite ist das Leben, da allen Dingen, denen Geist zukommt, auch Leben zukommt; das Umgekehrte ist wiederum nichtzutreffend, da viele Dinge leben, von der Teilhabe am Wissen aber ausgeschlossen bleiben. Das Dritte ist der Geist, da jedwedes zum Wissen befähigte Ding auch lebt und existiert. Wenn nun das Seiende Ursache von mehr ist, von weniger das Leben, und von noch weniger der Geist, so ist das Seiende das Allererste, dann das Leben, dann der Geist.“³⁶⁴

Proklos folgt Plotin im Vorrang, den er dem Sein beilegt, weicht aber in seiner Überordnung des Lebens über den Geist von ihm ab. Da für die gegenwärtige Fragestellung der Begriff des Lebens keine weitere Rolle spielt, soll hier lediglich die Situierung des Geistes gegenüber dem Sein herausgegriffen werden. An dieser Situierung fällt auf, dass sie, wie in der plotinischen Ordnung, gewis-

364 Procl. *elem. theol. prop.* 101 (ed. DODDS S. 90.17–31): Πάντων τῶν νοῦ μετεχόντων ἡγείται ὁ ἀμέθεκτος νοῦς, καὶ τῶν τῆς ζωῆς ἢ ζωῆ, καὶ τῶν τοῦ ὄντος τὸ ὄν· αὐτῶν δὲ τούτων τὸ μὲν ὄν πρὸ τῆς ζωῆς, ἢ δὲ ζωῆ πρὸ τοῦ νοῦ. διότι μὲν γὰρ ἐν ἐκάστη τάξει τῶν ὄντων πρὸ τῶν μετεχομένων ἐστὶ τὰ ἀμέθεκτα, δεῖ πρὸ τῶν νοερῶν εἶναι τὸν νοῦν καὶ πρὸ τῶν ζώντων τὴν ζωὴν καὶ πρὸ τῶν ὄντων τὸ ὄν. διότι δὲ προηγείται τὸ τῶν πλειόνων αἴτιον ἢ τὸ τῶν ἐλαττόνων, ἐν ἐκείνοις τὸ μὲν ὄν ἔσται πρῶτιστον· πᾶσι γὰρ πάρεσιν, οἷς ζωὴ καὶ νοῦς (ζῶν γὰρ πᾶν καὶ νοήσεως μετέχον ἔστιν ἐξ ἀνάγκης), οὐκ ἔμπαλιν δέ (οὐ γὰρ τὰ ὄντα πάντα ζῆι καὶ νοεῖ). δευτέρα δὲ ἡ ζωὴ· πᾶσι γάρ, οἷς νοῦ μέτεστι, καὶ ζωῆς μέτεστιν, οὐκ ἔμπαλιν δέ· πολλὰ γὰρ ζῆι μὲν, γνώσεως δὲ ἄμοιρα ἀπολείπεται. τρίτος δὲ ὁ νοῦς· πᾶν γὰρ τὸ γνωστικὸν ὁπωσοῦν καὶ ζῆι καὶ ἐστίν. εἰ οὖν πλειόνων αἴτιον τὸ ὄν, ἐλαττόνων δὲ ἡ ζωὴ, καὶ ἔτι ἐλαττόνων ὁ νοῦς, πρῶτιστον τὸ ὄν, εἶτα ζωὴ, εἶτα νοῦς.

sermaßen auf einer analytischen Betrachtungsweise beruht, insofern sowohl Proklos wie Plotin das Verhältnis von Sein, Leben und Geist aus den Begriffen selbst ableiten.

Bedeutend für Eckharts Triade ist nun die Kritik, die Pseudo-Dionysius Areopagita im Traktat *Über die göttlichen Namen* an dem von Proklos vorgelegten Modell äußert. Die strukturelle Analogie zu Eckhart geht hier so weit, dass ein Einfluss – eventuell über Thomas' oder Alberts Dionysius-Kommentar – angenommen werden kann:

„Jemand mag sagen: ‚Wenn das Sein das Leben und das Leben die Weisheit übersteigt, wie kann es da sein, dass die lebenden Dinge höher als die Seienden stehen, die sinnesbegabten höher als die, die leben, die denkenden höher als diese, und die Geister (die um Gott herum weilen und ihm am nächsten sind) wiederum als diese? Müssten nicht die, die an Gottes größeren Gaben teilhaben, auch besser sein als die, die an den geringen teilhaben?‘ – Wenn jemand annähme, dass die geistigen Dinge ohne Sein und Leben sind, dann träfe das Argument zu. Da aber die göttlichen Geister über den anderen Seienden stehen und in einem höheren Sinn leben als die anderen Lebenden und eine Erkenntnis und ein Wissen besitzen, das über den Sinnen und der Vernunft steht, und über alle Seienden hinweg nach dem Schönen und Guten streben und daran teilhaben, sind sie näher am Guten – sie, die in größerer Fülle an ihm teilhaben – und empfangen von ihm reichere und größere Gaben, gemäß der Tatsache, dass die denkenden Wesen größeren Gewinn aus der Vernunft schöpfen als die bloß Sinnesbegabten, während für diese dasselbe hinsichtlich der Sinne, und für andere hinsichtlich des Lebens gilt. Dies verhält sich meines Erachtens so, weil die Dinge, die mehr am einen, unendlich großzügigen Gott teilhaben, näher an ihn reichen und göttlicher sind als die übrigen.“³⁶⁵

365 Pseudo-Dionysius Areopagita: *div. nom.* V, 3 (ed. SUCHLA, B.: *Corpus Dionysiacum*, Bd. 1 (Patristische Texte und Studien, Bd. 33), Berlin et al.: Walter de Gruyter, 1990, S.182.1–16 = PG III 817A–C): Καίτοι φαίη τις· Ἄνθ' ὅτου τοῦ ὄντος τὴν ζωὴν καὶ τῆς ζωῆς τὴν σοφίαν ὑπερεκτεινομένης τῶν ὄντων μὲν τὰ ζῶντα, τῶν δὲ ὅσα ζῆ τὰ αἰσθητικὰ καὶ τούτων τὰ λογικὰ καὶ τῶν λογικῶν οἱ νόες ὑπερέχουσι καὶ περὶ θεὸν εἰσὶ καὶ μᾶλλον αὐτῷ πλησιάζουσι; Καίτοι ἔδει τὰ τῶν μειζόνων ἐκ θεοῦ δωρεῶν μετέχοντα καὶ κρείττονα εἶναι καὶ τῶν λοιπῶν ὑπερέχειν. Ἄλλ' εἰ μὲν ἀνοῦσια καὶ ἄζωα τις ὑπετίθετο τὰ νοερά, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος. Εἰ δὲ καὶ εἰσὶν οἱ θεῖοι νόες ὑπὲρ τὰ λοιπὰ ὄντα καὶ ζῶσιν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ζῶντα καὶ νοοῦσι καὶ γινώσκουσιν ὑπὲρ αἴσθησιν καὶ λόγον καὶ παρὰ πάντα τὰ ὄντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενται καὶ μετέχουσιν, αὐτοὶ μᾶλλον εἰσὶ περὶ τὰ γαθὸν οἱ περισσῶς αὐτοῦ μετέχοντες καὶ πλείους καὶ μείζους ἐξ αὐτοῦ δωρεὰς εἰληφότες ὡσπερ καὶ τὰ λογικὰ τῶν αἰσθητικῶν ὑπερέχει πλεονεκτοῦντα τῇ περισσειᾷ τοῦ λόγου, καὶ ταῦτα τῇ αἰσθήσει καὶ ἄλλα τῇ ζωῇ. Καὶ ἔστιν, ὡς οἶμαι, τοῦτο ἀληθές,

Dionysius' Schema beruht auf einer Umkehrung des proklischen: Während die Begriffe auf einer abstrakten, analytischen Ebene tatsächlich nach der proklischen Hierarchie strukturiert zu sein scheinen, gilt doch für die Realitäten, die das von den Begriffen Bezeichnete aufweisen, die umgekehrte Ordnung.³⁶⁶ Da die Dinge, die am Geist teilhaben, „größeren Gewinn aus der Vernunft schöpfen, als die bloß Sinnesbegabten“, sind sie auch am ehesten dazu befähigt, den Weg zum einen Gott wiederzufinden. Auch hierarchisch betrachtet stehen die „Geister“ Gott am nächsten, da sie eine tiefere Einsicht in die göttlichen Wesenheiten (das Schöne, das Gute, usw.) besitzen. Sobald demnach das Teilnehmende für sich genommen in Betracht genommen wird, gilt das Gegenteil dessen, was für das Teilgenommene wahr ist.

Die Erneuerung, die durch Pseudo-Dionysius eingeführt wird, bildet demzufolge strenggenommen keine Umbildung der triadischen Struktur, die, in ihrer proklischen Form, beibehalten wird, als vielmehr eine neue Betrachtungsweise. Das proklische Schema wird auf den Kopf gestellt, so dass nun die Dinge in ihrem Bezug auf das die Triade transzendierende Gute – bzw. bei Dionysius Gott selbst – betrachtet werden und nicht bloß dem Gehalt der Begriffe nach.

Mithilfe der dionysischen Theorie der zwei Perspektiven auf die Begriffstriade kann nun erneut Eckharts Text gelesen werden:

„Einige behaupten aber, dass Sein, Leben und Erkennen auf zwei Weisen betrachtet werden können: entweder an sich, und so bestimmt sich das Sein als das Erste, dann das Leben, dann das Erkennen; oder aber hinsichtlich des Partizipierenden, und dann ist das Erkennen das Erste, das Leben das Zweite und das Sein das Dritte.“³⁶⁷

ὅτι τὰ μᾶλλον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπειροδώρου θεοῦ μετέχοντα μᾶλλον εἰσιν αὐτῶ πλησιαίτερα καὶ θεϊότερα τῶν ἀπολειπομένων.

366 Für Thomas von Aquin bewährt sich die proklische Ordnung der Elemente der Triade dann, *si considerentur secundum quod distinguuntur ratione*, „wenn sie entsprechend dem betrachtet werden, was die Vernunft unterscheidet“ (*S. th. I q. 4 a. 2 ad 3*). Diese Auffassungsweise entspricht dem von Dionysius vorgebrachten Gedanken. Da Thomas jedoch eine Unterscheidung zwischen den Dimensionen des *secundum rationem* und *secundum rem*, d.h. dem Denken und der Sache voraussetzt, welcher Unterschied in Eckharts Idealismus so nicht gilt, soll im Folgenden der Unterschied lediglich zwischen dem gemacht werden, was im Begriff der Sache liegt, und dem, was im Teilnehmenden an der Sache liegt, ohne anzunehmen, dass Gedanke und Sache grundlegend verschiedenen Dimensionen angehören.

367 LW V, 42.8-43.2: *Dicunt tamen aliqui quod esse, vivere et intelligere dupliciter possunt considerari: uno modo secundum se, et sic prius est esse, secundo vivere, tertio intelligere; vel in comparatione ad participantem, et sic prius est intelligere, secundo vivere, tertio esse.*

Es erhellt aus den vorhergehenden Ausführungen, dass sich Eckhart mit dieser Bemerkung unmittelbar in der von Proklos und Dionysius vertretenen Tradition positioniert. Wenngleich Eckharts Erklärung hier kürzer ausfällt als die des Dionysius, weist sie doch exakt denselben Ausgangspunkt auf: Das, was hinsichtlich der Schöpfungsordnung ausgesagt wird, ist nicht mit dem identisch, was über die Geschöpfe selbst, die an der Natur des Schöpfers partizipieren, ausgesagt wird. Wenn auf analytische Weise der Geist vom Leben und das Leben vom Sein abhängt, so ist das Geistige doch am ehesten dazu in der Lage, über das Leben und das Sein hinweg zur ersten Ursache zurückzukehren.

Eckhart verwirft die Ansicht, dass es eine Ordnung gebe, in der das Sein dem Denken überzuordnen sei: „Ich aber halte das genaue Gegenteil für wahr“³⁶⁸. Er korrigiert diese Betrachtungsweise anhand des Johannesprologs:

„Am Anfang‘ nämlich ‚war das Wort‘, das ganz dem Geist zugehört, so dass, in den möglichen Arten der Vollkommenheit, das Erkennen selbst den ersten Rang einnimmt, und dann erst folgen das Sein bzw. das Seiende.“³⁶⁹

Eckhart schließt einerseits an Pseudo-Dionysius' Umkehrung der triadischen Ordnung an, geht aber in einem entscheidenden Punkt weiter: nicht nur aus der Perspektive des Partizipierenden geht der Geist den weiteren „Vollkommenheiten“ des Seins und des Lebens vorher, sondern an sich, d.h. die geistige Natur bildet für sich genommen die höchste metaphysische Stufe. Besonders muss an dieser Stelle die erneute Berufung auf den Johannesprologs unterstrichen werden, den Eckhart auch hier als Behauptung über die Ordnung der metaphysischen Wesensebenen gibt. Vor dem Hintergrund der nun erarbeiteten Triade ist er als autoritativer Nachweis dafür zu lesen, dass die intellektuelle Dimension der ontologischen vorhergeht.

7.3. Der Geist gegen das Sein

Es hat sich im vorhergehenden argumentativen Teil der Quaestio herausgestellt, dass der Geist, erstens, über dem Sein steht und von diesem prinzipiell zu unterscheiden ist. Im einem zweiten Argumentationsschritt geht Eckhart dazu über, darzulegen, dass der Geist vom Sein nicht nur unterschieden ist, sondern ihm entgegensteht. Diese Darlegung wurde im vorhergehenden Teil erstens durch die Herausstellung der kausalen Rolle Gottes in der Natur und zweitens durch die Umkehrung der Triade „erkennen, leben, sein“ vorbereitet. Die neue, daran anschließende These lautet nun, dass nicht nur ein Vorrang des Geistes

368 LW V, 43.3: *Ego autem credo totum contrarium.*

369 LW V, 43.3ff.: *„In principio‘ enim ‚erat verbum‘, quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse.*

über den anderen metaphysischen Ebenen besteht, sondern, dass es auch keine Übereinstimmung oder Übertragbarkeit von Wesenseigenschaften zwischen dem Geist und der Ebene des Seins gibt:

„Zweitens nehme ich an, dass das Erkennen selbst, und alles, was dem Geist zugehörig ist, einer anderen Ebene angehören als das Sein selbst. Es wird nämlich im Buch Beta der Metaphysik gesagt, dass es in der Mathematik weder einen Zielpunkt noch etwas Gutes gibt, und demnach auch kein Seiendes, da das Seiende und das Gute dasselbe sind. Im Buch Epsilon der Metaphysik heißt es weiterhin: Das Gute und das Schlechte sind in den Dingen, und das Wahre und Falsche in der Seele. Daher wird hier gesagt, dass das Wahre, das in der Seele ist, kein Seiendes ist, wie auch das akzidentell Seiende, das kein Seiendes ist, weil es keine Ursache hat, wie es dort heißt.“³⁷⁰

Hier wird die zuvor formulierte Erkenntnis präzisiert, dass das Sein ein höheres Prinzip darstellt als die weiteren Elemente der Triade. Der Kern der Behauptung lautet, dass die Eminenz des Geistes nicht in einem quantitativen Höchstmaß, sondern in einem prinzipiellen und damit dimensional Unterschied begründet ist. Der Geist ist nicht einfachhin eine stärkere oder erhabene Form des Seins, sondern etwas von diesem prinzipiell Verschiedenes.

Zur Veranschaulichung dieser Behauptung greift Eckhart auf zwei Stellen der *Metaphysik* zurück. Damit verständlich wird, wie die erste dieser Stellen mit der These zusammenhängt, dass Geist und Sein prinzipiell unterschieden sind, ist zu präzisieren, dass Eckhart in diesem Kontext einerseits die Wahrheit im Sinne der mathematischen Wahrheit versteht und andererseits – im Zusammenhang mit der Transzendentalienlehre³⁷¹ – das Gute mit dem Sein³⁷² (das *ens*

370 LW V, 43.6-12: *Secundo accipio quod ipsum intelligere et ea quae ad intellectum pertinent, sunt alterius condicionis quam ipsum esse. Dicitur enim III Metaphysicae quod in mathematicis non est finis nec bonum, et ideo per consequens nec ens, quia ens et bonum idem. Dicitur etiam VI Metaphysicae: bonum et malum sunt in rebus, et verum et falsum in anima. Unde ibi dicitur quod verum, quod est in anima, non est ens sicut nec ens per accidens, quod non est ens, quia non habet causam, ut ibi dicitur.*

371 Die Transzendentalien sind im Mittelalter die transkategorialen Bestimmungen des Seienden. Vgl. SCHULEMANN, G.: *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, Bd. 4 H. 2), Leipzig: Felix Meiner, 1929; insb. AERSTEN, J. A.: „The medieval doctrine of the transcendentals. The current state of research“, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 33 (1991), S. 130–147 (A. weist darauf hin, dass Schulemanns Untersuchung veraltet ist); ders.: „The medieval doctrine of the transcendentals. New literature“, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 41 (1999), S. 107–121. Zum Verständnis der Transzendentalien ist v.a. Buch Γ der *Metaphysik* zentral, vgl. hierzu AERTSEN, J. A.: „Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Me-

mit dem *bonum*) gleichstellt. In diesem Licht erscheint die Feststellung des Aristoteles, dass das Gute und das Schlechte sich zur mathematischen Wahrheit indifferent verhalten, als äquivalent mit der Behauptung, dass sich Sein und Wahrheit und, analog dazu, Geist, indifferent zueinander verhalten:

„[...] alles, was an sich und aufgrund seiner Natur etwas Gutes ist, bildet ein Ziel, und fungiert somit deswegen als Ursache, weil aufgrund seiner andere Dinge entstehen und sind. Das Ziel und das ‚weswegen‘ sind das Ziel einer Handlung und Handlungen implizieren insgesamt Bewegung. So gibt es in den unbewegten Dingen kein solches Prinzip; und so gibt es auch kein Gutes, das durch sich selbst ein solches ist. Demzufolge wird auch in der Mathematik nichts mithilfe dieses Prinzips bewiesen und es kann auch kein Aufweis auf der Grundlage dessen aufgestellt werden, dass etwas besser oder schlechter ist, sondern es wird gar nichts dieser Art beachtet. So erklärt es sich denn auch, dass einige der Sophisten, wie z.B. Aristippos, die Mathematik verschmähten, weil in den anderen Künsten, sogar im Handwerk wie der Tischlerei oder der Schuhmacherei, alles daran bemessen wird, ob es besser oder schlechter ist, während in der Mathematik keine Sorge um Gutes oder Schlechtes getragen wird.“³⁷³

Es geht Aristoteles um den Erweis, dass das Gute eine Ursache bildet und dass diese Kausalfunktion nur den Bereich des Bewegten betreffen kann. Die Mathematik wird als Gegenbeispiel zitiert, da sie wesentlich Bewegungsloses beschreibt und damit nur auf den Bereich zutrifft, der sich gegenteilig zum Bereich der Kausalität des Guten verhält.³⁷⁴ Eckhart versteht die Mathematik im

taphysica“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988), 3, S. 293–316; ders.: *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 52), Leiden et al.: Brill, 1996.

372 Eckhart übernimmt die platonische Identifizierung des Guten mit dem transzendenten Prinzip nicht.

373 Aristot. *met.* 996a23–b1: [...] ἅπαν, ὃ ἂν ἢ ἀγαθὸν καθ’ αὐτὸ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον, ὅτι ἐκείνου ἔνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τᾶλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὐ ἔνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως; ὥστ’ ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ’ εἶναι τὴν αὐτοαγαθόν. διὸ καὶ ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐθὲν δείκνυται διὰ ταύτης τῆς αἰτίας, οὐδ’ ἔστιν ἀπόδειξις οὐδεμία διότι βέλτιον ἢ χεῖρον, ἀλλ’ οὐδὲ τὸ παράπαν μέμνηται οὐθεις οὐθενὸς τῶν τοιούτων, ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινὲς οἶον Ἀρίστιππος προεπηλάκιζεν αὐτάς: ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ ταῖς βαναύσοις, οἷον ἐν τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν.

374 Vgl. CLEARY, J. L.: *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics* (Philosophia Antiqua, Bd. 67), Leiden et al.: Brill, 1995, insb. S. 244–338.

Anschluss daran als Beispiel einer Wissenschaft, die das bloße Denken betrifft, da sie von der Bewegung der natürlichen Welt unbetroffen ist. Folgt man dann Aristoteles' Grundgedanke und Eckharts Weiterführung, erscheint die in bloßen Gedanken verfahrenende Mathematik als Wissenschaft des Nichtseienden.

Die zweite Metaphysik-Stelle läuft auf einen ähnlichen Gedanken hinaus, formuliert ihn aber abstrakter, nämlich im Rückgriff auf den Wahrheitsbegriff:

„Nicht liegen das Falsche und das Wahre in den Dingen, sondern im Denken, [...] und hinsichtlich des Einfachen und des ‚was‘ gibt es sie nicht einmal im Denken.“³⁷⁵

Es ist hier besonders hervorzuheben, dass Eckhart den aristotelischen Text zwar korrekt liest, den Textsinn aber auf fundamentale Weise umkehrt. Aristoteles' Grundaussage lautet, dass die Wahrheit keinen ontologischen Niederschlag hat, d.h. dass sie nicht als vom Geist unabhängige Substanz, sondern lediglich als Mitte zwischen einem urteilenden Geist und einem beurteilten Gegenstand besteht. Die Wahrheit bleibt von der Substanz, dem primären Seienden, abhängig. Aristoteles geht es demnach darum, die Relationalität der Wahrheit, und somit die Relativität ihres Wirklichkeitsanspruchs aufzuzeigen. Eckharts Deutung beruht nun, wie dies schon für andere Passagen aufgewiesen wurde, auf einer Inversion dieses primären Sinns des Textes: Eben darum, weil die Wahrheit im Geist verortet ist, und weil sie dort nicht vom Sein betroffen ist, muss sie als über das Sein erhaben gelten. Das Argument für die Seinsermangelung der Wahrheit wird so zu einem Argument für die Eminenz der Wahrheit.

Während mit diesem Rekurs auf Aristoteles aber eher ein autoritatives als ein dialektisches Argument vorliegt, führt Eckhart für die These, dass die Wahrheit lediglich im Geist bestehe, ein weiteres, eigenständiges Argument an. Diesem Argument ist besonders zu berücksichtigen, da ihm eine Verschärfung der Grundthese zugrunde liegt, die, vor dem Hintergrund der aristotelischen Wahrheitsbegriffs und des mittelalterlichen Denkens, geradezu exzentrisch wirkt. Während Eckhart bis zu dieser Textstelle nur zu beweisen versuchte, dass das, was in der Seele ist, nicht die „Natur des Seienden“³⁷⁶ hat, geht es nun, mit dieser Verschärfung, um die noch weiter reichende These, dass der Geist „gegen das Sein selbst geht“ (*vadit ad oppositum ipsius esse*³⁷⁷). Das Geistige ist nicht nur gleichgültig gegen das Sein, sondern es lässt keinerlei Koinzidenz oder Überschneidung zu. Der Geist schließt das Sein aus.

375 Aristot. *met.* 1027b25–28: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν [...] ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἀπλά καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν διανοίᾳ.

376 LW V, 43.13: *rationem entis.*

377 LW V, 43.13f. *vadit ad oppositum ipsius esse.*

Es ist zuerst zu untersuchen, wie die bisherige Argumentation in dieser Radikalisierung der Grundthese kulminiert, und wie sich diese These insgesamt in Eckharts Metaphysik einfügt. Um den Ausschluss des Seins aus dem Geist zu veranschaulichen, greift Eckhart auf das Beispiel des Verhältnisses eines Bildes zu seinem Gegenstand zurück.³⁷⁸ Das Bild schließt gewissermaßen zwei Wirklichkeiten ein: erstens, die Einheit mit einem Vorbild, und zweitens eine unterscheidende Materie, die dem Bild selbst angehört und eben nicht im Vorbild selbst enthalten ist. So lange nun das Unterscheidende im Bild unabhängig vom Vorbild betrachtet wird, kommt das wahrhaft Abbildende, das ja eine gewisse Einheit mit dem Vorbild aufweist, nicht zum Vorschein. Erst unter Abzug des individuellen Seins wird ersichtlich, was am Bild der tatsächliche Abbildungscharakter ist. Und ebenso verhält es sich, so Eckhart, mit dem Erkenntnisbild:

„Auf dieselbe Weise gilt, wie ich es schon anderswo gesagt habe, dass, wenn die Spezies, die in der Seele ist, die Natur des Seienden besäße, man durch sie nicht das Ding erkennen könnte, deren Spezies sie ist. Denn wenn sie die Natur des Seienden besäße, dann würde sie, insofern sie diese an sich hat, zu einer Erkenntnis ihrer selbst führen und von der Erkenntnis des Dinges, deren Spezies sie ist, wegführen.“³⁷⁹

Die „intelligible Spezies“³⁸⁰ ist die Wesensform eines wahrgenommenen und durch den tätigen Intellekt bestimmten Dings. Das Wesensmäßige der Spezies entspricht, laut Eckhart, dem, was nicht die Eigenschaft eines Seienden besitzt, d.h. es geht über das Wahrnehmungsding hinaus und stellt ein Abstraktum dar. Es handelt sich bei der Spezies nicht um ein Seiendes; oder umgekehrt: Alles, was an der Spezies den Charakter des Seienden hätte, würde nicht zur Spezies gehören; und so kann Eckhart den Schluss ziehen, dass das geistig als Spezies Bestehende nicht die Natur des Seienden hat, sondern geradezu gegen das Seiende geht. Es besteht zwischen dem Geistigen und dem Seienden ein Ausschlussverhältnis; und es ließe sich sagen, dass, wo Geist ist, dort kein Sein ist. Ersterer kann so auch ohne Letzteres gegeben sein:

378 Vgl. LW V, 43.14–44.2.

379 LW V, 44.2-5: *Similiter, sicut alias dixi, si species quae est in anima, haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res cuius est species; quia si haberet rationem entis, in quantum huiusmodi duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei cuius est species.*

380 Vgl. n° 758. Die *species intelligibilis* hat hier spezifisch den Sinn der Form, die von der Gegenstandsrepräsentation (*phantasma*) abstrahiert wurde. Vgl.: Thomas von Aquin: *Sentencia libri de anima*, lib. III, lectio 7, n. 24 (ed. Leonina, Bd. 45, Teilbd. 1, Gauthier, R. A., Commissio Leonina u. J. Vrin, 1984): *species intelligibilis, quae est in intellectu possibili, est similitudo quaedam phantasmatum* („die intelligible Spezies, die im passiven Intellekt verortet ist, ist ein Ebenbild der Repräsentationen“).

„Was dem Geist angehört ist als solches Nichtseiendes. Wir denken nämlich sogar das, wozu Gott nicht im Stande ist: wir denken das Feuer, ohne gleichzeitig seine Hitze zu denken, obwohl Gott selbst kein Feuer hervorbringen kann, das nicht erhitzt.“³⁸¹

Mit dem Geist ist der Bereich des Seienden, einschließlich dessen, was in ihm überhaupt möglich ist, überschritten. Es kann kein wirkliches Feuer geben, ohne, dass zugleich mit dem Feuer dessen Hitze gegeben sei. Im Geist aber ist genau dies gegeben: Nämlich, dass das Ding ohne das Sein gegenwärtig ist.

Mit diesem zweiten Argumentationsschritt ist nun die Richtung angegeben, die von Eckharts Metaphysik – die, wie mit Wéber festgestellt wurde, die traditionelle Ontotheologie aushebelt – eingeschlagen wird. Der Wendepunkt dieser Metaphysik liegt, wie die historische Bewertung von Eckharts Argumenten offengelegt hat, in einer Zuspitzung der in der dominikanischen Schulphilosophie gängigen aristotelischen Geistmetaphysik bei einer gleichzeitigen Rückbesinnung auf – freilich neu interpretierte – neuplatonische Ideen. Die Originalität dieses Entwurfs liegt darin, dass Eckhart eine Konzeption des göttlichen Geistes und, davon mitbetroffen, des Logos entwickelt, in der der Geist nicht mit dem Sein nicht unmittelbar koinzidiert, sondern ihm in einer Prinzipiiierungsrelation entgegentsteht. In Wirklichkeit kann die absolute und irreduzible Autonomie der Geistnatur in keinen anderen Kategorien reformuliert als den ihr eigenen.

Was nun in Frage steht, ist die Beziehung zwischen dem Geist und dem, was er begründet: Wie kann Gott das Seiende begründen, wenn jedes Verhältnis zwischen Geist und Sein ausgeschlossen ist? Die Beantwortung dieser Frage wird von Eckhart im dritten Schritt seiner Argumentation vorgenommen.

7.4. „Hier hört die Vorstellungskraft auf“

Von der Geistmetaphysik zur negativen Theologie

Es ist bisher eine wichtige Unterscheidung hinsichtlich des Begriffs des Geistes übergangen worden. Dieser Begriff wurde auf univoke Weise gebraucht, d.h. er wurde auf verschiedene Geltungsbereiche auf identische Weise angewandt. Es wurde, mit anderen Worten, kein Unterschied zwischen dem göttlichen Geist und anderen möglichen Geistnaturen gemacht. Diese Univozität wird von Eckhart selbst suggeriert, da im explikativen Teil der Quaestio eine Analogie zwischen dem kategorial verfahrenen Intellekt und dem göttlichen Geist aufgestellt wird. Da die Univozität in der Bestimmung des göttlichen Geistes – in

381 LW V, 44.6–9: *Quae ergo ad intellectum pertinent, in quantum huiusmodi, sunt non-entia. Intelligimus enim, quod deus non posset facere, ut intelligens ignem non intelligendo eius calorem; deus tamen non posset facere quod esset ignis et quod non calefaceret.*

dessen Begriff die Unendlichkeit und die absolute Wirkkraft liegen – aber zu Aporien führen würde, sind einige Bemerkungen voranzustellen.

Theo Kobusch hat in seinem einflussreichen Artikel über „Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg“³⁸² einerseits gezeigt, welche bahnbrechende Stellung Dietrich von Freiberg in der mittelalterlichen Philosophie einnimmt, für die das „ens in anima [...] den Seinsstatus eines nur verminderten Seins (ens diminutum) gegenüber dem ens extra animam“³⁸³ innehat. Mit Dietrich wird die seinsbegründende Autonomie des Intellekts erstmals in aller Klarheit ausgesprochen. Es besteht jedoch andererseits ein fundamentaler Unterschied zwischen dem seinsbegründenden Akt des tätigen Intellekts im Menschen und dem seinsbegründenden Akt Gottes; ein Unterschied, der die Möglichkeiten des menschlichen Intellekts beträchtlich einschränkt. Der tätige Intellekt des Menschen konstituiert das quiditative oder washeitliche Sein der Dinge. „Eine Sache hinsichtlich ihrer washeitlichen Bestimmtheit zu konstituieren heißt [...], sie intelligibel zu machen oder sie im Modus des intelligiblen Seins zu konstituieren.“³⁸⁴ Der Intellekt bewegt sich damit jedoch innerhalb des Bereichs, der schon im „göttlichen Denken, in der sapientia creatrix, in Form der Ursache vorhanden“³⁸⁵ ist – d.h. die Möglichkeiten des aktiven Intellekts beziehen sich auf das, was von der göttlichen Ursache schon erschlossen worden ist. Damit ist nicht nur die Selbstverständlichkeit ausgesprochen, dass der aktive Intellekt kein Natursein erschafft, d.h. er nicht die Ursache des Kosmos ist, sondern es ist auch eine Erklärung für das Verhältnis des Seinsarten zueinander gegeben, die Dietrich in seiner „Einteilung des Seienden“ (*divisio entis*) beschreibt. Dieser Einteilung zufolge kann das Seiende unterteilt werden „in das auf naturhafte Weise reell Seiende (*ens reale secundum naturam*) und das begriffliche Seiende (*ens conceptionale*), insofern es in einer Seele oder irgendeinem Intellekt ruht, der von der Potenz zum Akt übergeht“³⁸⁶. Der Intellekt wie auch das von ihm Gedachte, das Intelligible, sind auf das *ens conceptionale* beschränkt. Sie können zwar die Bestimmtheit und die Unterschiedenheit der Dinge als begrifflich Seiendes „erschaffen“, haben aber keinen Zugriff auf das naturhaft Seiende, dessen Kausalität nicht in den Bereich des *ens conceptionale* fällt.

382 KOBUSCH, Th.: „Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg“, in: Flasch, K. (Hrsg.): Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, Hamburg: Meiner, 1984, S. 46–67.

383 Ebd. S. 46.

384 Ebd. S. 60.

385 Ebd. S. 62.

386 Dietrich von Freiberg: *De visione beatifica*, III, 2, 9.2 (ed. MOJSISCH, S. 88): *divis[o] entis in ens reale secundum naturam et ens conceptionale, in quantum est in anima seu intellectu quocumque, qui exit de potentia ad actum.*

Dem steht Gott als „überselige Natur“ (*superbenedicta natura*) und Grund aller Seinsordnungen entgegen. Er „ergießt sich nach außen hin in alles Seiende, begründet es aus nichts durch seine Schöpfung und Lenkung“³⁸⁷. Die sich auf „alles Seiende“ (*in totum ens*) erstreckende Schöpfungskraft umfasst gleichermaßen das begriffliche und das naturhafte Sein, d.h. Gott erschafft unterschiedslos alle Seinsarten.

Aus dieser Ausgangslage ist leicht zu ersehen, warum der Versuch, den göttlichen Geist als Grund des Seins zu denken, für den menschlichen Geist zu unüberwindlichen Schwierigkeiten führt. Wenn Gott tatsächlich die Natur mit seinem bloßen Denken erschafft und lenkt, dann kann diese Funktion nicht zum Gegenstand eines Denkens werden, das von sich aus auf den Bereich des begrifflichen Seins beschränkt ist. Obgleich der Boden von Dietrichs Konstitutionstheorie (wie Kobusch sie nennt) damit verlassen ist, zeichnet sich an dieser Stelle die systematische Notwendigkeit des Übergangs in ein negativ-theologisches Register ab. Wie könnte die Wirkkraft *in totum ens* zum Erkenntnisobjekt für ein aktives Vermögen werden, das in seiner Produktivität lediglich auf das *ens conceptionale* begrenzt ist?

So ist denn auch zu verstehen, warum Eckhart in den dritten Teil seiner Argumentation mit einer Richtigstellung über die Grenze seiner Theorie einleitet:

„Drittens nehme ich an, dass hier die Vorstellungskraft versagt. Unser Wissen unterscheidet sich nämlich vom Wissen Gottes, da das Wissen Gottes die Ursache der Dinge ist, während unser Wissen von den Dingen verursacht wird. Und da unser Wissen unter dem Seienden steht, von dem es verursacht wird, fällt, aus dem gleichen Grund, das Seiende unter das Wissen Gottes. So ist alles, was in Gott ist, über dem Sein und ganz Geist.“³⁸⁸

Gott verursacht die Dinge, indem er sie denkt; für uns jedoch ist das Sein schon, bevor wir es denken. Damit ist der Gedanke ausgedrückt, der schon mit Kobusch festgehalten wurde, nämlich dieser, dass das Wissen in Gott „in Form der Ursache vorhanden“³⁸⁹ ist, während es bei uns zwar auch quiditativ-verursachend ist, sich aber nur auf das schon vor-Verursachte beziehen kann, das von Gott allererst als *ens reale* freigegeben wurde.

387 Dietrich von Freiberg: *De intellectu et intelligibili*, I, 9, 1 (ed. MOJSISCH, S. 142): *illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra in totum ens constituens illud ex nihilo per creationem et gubernationem.*

388 LW V, 44.10–14: *Tertio accipio quod hic imaginatio deficit. Differt enim nostra scientia a scientia die, quia scientia die est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus. Et ideo cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia die; et ideo, quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere.*

389 KOBUSCH: „Seinsmodi“. S. 62.

Interessanterweise stellt diese negativ-theologische Nuancierung der Geist-metaphysik nicht die Pointe von Eckharts Argument dar, sondern sie wird wiederum dem Gedanken, dass Geist und Sein unvereinbar sind, dienstbar gemacht. Auf dieselbe Weise, wie für das menschliche Denken die Möglichkeit auf das faktisch Seiende beschränkt ist, ist das faktisch Seiende wiederum auf das Denken Gottes beschränkt, das sich somit von ihm durch den dimensionalen Sprung des Faktischen zum Möglichen als des Ontologischen zum Ideellen abhebt. Für die *erste Pariser Quaestio* muss somit festgehalten werden, dass Eckhart zwar den Weg der menschlichen Erkenntnis zum göttlichen Überschwang geht – den Weg der Geistmetaphysik zur negativen Theologie –, sodann aber gleich wieder zur Geistmetaphysik zurückkehrt. Es liest damit eine bemerkenswerte Dialektik vor, die vom menschlichen Geist ausgeht, diesen im göttlichen Geist aufhebt und letztendlich wieder zum menschlichen Geist als Element, in dem der göttliche Geist in seiner Überlegenheit erkennbar wird, zurückkehrt.

8. Zwischenstand und Rückblick auf die *Grundverse* und die *Dreißig Verse* im Verhältnis zu Eckharts Metaphysik

Es ist auf den vorhergehenden Seiten der Versuch gemacht worden, Eckharts Hauptthese im dritten Argumentationsschritt der *ersten Pariser Quaestio* darzustellen und zu erläutern. Diese These hat in einer radikalen Gegenüberstellung von Geist und Sein kulminiert. Bevor die weitere Begründung dieser These in Betracht genommen werden kann – einer Begründung, die den Korpus der *Quaestio* abschließt – soll die Relevanz der These noch einmal vor dem Problemhorizont der vorliegenden Versuche herausgearbeitet werden. Es soll somit gewährleistet werden, dass der Zusammenhang von Eckharts *Quaestio* einerseits mit der Doktrin der Leere und dem buddhistischen Idealismus und andererseits mit dem Johannesprolog in aller Klarheit hervortritt.

In der Rekonstruktion von Nāgārjunas Doktrin der Leere wurde die Frage aufgeworfen, welche Eigenschaft der Dinge diese ihrer ontologischen Stabilität beraubt. Als solche Eigenschaft hat sich die bloße Tatsache ihrer Bestimmtheit herausgestellt, die stets in etwas gründet, das sie nicht selbst sind:

„Nicht aus sich, nicht aus Anderem, nicht aus beiden und nicht ohne Ursache aufgekommen, gibt es irgendwo irgendwelche Dinge.“³⁹⁰

390 MMK 1,1: *na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana.*

Es liegt den Dingen, durch ihre Bestimmung in gegenseitiger Abhängigkeit, ein Widerspruch zugrunde, der sie daran hindert, überhaupt zu sein. Jeder Versuch, ihre Bestimmtheit zu retten, d.h. die Begründung ihres Seins aufzuzeigen, verliert sich in der Dialektik der Bestimmung durch Anderes. Der Rekurs auf die Bestimmung, auf Anderes, auf beides zugleich, oder auf die reine Grundlosigkeit führt zur gleichen Einsicht, dass kein Grund für subsistierende Bestimmtheit aufgefunden werden kann. Endliche Dinge sind somit auf konstitutive Weise leer, d.h. sie verlieren den Anspruch ihrer wesensmäßigen Konsistenz durch ihre Verflüssigung im Kontinuum der Abhängigkeit.

Als einzige „Wirklichkeit“ kann ihnen, mit Vasubandhu, ein verschwindendes Bestehen im Denken zugesprochen werden. Jede Bestimmung ist ein Denkmoment, das in der Gesamtbewegung der innergeistigen Vorgänge aufkommt und sogleich wieder verlischt. Diese Bewegung „entfaltet sich gleich einem fließenden Strom“³⁹¹, insofern in ihr nur zeitweilige Gebilde zustande kommen können, die wiederum neue Gebilde hervorrufen. Jedes Ding taucht in dieser Bewegung nur als Modifizierung des umfassenden Elements – des enthaltenden Denkens – auf und besteht darin als eine verschwindende Mitte³⁹² zwischen Sein und Nichtsein.

Mit Eckharts Theorie des Geistes, und, als Spezifität dieser Theorie, der Grundansicht, dass der Geist „gegen das Sein“ geht, ist nun eine Ebene erreicht, auf welcher der mit Nāgārjuna und Vasubandhu zurückgelegte Weg in dessen eigener Konsistenz bestätigt und zu einem Abschluss gebracht werden kann. Dadurch, dass Gott als reine Geistnatur erscheint und dabei keinerlei endliche Bestimmtheit aufweist, kann er in Beziehung gebracht werden mit 1) Nāgārjunas Leere in ihrem Spannungsverhältnis zum endlichen Sein, insofern Gott sich zu diesem Sein, als *ens* oder *esse*, auf dieselbe transzendent verhält, wie die Leere zum *bhāva*, wie auch 2) mit der von Vasubandhu ausgehend gestellten Frage nach der Begründung endlicher Bestimmtheit im Geist, insofern Gott Geist ist und der Bestimmtheit durch den Logos einen Anfang gibt.

Es besteht somit zwischen Nāgārjunas Weg zur Leere, Vasubandhus Weg zum transzendenten Denken und Eckharts Weg zu Gott als dem geistigen Grund des Seins eine erstaunliche Kontinuität. Alle drei gehen vom einfachen Bestehen der Dinge aus, und stellen auf drei unter sich kohärente Weisen fest, dass die Dinge von sich aus auf eine die bloße Endlichkeit transzendierende Ebene verweisen: Leere, Geist und Logos-artikulierender Gott.

391 TVK 4: *tac ca vartate srotasaughavat.*

392 Gemäß einem Ausdruck in Maitreyas *Madhyāntavibhāga*, vgl. *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, I.2 (ed. NAGAO S. 18.9): *madhyamā pratīpac ca sā*, „und dies ist der mittlere Weg“.

Diese Begriffe stehen aber nicht gleichgültig als Parallelen nebeneinander, sondern können, wie es in der vorliegenden Untersuchung versucht wurde, auf systematische Weise aufeinander bezogen werden. Die Spannung zwischen der absoluten Leere und der relativen Bestimmtheit verweist auf den Geist als auf den sie umfassenden Raum und als Einheit von Sein und Nichtsein, so dass Nāgārjunas Theorie in Einklang mit der Vijñānavāda-Theorie gebracht werden kann. Der Geist im Sinne des Vijñānavāda und Junyu Kitayamas Interpretation verweist wiederum auf ein geistiges Ursprungsmoment, das den Zusammenhalt des Kontinuums der abhängigen Bestimmungen erklärt. Deutet man diese Instanz als eine „faktisch“³⁹³ bestehende Wesenheit – wie Sthiramati es für Vasubandhu tut –, ergibt sich die Möglichkeit, sie mit dem eckhartschen Idealismus und insbesondere Eckharts Logostheorie in Verbindung zu bringen. Der Logos kann dann als Anfang und Möglichkeit des bestimmten Denkens überhaupt verstanden werden.

Jedoch hatte diese Erklärung bisher lediglich die Form einer Andeutung. Der Logos ist als die Vermittlung erschienen, durch welche sich der Geist selbst als Grund aller Bestimmtheit setzt. Damit diese Andeutung über die Referenz auf einen theologischen Text – den Johannesprolog – hinausgelangen kann, soll im Folgenden versucht werden, die spezifisch philosophische Begründung der primären Stellung des Logos nachzuvollziehen. Wie äußert sich diese Stellung? Wie ist zu erklären, dass der Logos als Grund schlechthin fungiert?

9. Der Geist als Ursache und Prinzip

Auf die Ausführungen, die weiter oben in Punkt 6 nachvollzogen wurden, folgt in Eckharts *Quaestio* der argumentative Knotenpunkt des Texts. Nachdem die Voraussetzungen, dass der Geist die höchste Wirklichkeitsebene darstellt, dass er dadurch gegen das Sein geht und einer anderen Ordnung angehört, und dass sich seine geistige Konstitution jeder Erkenntnis entzieht, geklärt worden sind, leitet Eckhart im letzten Teil der *Quaestio* aus diesen Voraussetzungen seinen Hauptgedanken ab und entfaltet ihn in drei verschiedenen Registern.³⁹⁴ Diese

393 Vgl. TVKBh 42.16f.: *vijñānaṃ punaḥ pratīyasamutpannatvād dravyato 'st[i]*, „Aufgrund seines Aufkommens in Abhängigkeit ist der Geist auf faktische Weise“. DHAMMAJOTI (Sarvāstivāda Abhidharma, S. 64, 68, usw.) übersetzt *dravyato 'sti, dravyasat* usw. als „real entity“ („wirkliche Wesenheit“), „real as a thing in itself“ usw. Damit soll ausgedrückt sein, dass die betreffende Sache in einem gegebenen Sinn Bestand hat, dass sie „faktisch“ existiert.

394 Die Hauptaussage findet sich in LW V, 45.1-5 wieder, die erste Erklärung 45.6–15, die zweite 46.1–6, die dritte 46.7 bis zum Ende.

Formulierung und die anschließenden Ausführungen werden hier nicht der Reihe der Textabschnitte entsprechend wiedergegeben, da sie Abwandlungen des Hauptgedankens darstellen, aber nicht aufeinander aufbauen. Dem Gleichnis im ersten Teil der Erklärung, dem ein besonderer Sinn abgewonnen werden kann, wird ein eigenes Kapitel gewidmet. Der Hauptgedanke des Abschnitts soll nachfolgend erklärt und durch einen Ausblick auf die Erklärungen zusammengefasst werden.

Aus den bisher nachvollzogenen Überlegungen schließt Eckhart:

„Auf dieser Grundlage zeige ich, dass in Gott weder Seiendes noch Sein ist, da nichts formaliter gleichzeitig in der Ursache und dem Verursachten ist, wenn die Ursache eine wirkliche Ursache ist. Gott aber ist die Ursache alles Seins. Demnach ist das Sein formaliter nicht in Gott. Wenn du das Erkennen Sein nennen möchtest, soll mir das recht sein. Ich sage trotzdem, dass, wenn in Gott irgendetwas ist, das du Sein nennen willst, dann ist dir das nur durch das Erkennen möglich.“³⁹⁵

Eckharts Grundaxiom lautet, dass „nichts formaliter in der Ursache und im Verursachten ist, wenn die Ursache eine wirkliche Ursache ist“. Dieses Axiom bildet eine Aussage über das Verhältnis der Ursache zur Wirkung. Der Ausdruck „formaliter“ – „die Form angehend“ – schränkt diese Aussage auf das ein, was das Wesen der Ursache und der Wirkung betrifft, d.h. unter Ausschluss des Akzidentellen. Die Behauptung, dass an der Wirkung nichts Ursächliches und an der Ursache nichts Erwirktes sein kann, bedeutet, dass das, was die Ursache wesentlich als Ursache bestimmt, d.h. die Wirkmächtigkeit in Bezug auf eine bestimmte Wirkung, nicht in der gleichen Hinsicht dem Erwirkten innewohnen kann. Ein menschlicher Intellekt, dessen Wirkung der Begriff ist, kann z.B. einen Gedanken, nicht aber einen menschlichen Intellekt hervorbringen. Es kann somit keine Übertragung des Wesens der Ursache auf das Wesen des Verursachten geben.

In einem zweiten Schritt ist zu fragen, in welcher Hinsicht Gott als Ursache aufgefasst werden kann: „Gott aber ist die Ursache alles Seins.“³⁹⁶ Mit dem Genitiv „alles Seins“ ist nicht nur die Ursächlichkeit im Hinblick auf die Gesamtheit der seienden Dinge gemeint, sondern auf das Sein selbst. Gott ist nicht nur die Ursache aller Seienden Dinge, sondern des Seins. Unter Beachtung der Grundannahme, dass die Ursache nicht mit dem Verursachten übereinstimmen

395 LW V, 45.1-6: *Ex his ostendo quod in deo non est ens nec esse, quia nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa. Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse formaliter non est in deo. Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.*

396 LW V, 45.2: *Deus autem causa est omnis esse.*

kann, ergibt sich so, dass Gott nichts dessen aufweisen kann, was zum Wesen des Seins gehört. Gott ist, als Geist, die Ursache des Seins, und schließt das Sein somit aus seinem eigenen Wesen aus.³⁹⁷

Die Frage stellt sich, in welchem Sinn der Begriff der Ursache (*causa*) hier zu verstehen ist. Da es erstens um Gott als *intellectus*/νοῦς und erster Grund geht, da Eckhart zweitens im Anschluss an die Formulierung seines Hauptgedankens vom Begriff der Ursache ohne argumentativen Bruch zu dem des Prinzips übergeht, und da im Hintergrund dieses äquivalenten Gebrauchs beider Begriffe Aristoteles' Tendenz zum synonymischen Gebrauch beider Begriffe stehen könnte,³⁹⁸ ist auch an der zitierten Stelle zu vermuten, dass es um die Ursache (*causa*, αἰτία) im Sinne des Prinzips (*principium*, ἀρχή) geht. Diese Interpretation kann sich auch auf die Stellen des Genesiskommentars berufen, in denen die Schöpfung, d.h. die Verursachung des Seins durch Gott, unmittelbar mit dem Geist als Prinzip in Verbindung gebracht wird.³⁹⁹

Dementsprechend betreffen auch die anschließenden Erklärungen in der *Quaestio* das Prinzip: so, wie Gott Ursache des Seins ist, ist er auch Prinzip des Seins. Eckhart erklärt die Prinzipiierung anhand des geometrischen Beispiels des Punkts und der Linie.⁴⁰⁰ Der Punkt bildet den Anfang der Linie, da die Linie sich als Potenzierung des Punktes aus diesem entwickelt (die Linie besteht aus einer Unendlichkeit von Punkten) und, umgekehrt, in ihm als in ihrer Möglichkeit enthalten ist. Der Punkt bildet nicht bloß ein Grundelement, auf dem die Linie zufälligerweise aufbaut, sondern die Linie kann sich nicht anders bestim-

397 Dies ist ein typisch neuplatonischer Gedanke, vgl. HALFWASSEN: *Aufstieg zum Einen*, S. 93f. und die Plotinstellen in n° 96; weiterhin auch: Dam. *princ.* I.93 (ed. WESTERINGK, L. G.: *Traité des premiers principes*, Bd. 3, Paris: Les Belles Lettres, 1991, S. 153.2f.): αἴτιον μὲν πάσης οὐσίας, οὐπω δὲ οὐσία, „es [das Eine] ist die Ursache aller Substanz, nicht aber selbst Substanz“. Pierre Aubenque sieht diese Textstelle als emblematisch für die neuplatonische Unterordnung des Seins an: AUBENQUE, P.: „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique“, in: o.A.: *Le néoplatonisme* (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences Humaines), Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, S. 101–109, hier S. 103.

398 Z.B. in der Definition der Substanz, Aristot. *met.* 1041a9f.: ἡ οὐσία ἀρχή καὶ αἰτία τις ἐστίν. Thomas hält fest (vgl. *S. th.* I q. 33 a. 1 ad 1), dass Aristoteles selbst zwar beide Termini synonym gebraucht, dies im Lateinischen aber nicht der Fall ist. Das Prinzip ist allgemeiner (*communius*) und kann die Grenze (*terminus*) oder den ersten Teil (*prima pars*) ausdrücken, während bei der Ursache ein größerer Rangunterschied zwischen der Ursache und dem Verursachten liegt. Das Verursachte kann weniger erwirken, als die Ursache.

399 *In Gen.* I, n. 6; LW I/2, 63.24–64.1: [P]rincipium, in quo creavit deus caelum et terram, est natura intellectus. [...] Intellectus enim principium est totius naturae.

400 Vgl. LW V, 45.6f. Thomas benutzt dasselbe Beispiel, vgl. *S. th.* I q. 33 a. 1 ad 1.

men als vom Punkt ausgehend. Im Umkehrschluss ist die Latenz der Linie im Punkt jedoch auf keine Weise mit der Wirklichkeit dieser Linie außerhalb des Punktes vergleichbar. Dies erlaubt es Eckhart, zu folgern: „der Punkt ist nie die Linie“⁴⁰¹. Das Prinzip ist nie mit dem Prinzipiat identisch, sondern es besteht zwischen beiden ein dimensionaler Unterschied, so dass keine gemeinsame Proportion zur Verhältnisbestimmung zwischen beiden Elementen aufzufinden ist. Es gibt keine Schnittmenge zwischen Prinzip und Prinzipiat. Eckharts Feststellung lässt sich somit prinzipientheoretisch übersetzen als: das erste Prinzip, das alles Sein begründet, hat nichts mit dem Prinzipiat gemeinsam, oder, mit Halfwassen und Plotin: „als der universale und absolute Urgrund ist es *nichts von allem*, weil es *absolut jenseits von allem* ist.“⁴⁰²

In diesen prinzipientheoretischen Ausführungen verdient auch ein Einschub Erwähnung, der veranschaulicht, wie Eckhart mit der Relativität von philosophischen Transzendenzbestrebungen umgeht. Wie im Kontext der „dialektischen“ Komponente erwähnt, schaltet Eckhart ein volitives oder rezeptionstheoretisches Moment ein. Er spricht zum Leser: „Wenn du das Denken Sein nennen willst, ist mir das recht. Ich sage nichtsdestoweniger, dass, wenn in Gott etwas ist, das du Sein nennen willst, ihm das nur durch das Denken zukommt.“⁴⁰³ Im Kapitel über die Kohärenz- und Widerspruchsthesen weiter oben ist bereits festgehalten worden, dass diese Stelle sich dazu eignet, Eckharts inklusivistische Metaphysik in ihrer Grundorientierung zu verstehen: Es geht auch bei der Verneinung des Seins nicht darum, die Thematisierung Gottes aus der Seinsperspektive endgültig zu dekonstruieren, sondern wer „will“, kann sich dieser Perspektive annehmen. Dieser Einschub bestätigt Losskys Ansetzung der neuplatonisch-prozessualen Erkenntnismethode, um das Vorhandensein von anagogischen und katabatischen – wie hier beim Sein – Tendenzen in Eckharts Werk auf nicht-konfliktäre Weise zu erklären.

Bevor im nächsten Kapitel auf das anschließende Gleichnis in Eckharts Erklärung geblickt wird, ist noch zu klären, welche Hinweise auf die Rolle des Logos diesem abschließenden Teil der Quaestio entnommen werden können. Der Text benennt den Logos bzw. den Johannesprolog hier nicht mehr unmittelbar. Wenn die Verursachung bzw. Prinzipiierung des Seins in der Quaestio jedoch als „Schöpfung“ im philosophischen Sinn verstanden wird, kann ein Zusammenhang mit Eckharts Genesiskommentar hergestellt werden. Als Grund

401 LW V, 45.6f.: *punctus nunquam est linea*.

402 HALFWASSEN: *Aufstieg zum Einen*, S. 93.

403 LW V, 45.3ff.: *Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere*. LW V übersetzt *placet mihi* hier als „...habe ich nichts dagegen“, um anzudeuten, dass Eckhart die Seinsaussage zulässt, aber nicht selbst favorisiert.

der Schöpfung erscheint dort die *ratio idealis*⁴⁰⁴, die Gott in sich als Anfang des Seins setzt. Eckhart erklärt diese *ratio idealis* wiederum anhand des Johannesprologs, so dass auch für die Quaestio unmittelbar von diesem Hintergrund ausgegangen werden kann.

Einen weiteren Hinweis auf diese Aktivität gibt Eckhart in der ersten Ergänzung zu seiner Hauptthese: „Der Herr hat, um zu zeigen, dass in ihm die Reinheit des Seins ist, gesagt: ‚Ich bin, der ich bin.‘“⁴⁰⁵ Hier tritt erneut das *verbum substantivum* in den beiden Bedeutungen Zeitwort-*verbum* und Logos-*verbum* auf. In ihm ist die Aktivität des Logos, in der Gestalt der reflexiven Vermittlung des Seins (*reflexiva conversio super se ipsum*), impliziert. Damit bestätigt sich am Ende der Quaestio erneut die Einheit des Gedankens mit den beiden Kommentaren zum AT. Der Leitgedanke ist dieser, dass sich im Logos die Begründung des Seins vollzieht und dass diese Begründung in der geistigen Selbstvermittlung Gottes besteht. Wenngleich Eckhart den Johannesprolog am Ende der Quaestio also nicht mehr explizit aufgreift, erlaubt die unmittelbare Nähe zu den beiden Schriftkommentaren den Schluss darauf, dass Eckhart den Logos im Sinn hat, wenn er von Gott als von der *causa* und dem *principium* spricht.

Mit dieser Zusammenfassung des letzten Teils der Quaestio ist eine Antwort auf die Frage möglich, die zu Anfang der Analyse gestellt wurde: Wenn Gott als Geist das Sein begründet, kommt ihm dann selbst das Sein zu? – Eckharts Antwort lautet: Der Geist hat kein Sein, sondern er geht gegen das Sein, in demselben Sinn, wie an einer Ursache nichts von der Wirkung ist oder an einem Prinzip nichts vom Prinzipiat. Es ist die Freiheit vom Sein, die es ihm erlaubt, das Sein allererst zu verursachen und zu begründen.

Im Anschluss soll versucht werden, dieses Ergebnis zurück auf Eckharts negativ-theologischen Ansatz zu beziehen. Wenn Gott nicht das Sein ist, sondern Seinsreinheit und Geist vor dem Sein, und wenn die Vorstellungskraft angesichts dieser Sachlage versagt, wie kann dann der Akt seiner Seinsbegründung im Logos überhaupt gedacht werden? Muss es bei der bloßen Beschreibung dieses Akts durch die Unterstellung einer Urvermittlung bleiben? Auf diese Fragen versucht Eckhart in einem Gleichnis innerhalb seiner Erklärungen zu antworten.

404 *In Gen.* I n. 3.; LW I/2, 61.13ff.: *De primo sciendum quod principium, in quo creavit deus caelum et terram, est ratio idealis. Et hoc est quod Ioh. 1 dicitur ‚in principio erat verbum‘ – Graecus habet logos, id est ratio [...].*

405 LW V, 45.12f.: *dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: ‚ego sum qui sum‘.*

IV. Das schon-gewesen-Sein des Logos. Eckharts Prolegomena zur Deutung der Johannesprologs

1. Das Gleichnis des nächtlichen Besuchers

Im vorhergehenden Kapitel wurde Eckharts metaphysische Grundthese, dass alles Sein auf den Geist als Prinzip zurückzuführen ist, in einem Nachvollzug der letzten Argumentationsschritte der *ersten Pariser Quaestio* unter Hinzunahme der bereits besprochenen Texte aus Eckharts Kommentaren zum AT auf synthetische Weise besprochen.

Der Blick ist nun wieder auf den Logos zu richten. Der Logos ist der Urakt des Geistes, der, wie nun ersichtlich wurde, „sprechend oder gesprochen“ (*dicens vel dictum*) und von jedem Sein frei die Begründung des Seins vollzieht. Wie genau ist dieser Vollzug zu denken? Eckhart betont immer wieder, dass der Logos, wie es der Johannesprolog sagt, am Anfang steht. Aber wie kann dieses Primat auf sinnvolle Weise artikuliert werden?

Auf diese Fragen ist nun auf der Grundlage eines weiteren, bisher noch nicht in seinem Eigenwert betrachteten Abschnittes der *ersten Pariser Quaestio* einzugehen.⁴⁰⁶ In diesem Abschnitt geht es um die Gründungsfunktion des Logos und um die Möglichkeit, diese Funktion philosophisch so zu formulieren, dass aus ihr die unhintergebar primäre Stellung des Logos ersichtlich wird. Es soll also darum gehen, zu zeigen, dass der Logos das absolut Erste ist und dass es sich dabei um eine Gegebenheit handelt, die nicht einmal hypothetisch aufgehoben werden kann. Mit diesem Nachweis des Logos als einer Urgegebenheit soll die vorliegende Rekonstruktion von Eckharts Quaestio abschließen, da mit diesem Nachweis der Vorrang des Geistes als Hauptpfeiler von Eckharts These vollständig erschlossen ist.

Zum Verständnis dieses Abschnitts ist eine besondere Konsequenz und Schwierigkeit zu bedenken, die sich aus der eckhartschen Charakterisierung des Logos als Grund des Seins ergibt. Wenn nach diesem Logos als dem begrifflichen Grund gefragt wird, geschieht dies immer schon in einer Disposition, die

406 LW V, 45.11–15. In keiner der Untersuchungen, die Eckharts Quaestio gewidmet sind, ist eine Aufarbeitung der zu betrachtenden Stelle gefunden worden.

selbst begrifflich verfasst ist. Insofern die Frage begrifflich formuliert wird, was der Grund des Seins sei, und die Antwort im Logos als dem Begriff selbst liegt, liegt damit eine Situation vor, in der das Denken gewissermaßen seine eigene Wesenskonstitution als seinen Grund einzuholen versucht.

Wenn Eckhart jedoch – wie er dies in der Quaestio tut – sagt, dass die Vorstellungskraft in diesem Versuch versagt, dann ist zu erwarten, dass das menschliche Denken sich als unfähig erweist, seinen eigenen Grund einzuholen. Wie im vorherigen Abschnitt dargelegt kann das, was in Gott als Ursache vorhanden ist, dem menschlichen Geist lediglich als Vorhandenes zugänglich sein. Die Aufgabe, die sich demnach auf der nun erreichten Ebene stellt, ist diese, zu zeigen, wie das Denken in der Suche nach dem Grund, der zugleich der Grund des Seins und der Grund seiner eigenen Verfassung ist, bis zum logischen Gründungsakt Gottes vorstoßen, oder zumindest erkennen kann, dass dieser Akt gerade aufgrund seines Wesens als absolutes Prius eben nicht mehr eingeholt werden kann. Erst dann steht fest, auf welche unaufhebbare und unergründliche Weise Gott durch den Logos den ursprünglichen Grund setzt. Wie ist dies also zu handhaben? Wie ist es möglich, den Uranfang im Logos nachzuweisen?

Eckhart führt zur Beantwortung dieser Frage ein Gleichnis an, in dem das Verhältnis des fragenden Denkens zum göttlichen Geist thematisiert wird:

„So, wie wenn man nachts jemanden, der sich verbergen und nicht benennen will, fragt: ‚Wer bist du?‘, und dieser antwortet: ‚Ich bin, der ich bin‘, so hat der Herr, um zu zeigen, dass in ihm die Reinheit des Seins ist, gesagt: ‚Ich bin, der ich bin.‘ Er hat nicht gesagt: ‚Ich bin‘, sondern er hat hinzugefügt: ‚der ich bin‘.“⁴⁰⁷

Eckharts Gleichnis kann auf zwei Weisen gelesen werden. Erstens kann es als ein Beispiel eines negativ-theologischen Verfahrens gedeutet werden, anhand dessen gezeigt wird, dass Gottes Erhabenheit – die sich aus seiner Begründungsfunktion in Bezug auf das Seins ergibt – jedem Akt der Identifizierung widersteht. Auf die Frage hin: „Wer bist du?“ gibt sich Gott nur insofern zu erkennen, als er in der Dunkelheit (symbolisch für die Unmöglichkeit menschlicher Erkenntnis) seine einfache Existenz kundgibt: „ich bin, der ich bin“. Er kann niemals als „dieser“ oder „jener“ identifiziert werden, sondern bleibt in der „Nacht“ seiner Welttranszendenz unerreichbar.

Mit dieser Deutung ist dem Text ein erster, der Tradition der negativen Theologie entsprechender Sinn abgewonnen. Es fällt jedoch auf, dass die Frage: „Wer bist du?“ in Eckharts Gleichnis nicht unvermittelt geäußert wird. Die Per-

407 LW V, 45.11–14: *Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu? respondet: ‚ego sum qui sum‘, ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: ‚ego sum qui sum‘. Non dixit simpliciter: ‚ego sum‘, sed addidit: ‚qui sum‘.*

2. Vorrang des Logos

son, die diese Frage stellt, muss irgendwie bereits auf das Dasein eines Unbekannten aufmerksam geworden sein. Bevor sich Gott also in seiner einfachen Gegenwart manifestiert hat, war bereits etwas von dieser Gegenwart – in der Gestalt eines Klopfens an der Tür, eines Rufs, des Sichtbarwerdens einer Silhouette, o.ä. – angeklungen. Ferner muss noch vorausgesetzt werden, dass die Person, die auf dieses Anklingen mit der Frage: „Wer bist du?“ reagiert hat, sich erstens bereits in einer offenen, horchenden oder ausspähenden Haltung hielt, bevor der Unbekannte sich bemerkbar gemacht hat, und dass sie zweitens auch bereits wusste, wie die Person anzusprechen sei – nämlich begrifflich. Mit anderen Worten: im Hintergrund von Eckharts Dialog stehen wichtige Voraussetzungen, sowohl auf der Seite des Unbekannten (das Bestehen vor dem Dialog und das Anklingen der Gegenwart vor der Frage) wie auch auf der Seite des Fragenden (die Aufmerksamkeit und der sprachliche Ausdruck), deren Offenlegung möglicherweise einen tieferen Sinn des Dialogs ans Licht bringt. Die Rechtmäßigkeit dieser Offenlegung soll im Folgenden durch deren Übereinstimmung mit den Grundthesen der *corpus articuli* überprüft werden. Was ist die Vorgeschichte des Dialogs? Was sagt die Kommunikation zwischen dem Fragenden und dem Unbekannten über das Verhältnis Geist-Logos-Welt aus?

2. Der absolute Vorrang des Logos

Unter den verschiedenen Strukturmomenten, die weiter oben in Eckharts Gleichnis hervorgehoben worden sind, können, als die beiden Hauptmomente, zwei Akteure identifiziert werden: erstens, der zuerst Aufhorchende und dann Fragende sowie zweitens, der Unbekannte, der sich als „ich bin, der ich bin“ vorstellt. Aus dem Aufbau von Eckharts Dialog geht hervor, dass diese beiden Akteure nicht auf vollkommen unvermittelte Weise aufeinanderstoßen, sondern dass jeweils auf jeder Seite eine bestimmte Vorausrichtung auf den jeweils anderen Akteur gegeben ist.

Was den Fragenden anbelangt, ist klar erkennbar, dass in seiner Frage: „Wer bist du?“ eine gewisse Vorwegnahme der Bestimmung des Unbekannten liegt: Es handelt sich nicht um ein durch irgendein Ding entstehendes Geräusch, das bloß den Anschein erweckt, jemand sei da; es handelt sich auch nicht um ein Tier oder ein zufällig durch einen Menschen verursachtes Geräusch. Die Frage nimmt vorweg, dass eben „jemand“ da ist, d.h. eine Person, die auf die Frage: „Wer bist du?“ antworten kann. In der Frage liegt also eine Antizipation der Natur dessen, was sich im Dunkeln manifestiert hat.

Zweitens liegen auch in der Antwort des Unbekannten Elemente, die vermuten lassen, dass dieser Unbekannte wusste, welche Frage ihn erwartet und dass

er diese Frage mit seiner Antwort auflösen kann. Dass der Dialog dort aufhört, wo Eckhart ihn aufhören lässt, suggeriert, dass der Fragende durch das „ich bin, der ich bin“ zu der Erkenntnis des Wesens des Unbekannten gelangt ist, bzw. dass die gegebene Antwort zufriedenstellend war.

Somit lässt sich zwischen der Frage und der Antwort ein Verweisungszusammenhang ausmachen, der von sich aus auf eine höhere Einheit bzw. auf ein Sinn Ganzes verweist. Die fragende Hinwendung zu einer unbestimmten Wesenheit setzt voraus, dass die Richtung dieser Frage schon einer bestimmten Prädisposition entspringt, d.h. dass schon im Fragenden – d.h. im menschlichen Geist – die Ausrichtung auf einen Grund, der die antizipierte Form hat und dies auf unterschwellige Weise schon manifestiert hat, enthalten ist. Weiterhin lässt die Antwort dieser Wesenheit im Sinne des Fragenden – die Antwort Gottes, dass er sei, der er ist – darauf schließen, dass eine Korrespondenz zwischen dieser Wesenheit und ihrer Vorwegnahme im menschlichen Geist besteht, da diese Antwort nur für jemanden verständlich ist, dessen Konstitution strukturell für dieses Verständnis rezeptiv ist. Einfacher gesagt: Der menschliche Geist ist in seinem Fragen von sich aus durch die Vorwegnahme einer bestimmten Form der Begründung („Wer bist du?“) präterminiert; und diese Begründung ist auch bereits im Voraus auf die Verstehbarkeit durch den Fragenden angelegt.

Aus diesem Blickwinkel kann gefragt werden, ob die Antwort in Eckharts Gleichnis überhaupt einen Sinn hat, wenn die Frage ihre Beantwortung schon in sich trägt. Wenn die Frage die Antwort in sich einschließt und die Antwort auch bereits von sich aus auf die Frage ausgerichtet ist, ist nicht unmittelbar ersichtlich, was der Dialog darüber hinaus ausdrücken kann. – Eckharts einfache Antwort lautet: Ja, die Antwort hat einen Sinn; denn das, was Gottes Selbstauspruch in der Gestalt der reflexiven Selbstvermittlung „ich bin, der ich bin“, der Frage entgegenbringt, ist eben die Positivität als die einfache, grundlose Gegebenheit des Grundes. Gottes Antwort auf die Frage: „Wer ist da?“ ist die einfache Bejahung, dass ein „wer“, nämlich das durch die Frage nach dem Grund antizipierte „wer“, da ist. Gott antwortet nicht, dass er so oder so bestimmt sei, sondern dass er die einfachere Gegebenheit der in der Frage antizipierten Wesenheit *ist*. Dass der fragende Unbekannte fragt, was der Grund des Seins sei, und Gott antwortet, dass er sei, wer er ist, bedeutet, dass Gott sich als die reine, nicht weiter ergründbare Vermittlung zu erkennen gibt, die dem Denken seinen Grund gibt, bzw. sich, auf die Frage hin, als dieser schon im Vorhinein dagewesene und das Denken zu der Frage bestimmt habende Grund zu erkennen gibt.

Dieser Gedanke kann auf einer tieferen Ebene noch weitergeführt werden, insofern sich Gott nicht nur als Grund zu erkennen gibt, sondern ferner die Begründung jedes Mal vollzieht, wenn die Frage an ihn gerichtet wird. Wenn

Gott sich als der reine Grund des Seins kundtut, und dieser Grund eigentlich nichts anderes als die Setzung des Begriffs in der Gestalt des *verbum substantivum* ist, dann lässt sich behaupten, dass sich diese Setzung nicht nur ausdrückt, sondern, da der Dialog ja begrifflicher Natur ist, geradezu immer wieder vollzieht. Die Antwort auf die Frage ist, formell gesehen, der Begriff, d.h. es handelt sich um eine in Worten ausgedrückte Antwort; aber auch inhaltlich handelt es sich um den Begriff, da das „ich bin, der ich bin“ ja auch, als *verbum substantivum*, der Logos, d.h. der Begriff ist. Die Antwort, die Gott in Eckharts Gleichnis auf die Frage gibt, was der Grund des Seins sei, ist gewissermaßen ein Selbstvollzug dessen, was der Grund an sich ist. Er ist die reine, grundlose Begründung im Logos, der sich zugleich als wirklicher Grund und Ausdruck dieses Grundes bestimmt.

Die Elemente, die in Eckharts Gleichnis identifiziert wurden, verhalten sich diesem Gedanken zufolge wie zusammengehörige Korrelate. Die Frage, wer der Unbekannte sei, ist von sich aus auf etwas Unbestimmtes, aber doch auch irgendwie latent Offenbares – ein Oxymoron – ausgerichtet; und die göttliche Antwort, „ich bin, der ich bin“, drückt wiederum die einfache Gegebenheit dieses Unbestimmten aus und vollzieht sich in diesem Ausdruck selbst. Der fragende Unbekannte setzt damit voraus, dass sich die Begründung immer schon im Voraus vollzogen hat und Gott tut mit seiner Antwort nichts anderes, als diese Begründung immer wieder zu bejahen und damit wiederholend zu vollziehen.

Wenn man also in Betracht zieht, dass in Eckharts Gleichnis sowohl die unbekante, fragende Person, wie auch Gott schon vor dem Dialog auf unbestimmte Weise aufeinander bezogen waren, und dass der Dialog nur den Übergang Gottes von der Latenz hin zur Aktualisierung und gleichzeitigen Manifestation der Begründung markiert, dann erschließt sich unter der wörtlichen Bedeutung des Gleichnisses ein tieferer Sinn, der von Eckharts weit entwickelter Geist- bzw. Logostheorie zeugt. Welcher besondere Schluss kann daraus gezogen werden, dass ein Verweisungszusammenhang zwischen dem Fragenden – dem menschlichen Denken – und dem Unbekannten – dem göttlichen, sich im Logos selbst aussprechenden Geist – besteht? Welche Aussage erlaubt das Gleichnis hinsichtlich des Logos?

Dass die Frage in sich schon eine Antizipation ihres Grundes in sich enthält, d.h. dass Gott sich schon in der Gestalt des „ich bin, der ich bin“ immer schon vor der Frage bemerkbar gemacht hat, macht die Annahme notwendig, dass vor jedem Versuch des menschlichen Denkens, den Grund des Seins einzuholen, dieser Grund sich immer schon vollzogen und das Denken zu seiner Frage angeleitet hat. Es ist also festzuhalten, dass der Verweisungszusammenhang, der im Gleichnis zum Ausdruck kommt, auf den unendlichen Vorrang des Logos

hindeutet. Der Logos-Hintergrund ist vor allem anderen Geschehen immer schon präsent und hat die Sphäre des Begrifflichen, in dem sich das Fragen nach ihm bewegt, auch immer schon erschlossen. Gottes Antwort im Gleichnis, das „ich bin, der ich bin“, aktualisiert diese Gegebenheit in den Modi der Manifestation und Realisierung, antwortet damit aber bloß auf die Antizipation dieser Gegebenheit im Denken selbst. Der Logos, die Urgegebenheit Gottes durch seinen eigenen Ausspruch, ist damit ein so primäres Geschehen, dass auch die Frage nach demselben sich nur im Rahmen der bereits vollzogenen Gegebenheit bewegen kann. Eine gedankliche Aufhebung des Logos ist nicht möglich; er ist immer schon dort gegeben, wo er in Frage gestellt wird.

Eckharts Gleichnis ist demzufolge nicht nur als eine negativ-theologische Veranschaulichung der Hauptthese der *ersten Pariser Quaestio*, dass der Geist früher als alles andere sei, zu lesen, sondern als die höchstmögliche Subtilisierung dieser These, bis zum Punkt, an dem die unaussprechliche Urgegebenheit des Geistes selbst zum Ausdruck gebracht wird. Diese tiefere Bedeutung wiederholt die Argumentation nicht nur, sondern macht ihren übergreifenden Sinn erst verständlich.

Es sollen, vor der weiteren Besprechung des Gleichnisses, zuvörderst einige mögliche Einwände betrachtet werden. Gegen die Behauptung, dass Gottes Urgegebenheit einfach angenommen werden muss, damit erklärt werden kann, warum der Geist immer schon auf die Begründung durch diese Gegebenheit ausgerichtet ist, kann der Einwand eingebracht werden, dass mit dieser Idee ein Zirkelschluss vorliegt, weil man die Gegebenheit dessen voraussetzt, was ja erst aufgezeigt werden soll. Von einem anderen Blickpunkt aus lässt sich auch einwenden, dass der göttliche Selbstausspruch im Begriff eine Tautologie bildet, da in ihm die Gegebenheit der geistigen Gegebenheit ausgedrückt wird, d.h. es wird dasselbe durch dasselbe artikuliert. Gegen die vorgeschlagene Deutung des Gleichnisses spricht also, dass diese Deutung auf die Artikulierung eines Schein-schlusses hinausläuft.

Dieser Einwand ist seinem Prinzip nach stichhaltig, kann aber dadurch aufgelöst werden, dass seine positive Seite hervorgekehrt wird. Wenn in Eckharts Gleichnis nach einem Grund gefragt wird und dieser Grund auf tautologische Weise das zu sein behauptet, was er ist, so dass gewissermaßen eine einfache Rückkehr zum Ausgangspunkt stattfindet, dann manifestiert diese dem Anschein nach negative Tautologie auf positive Weise die unhintergehbare Unendlichkeit des Logos.⁴⁰⁸ Immer dann, wenn nach der Begründung des Begriffs

408 Vgl. zur tautologischen Lesart von Ex 3,14: RAMSEY, I. Th.: *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London: SCM Press, 1957, S. 111; zit. n. RINGLEBEN, J.: *Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff* (Dogmatik in der Moderne, Bd. 23), Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, S. 141f. Weiterhin auch: BROADIE, A.: „Maimonides

gefragt wird, dann vollzieht sich dieser Begriff selbst; oder anders: der Versuch, zu begreifen, ist bereits begrifflicher Akt. Die Gegebenheit des göttlichen Begründungsaktes ist demnach unumgänglich und unumkehrbar. Es liegt in Eckharts Gleichnis der Ausdruck einer Art Urtautologie vor, als einer Tautologie, die keinen wirklichen Informationsgehalt hat – wie auch der Fragende in Eckharts Dialog nichts mehr weiß, als vor seiner Frage –, die aber durch ihren Wiederholungscharakter die Grundtatsache des Geistes auf unmittelbare Weise ausspricht. Der Zirkelschluss, der vom Einwand unterstellt wird, muss in sein Gegenteil verkehrt werden. Es liegt kein zirkuläres Argument vor, das das Vorausgesetzte irrtümlicherweise nicht unmittelbar ausspricht, sondern es liegt ein Zirkel vor, weil das Bezeichnete, die Selbstvermittlung des Logos selbst auf positive Weise zirkulär verfasst ist: „Die Selbstreflexion Gottes ist so notwendig ein ewiger Kreis.“⁴⁰⁹

Diese Erkenntnis kann konkret zurück auf den *corpus articuli* der *ersten Pariser Quaestio* bezogen werden. Die *Quaestio* kulminiert, wie bisher klar geworden ist, in der These, dass die Ursache des Seienden geistig ist und über dem Sein steht. Das Sein wird vom göttlichen Geist verursacht. Die spezifische Weise dieser Verursachung ist die Vermittlung durch den Logos. In diesem Kontext, und zur Beantwortung der Frage, wie diese Vermittlung erschlossen und erkenntlich gemacht werden kann, führt Eckhart einen Dialog an, in dem Gott auf die Frage „wer bist du?“ mit der Seinsvermittlung „ich bin, der ich bin“ antwortet. Es hat sich aus der Analyse dieses Dialogs ergeben, dass die Frage im eigentlichen Sinn nur möglich ist, weil die Begründung dessen, worauf sie abzielt, durch die Logosvermittlung schon stattgefunden hat. Es gilt somit: Der Logos, als der gesuchte überseiende und geistige Grund alles Seins, offenbart sich durch eine tautologisch-zirkuläre Selbstartikulation, die jedoch immer nur davon zeugen kann, dass die Begründung schon stattgefunden hat, d.h. dass das, was die Erfragung der Selbstartikulation möglich macht, schon ein Produkt derselben Selbstartikulation ist. Der Logos ist nicht nur der Grund, der aufgefunden wird, sondern er ist der immer schon dagewesene, niemals einholbare oder weiter reduzierbare Grund.

on the great tautology *Exodus* 3,14“, in: *Scottish Journal of Theology* 47 (1994), 4, S. 473–488; TASCHNER, J.: *Die Mosesreden im Deuteronomium. Eine kanonorientierte Untersuchung* (Forschungen zum alten Testament, Bd. 59), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, S. 241. Zur göttlichen Tautologie bei Hegel vgl. auch RINGEBEN, J.: *Theologie als sprachliches Denken* (Arbeit am Gottesbegriff, Bd. 3), Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2021, S. 173f.

409 BEIERWALTES: *Platonismus und Idealismus*, S. 49 (im Original hervorgehoben).

3. Karl Barths Theorie der Gotteserkenntnis. Eine theologische Perspektive

Auf den vorhergehenden Seiten wurde ein Überblick über eine mögliche Interpretation des Gleichnisses gegeben, das am Ende der *ersten Pariser Quaestio* steht. Es wurde ebenfalls versucht, die Interpretation zurück auf die Leitthese der Quaestio zu beziehen. Im Folgenden soll diese Interpretation nach zwei Seiten hin und anhand der Methode zwei verschiedener Disziplinen erweitert und vertieft werden. Dies ist insofern angebracht, als a) das Thema der Interpretation, der Logosbegriff, noch nicht von der nun aufgestellten philosophischen Deutung ausgehend in seinem theologischen Kontext situiert wurde und b) auch noch keine philosophiehistorische Gesamtbeurteilung – in der Gestalt eines Vergleichs mit vergleichbaren Positionen aus der Philosophiegeschichte – von Eckharts Standpunkt vorgenommen wurde. Dementsprechend sollen im Folgenden eine theologische und eine philosophiehistorische Perspektive zur Sprache kommen, die es erlauben, die nun freigelegten Ideen näher zu bestimmen. Dazu sollen a) Karl Barths Kritik an der natürlichen Theologie und b) ein Blick auf den deutschen Idealismus, mit Schelling und Hegel, dienen.

Was bedeutet die in a) genannte „theologische Situation“? Das „Theologische“ an der intendierten Erklärung besteht darin, dass sie von keiner systematisch abgeleiteten oder primär philosophisch motivierten Notwendigkeit ausgeht, den Logos als das ursprüngliche Element der Erschließung des Seins überhaupt anzunehmen. Sie geht vielmehr vom Logos als einer primären Gegebenheit aus – d.h. akzeptiert diese einfachhin – und dann erst zur Betrachtung der Konsequenzen dieses Primats über. Diese interdisziplinäre Annäherung soll die weitere philosophische Arbeit nicht überflüssig machen, sondern nachweisen, dass Eckhart sich nicht in einem Bruch mit der theologischen Exegese des Johannesprologs befindet, sondern dass für diese Art der Exegese auch Korrespondenzen in anderen theologischen Entwürfen gefunden werden können.

In seinem Traktat über die „Erkenntnis Gottes“ in der *Kirchlichen Dogmatik* II, 1 entwirft Karl Barth eine fundamentaltheologische Erkenntnistheorie, in der das Thema der Erkennbarkeit Gottes von einem christozentrisch bzw. theozentrischen Standpunkt aus untersucht wird. Barth denkt die Erkenntnis Gottes von Gott selbst bzw. von seiner Offenbarung in Christus her und kritisiert damit Ansätze einer „natürlichen Theologie“, die auf eine Bejahung der Erkennbarkeit Gottes aus natürlichen Quellen hinauslaufen.

Ein Hauptstück dieser Kritik findet sich in § 25 über die „Erkenntnis Gottes in ihrem Vollzug“ (hauptsächlich im ersten Abschnitt dieses Paragraphen, „Der Mensch vor Gott“) wieder. Barth macht hier die Aussage:

„Der Stand des erkennenden Menschen diesem Gegenstand [sc. dem trinitarisch verfassten Gott] gegenüber ist der Stand eines grundsätzlichen unaufhebbar dazu bestimmten Nachhers, eines Nachhers, das ist keiner Weise in ein Vorher des Menschen verwandelt oder umgedeutet werden kann. Er ist der Stand der Gnade. Erkenntnis Gottes als Erkenntnis des Glaubens geschieht in diesem Stande oder sie geschieht gar nicht.“⁴¹⁰

An dieser Stelle grenzt sich Barth von dem Standpunkt ab, der eine Erkenntnis Gottes auf der Grundlage der Erkenntnis der Notwendigkeit seiner Existenz zuließe. Barth zufolge spielt sich diese Erkenntnis immer schon in einem „Nachher“ ab, d.h. in einer „Zeit“ nach der von Gott vollzogenen Begründung der Welt. Diese Zeit kann nicht mehr im menschlichen Erkenntnisvermögen zurückgespult werden: ihr Anfang hat sich auf unwiderrufliche Weise so ereignet, dass er nicht mehr hypothetisch aufgehoben und in seiner Setzung nachvollzogen werden kann. Damit ist jede natürliche Auffindung Gottes ausgeschlossen. Entgegen dieser Auffindung gibt es jedoch die Erkenntnis aus dem Gnadenstand heraus, d.h. die von Gott selbst gegebene Möglichkeit zur Erkenntnis. Diese geschieht dann jedoch nicht mehr aus einem Schluss von der geschaffenen Natur auf Gott als deren Schöpfer.

Mit dieser Verneinung der Möglichkeit, aus dem „Nachher“ der bereits vollzogenen Begründung auf das „Vorher“ der Schöpfung zu schließen, lässt sich eine Brücke zu Eckharts Dialog zwischen dem Unbekannten und Gott schlagen. Zu den Voraussetzungen dieses Dialogs gehört die schon vor der Frage des Unbekannten gemachte Selbstandeutung Gottes: Gott muss schon, in seiner Begründungsfunktion, d.h. als Logos, auf eine gewisse Weise offenbar bzw. wirklich gewesen sein, bevor er diese Funktion durch die Antwort: „ich bin, der ich bin“ reaktualisiert hat. Im Fragenden musste schon eine Grundlage zur fragenden Beziehung auf den Logos gegeben sein, bevor der Logos sich auf diese Prädisposition beziehen konnte. In Barths Sprache müsste gesagt werden, dass der Fragende bereits im Stand der Gnade war, d.h. dass der Logos ihm die Grundlage zur Erkenntnis gegeben hatte, bevor sich die Offenbarung auf seine Frage hin expliziert hat.

Für die Tatsache, dass der Logos sich in seiner Ursprünglichkeit nicht anders denken lässt als in der Gestalt einer primären, nicht weiter rückführbaren Gegebenheit, führt Barth eine weitere Erklärung an:

„Daß Gott sich selbst setze als Gegenstand und uns als Erkennende seiner selbst, das ists, was hier erbeten sein will, weil es anders denn als seine freie Gabe, anders

410 BARTH, K.: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II,1, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag Ag., 1958⁴, S. 21.

als im Akt seiner Gnade, nicht zu haben ist. Seine [...] Gegenständlichkeit ist Gegenständlichkeit für uns, indem er sich uns zum Gegenstand und uns zu Erkennenden seiner selbst macht.“⁴¹¹

Der Ausgangspunkt besteht nicht in einem Rückschluss des Gesetzten auf den Setzenden (der geschaffenen Natur auf Gott), so dass ein induktives Gefüge vorläge, sondern in der durch Gott selbst vollzogenen Setzung seiner selbst als Gegenstand und des menschlichen Geistes als Erkennender. Übertragen auf den Kontext des eckhartschen Gleichnisses ergäbe sich aus dieser Konstellation, dass die Frage des Menschen und die Antwort in der Gestalt des Logos die Einheit beider im Setzungsakt voraussetzen, durch den Gott das ganze Gefüge aufgestellt hat, ferner aber auch, dass der Fragende mit seiner Frage nicht bis zu dieser ursprünglichen Setzung vorstoßen könnte, da er ja in den Möglichkeiten der in ihm schon vorgegebenen Prädisposition und der Selbstankündigung Gottes verbleibt. Oder anders: Der Akt, durch den Gott sich selbst zum Logos und „uns zu Erkennenden seiner selbst“ gemacht hat, kann, trotz der durch Gnade erschlossenen Erkenntnis, nicht erkenntnismäßig eingeholt werden. Der Logos-Grund ist in einer unerschließbaren Vorzeit verloren. Im Hinblick auf die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes kann Barth so also feststellen:

„Wir können nicht einer abstrakten Möglichkeit der Erkenntnis Gottes fragen, sondern nur nach ihrer konkreten Möglichkeit, wie sie in deren Vollzug bereits in aller Bestimmtheit vorliegt. Unser Fragen kann sich nur auf den schon gelegten und zwar in ganz bestimmter Weise gelegten, nicht auf einen erst zu legenden und so oder so zu bestimmenden Grund der Erkenntnis Gottes beziehen.“⁴¹²

Der Grund ist immer „schon gelegt“, d.h. der Vollzug des Logos ist immer schon geschehen: jedes Fragen nach einem Grund bewegt sich in diesem schon begründeten Element und kann nicht weiter vorstoßen als eben zu der Bestimmung, in der sich diese Begründung vollzogen hat. Die „bestimmte Weise“, die Barth hier unterstellt, ist als der von Gott selbst bezeichnete Modus der Offenbarung bzw. Begründung der Wirklichkeit zu verstehen: Gott hat von sich aus den Logos als sich selbst gesetzt und diese Setzung kann vom Menschen aus nicht mehr denkend aufgehoben werden um bis zu einem noch „unbestimmten“ Grund vorzudringen.

Auf diesem Weg lässt sich Barths Überlegung zur Erkennbarkeit Gottes direkt auf den Dialog in der *Quaestio* übertragen, in dem die bestimmte Weise der Offenbarung eben auch „Logos“, d.h. begrifflich ist. Diese Offenbarung geschieht nicht aus einer ganz spontanen und ungebundenen Geste des fragenden

411 Ebd. S. 23.

412 Ebd. S. 68.

Menschen heraus, sondern aus der Voroffenbarung Gottes (das, wodurch der Fragende zuerst auf ihn aufmerksam geworden ist) und aus der in diesem Menschen vorgegebenen fragenden Prädisposition. Diese vorgegebene Anlage bedeutet, dass Gottes Logossein schon im Menschen angelegt war und dass also dessen Frage nicht „auf einen erst zu legenden und so oder so zu bestimmenden Grund“ bezogen war.

Für die vorliegende Fragestellung ist Barths Idee auch insofern relevant, als sie in Barths eigenem Werk als Fundament für die Lektüre von philosophischen Texten dient. In Barths Anselm-Rezeption spielt beispielsweise die Tatsache, dass die Logosoffenbarung immer ein schon vollzogenes Geschehen darstellt, insofern eine wichtige Rolle, als erst durch sie das anselmische *credo ud intelligam* Sinn ergibt. Als „Literalsinn dieses Verbuns“ ist „*intus legere*“ und „das im *Credo* Vorgesagte nach denken“ zu verstehen.⁴¹³ Gott ist also nur so weit erkennbar, wie es das schon Offenbare (das *Credo* als der Glaubensinhalt) eben offenbar sein lässt. In genau demselben Sinn kann Eckharts Gleichnis so gedeutet werden, dass es nicht um die Vermittlung einer neuen Information geht, sondern darum, zu verstehen, dass das Ergebnis, das „ich bin, der ich bin“, immer schon vollzogen ist und eine Anlage zu diesem Logos im fragenden Denken immer schon enthalten ist und dieses immer schon angesprochen hat. Diese Anlage erfüllt dabei dieselbe strukturelle Rolle, wie das „*Credo*“ in Barths Anselm-Deutung. So kann Barth das *intelligere* auch deuten als: „in dem Vorgesagten lesen, nachdenken, d.h. in der Aneignung der Wahrheit nun auch jene Mittelstrecke (zwischen Kenntnisnahme und Bejahung) wirklich durchschreiten und also die Wahrheit als Wahrheit verstehen.“⁴¹⁴

Mit dieser theologischen Perspektive ist ein neuer Blick auf Eckharts Gleichnis möglich. Dieses Gleichnis bildet nicht bloß ein bündiges Manifest der negativen Theologie, sondern eine Hinführung zu der Einsicht, dass das Primat des Logos als Urgegebenheit im extremsten Sinn zu verstehen ist. Die Vorgeschichte des Dialogs, d.h. die Tatsache, dass der Mensch auf das Offenbarwerden des Logos immer schon ausgerichtet war und dass sich Gott in der Gestalt dieses Logos angekündigt hat, noch bevor ihm überhaupt eine Frage gestellt wird, kann sich als fundamentaltheologische Aussage darüber deuten lassen, dass Gott, in der Gestalt des Logos, schon immer latent-offenbar war und von diesem Zustand bloß in das offenbare Offenbarsein übergeht. Hans Urs von Balthasar resümiert Barths Verständnis der Erkennbarkeit Gottes in diesem Sinn wie folgt:

413 BARTH, K.: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966³, S. 39.

414 Ebd.

„Es kann somit wohl einen zum Absoluten „aufsteigenden“ Weg von der Welt her geben, der aber kein anderes Ziel haben kann als die Vorgängigkeit des Absoluten vor dem Relativen, des Abstiegs vor dem Aufstieg, der Offenbarung vor dem Offenbarsein zu erweisen.“⁴¹⁵

Die Offenbarung entspricht bei Eckhart der Tatsache, dass schon vor der Selbstidentifizierung Gottes alles auf diese Identifizierung hin ausgelegt war; das Offenbarsein die Aktualisierung der Offenbarung durch die Aussage: „Ich bin, der ich bin“. Es liegt damit eine absolute Ansicht des Logos in dessen unaufhebbarer Gegebenheit vor: Alles, was ist, artikuliert sich immer schon vom Logos her.

Karl Barths Theologie wurde hier in äußerst vereinfachter Form wiedergegeben. Ihr Grundzug, dem Wort Gottes eine absolute Vorrangstellung zu geben, ist in der Rezeptionsgeschichte der *Kirchlichen Dogmatik* – insbesondere der ersten Abteilung – nicht ohne Kritik geblieben. In neuester Zeit vertritt Ringleben, von Luther ausgehend, eine sprachorientierte Theologie,⁴¹⁶ die zwar im Logos auch eine offenbarte Urform des begrifflichen und sprachlichen Ausdrucks sieht, die aber auch der menschlichen Sprache einen positiven, nicht einfachhin an ihrer Endlichkeit scheiternden Wert beimisst. Von diesem Standpunkt aus kritisiert Ringleben in seiner Monografie zu Barth dessen Betonung der Transzendenz des göttlichen Wortes, das sich niemals in einem vollkommenen Sinn menschlich artikulieren lässt.⁴¹⁷ Die vorliegenden Versuche bewegen sich damit auch in nächster Nähe zu Barth, so, wie Ringleben ihn zum Gegenstand seiner Kritik macht. Besonders groß wird diese Nähe dort, wo Ringleben Barth unterstellt, „idealistisch“⁴¹⁸ zu denken, „in der Opposition zur Leiblichkeit und Natürlichkeit“⁴¹⁹ zu stehen und „die Geistigkeit des Wortes nicht von seiner konkreten Sprachlichkeit her“⁴²⁰ zu denken. Paradoxiertweise entspricht die theologische Inkonsistenz, die Ringleben Barth vorwirft, genau dem, was im Kontext der Logosmetaphysik als äußerste Konsistenz zu gelten hat. Der Logos ist, als Urbegriff, selbst nicht sprachlich erschließbar, weil er der Mög-

415 BALTHASAR, H. U. von: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1976, S. 161.

416 Vgl. RINGLEBEN, J.: *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 57), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

417 Vgl. ders.: *Sprachloses Wort? Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie – von der Sprache her* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 150), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

418 Ebd. S. 85.

419 Ebd.

420 Ebd.

lichkeit, begrifflich zu denken, durch seinen Stiftungsakt vorhergeht. Dass er dadurch in der Opposition zur Natur, die per se als sein Prinzipiat zu denken ist, steht, ergibt sich von selbst. Barths Worttheologie erscheint dadurch zwar – ähnlich wie Eckharts Standpunkt in der *ersten Pariser Quaestio* – idealistisch und logozentristisch, jedoch hat diese Erscheinung im vorliegenden Kontext nicht als kritikwürdig, sondern gerade als metaphysisch stringent zu gelten. Was Ringleben von Bart sagt, nämlich dass er

„faktisch unter dem Titel einer „Wort-Gottes-Theologie“ – wie die bisherige Untersuchung durchweg ergibt – eine außersprachliche bzw. ganz unsprachlich konzipierte Geist-Theologie anstelle jener (in einem realen und sachhaltigen Sinn des Terminus „Wort-Theologie“)“⁴²¹

vertrete, kann damit für die vorliegende Untersuchung auf positive Weise übernommen werden. Die Bezeichnung „unsprachlich konzipierte Geist-Theologie“ kommt sogar, in ihrem ungewollt mystischen Nachklang, erstaunlich nah an das heran, was Eckhart in seiner *Quaestio* selbst intendiert, ohne, dass damit notwendigerweise eine negative Konnotation einherginge.

4. Eckharts Logozentrismus zwischen Schelling und Hegel. Eine philosophische Perspektive

Im Anschluss an die im vorhergehenden Abschnitt versuchte theologische Deutung von Eckharts Gleichnis soll im Folgenden ein Ansatz zu einer philosophischen Parallelisierung ausgearbeitet werden. Diese Parallelisierung soll erstens dazu dienen, die Kontinuität der Tradition aufzuweisen, in die Eckhart sich stellt, wie auch zweitens dazu, einen weiteren Erklärungsrahmen für seine Metaphysik zu bieten.

Um den Standpunkt zu veranschaulichen, dass die Natur des Geistes etwas Absolutes darstellt und auf einen Begründungsakt zurückgeht, der niemals eingeholt werden kann und der dem Sein immer schon auf unendliche Weise vorhergeht, soll im Folgenden versucht werden, ein negatives und ein positives Beispiel, d.h. eine widersprechende und eine gleichlaufende These zu formulieren. Auf negative Weise soll dies durch die Abhebung von einem Standpunkt geschehen, der sich zu demjenigen Eckharts konträr verhält, nämlich dem von Schelling in seiner mittleren Schaffensphase vertretenen. Anschließend soll ein Vergleich mit Hegels Philosophie des Geistes einen möglichen Anschlusspunkt im selben ideengeschichtlichen Kontext des „deutschen Idealismus“ bilden.

421 Ebd. S. 87.

Zum Vergleich werden die Texte herangezogen, die vom „Begriff“ im bisher abgehandelten Sinn – als Gedanke des Geistes – sprechen. Dies ist zu präzisieren, da sowohl Schelling wie Hegel den Johannesprolog in eigenständigen Texten interpretiert haben. Schelling widmet ihm zwei Vorlesungen (27 u. 28) in seiner *Philosophie der Offenbarung*.⁴²² Die ersten beiden Verse kommen dabei auf ausführliche Weise zur Sprache, da Schelling in ihrem Spiel mit den Subjekten „Gott“ und „Logos“ einen geeigneten Anlass sieht, seine eigene Potenzenlehre zu entfalten.⁴²³ Er setzt den Logos erstaunlicherweise nicht zuerst mit der griechischen, sondern mit der semitischen Sprachwelt in Verbindung: „das – *verbum* oder λόγος bedeutende chaldäische Wort ist nur Bezeichnung des Subjekts“⁴²⁴, d.h. er steht stellvertretend für Gott selbst in seiner reinen Subjektgestalt. Daraus schließt Schelling, „daß ó λόγος im Anfang des Evangeliums durchaus bloß im Sinne von Subjekt nichts Auffallendes haben würde.“⁴²⁵ Der Anfang des Johannesprologs ist dementsprechend so zu verstehen, dass am Anfang das reine Subjekt (das göttliche Sein in seiner „irreflektirte[n], gradausgehende[n], nicht als solches gesetzte[n]“⁴²⁶ Gestalt) war und dass in dieser Affirmation des Seins nichts weiter liegt, „als ἦν – er war“⁴²⁷. An zweiter Stelle wird dieses unbestimmte Sein dann zum „Seyn des Subjekts als A, als besondere Potenz“⁴²⁸; dies will heißen, dass der Logos nun „in der Vorstellung Gottes“⁴²⁹ ist und damit schon eine Unterscheidung durchlaufen hat. Drittens ist der Logos dann „als wirkende, demiurgische Potenz“⁴³⁰, insofern durch ihn alle Dinge zum Sein kommen. Mit diesen drei Potenzen ist dann ein durchlauf durch die Entwicklungsstufen des unbestimmten, reinen Seins, der Unterscheidung und der Wirkung gegeben.

Im vorliegenden Kontext ist aber auf einen anderen Bereich von Schellings Metaphysik zu blicken, nämlich auf die Beziehung, die in dieser Metaphysik

422 SCHELLING, J. W. F.: *Philosophie der Offenbarung*, Bd. 2, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Zweite Abtheilung, Bd. 4 (=Bd. 14), Stuttgart et al.: Cotta'scher Verlag, 1858, S. 74–118, hier S. 140f. (Im Folgenden wird Schelling zitiert nach Band und Seitennummer, hier z.B. SW XIV.)

423 Vgl. hierzu insb. SW XIV, S. 104–118. Zu den Potenzen vgl. SCHWARZ, J.: „Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie“, in: *Kant-Studien* 40 (1935), S. 118–148, insb. S. 138ff.

424 SW XIV, S. 95.

425 Ebd.

426 Ebd. S. 106.

427 Ebd. S. 104.

428 Ebd. S. 106.

429 Ebd. S. 105.

430 Ebd. S. 106.

zwischen dem Sein und dem Geist bzw. dem Begriff hergestellt wird. Markus Gabriel hat in seiner Untersuchung zum Mythos und zur Ontotheologie bei Schelling ein „Primat des Seins“ identifiziert, das sich daraus erklären lässt,

„daß die Geschichte des Selbstbewußtseins für Schelling kein suisuffizientes Abspulen eines Selbstkonstituierungsprogramms ist, dessen Resultat ein letztes sich selbst affizierendes Subjekt-Objekt (Hegels sich-urteilende Idee) ist.“⁴³¹

Zum Verständnis dieser Ansicht ist zu wissen, dass Schellings Philosophie sich durch eine Auslegung des Seins auszeichnet, in der sich dieses – anders als bei Hegel – dem Denken auf fundamentale Weise entzieht, insofern immer zuerst ein Sein gegeben ist, bevor ein Bewusstsein desselben aufkommen kann. Dies impliziert z.B. auf der Ebene der Begriffe, dass diese, anders als bei Hegel, nur eine sekundäre Stellung gegenüber der mit ihnen in Verbindung stehenden Wirklichkeit einnehmen:

„Die Begriffe als solche existiren in der That nirgends als im Bewußtsein, sie sind also objektiv genommen nach der Natur, nicht vor derselben; Hegel nahm sie von ihrer natürlichen Stelle hinweg, indem er sie an den Anfang seiner Philosophie setzte. Da stellt er denn die abstraktesten Begriffe voran, Werden, Daseyn, u.s.w.; Abstrakta aber können doch natürlicherweise nicht eher daseyn, für Wirklichkeiten gehalten werden, als das ist, wovon sie abstrahiert sind [...]. Wenn Hegel die Philosophie damit anfangen heißt, daß man sich ganz in das reine Denken zurückzieht, so hat er damit das Wesen der wahrhaft negativen oder rein rationalen Philosophie trefflich ausgedrückt [...].“⁴³²

Schelling positioniert sich also gegen Hegels Idealismus als gegen einen Standpunkt, der zuerst vom reinen Denken ausgeht, und in diesem alle Wirklichkeit als etwas prinzipiell Geistiges oder geistig Abgeleitetes entdeckt. Dem entgegen herrscht bei Schelling ein Primat dessen, was seiend ist, während das Bewusstsein, in der Gestalt des Geistes, nur danach trachten kann, dieses Seiende nachträglich zu umfassen. Als Beleg für diese Interpretation von Schellings Leitgedanken zitiert Gabriel Dieter Henrich. Die von Gabriel zitierte Stelle muss in ihrer Gänze wiedergegeben werden, weil sie auf das Wort genau das Gegenteil dessen ausdrückt, was bisher mit Meister Eckhart rekonstruiert worden ist:

431 GABRIEL, M.: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings ‚Philosophie der Mythologie‘*, Berlin et al.: De Gruyter, 2006, S. 308.

432 SCHELLING, J. W. F.: *Zur Geschichte der neueren Philosophie (aus dem handschriftlichen Nachlass)*, in: SW X, S. 1–200, hier S. 140f.

„Das Prinzip von Schellings später Philosophie kann in einem Satz formuliert werden: Nicht der Gedanke geht dem Sein voraus, sondern das Sein ist Grund des Gedankens. [...] Man muß dieses Prinzip streng und klar fassen: Es besagt nicht nur, daß die Wirklichkeit immer mehr ist als der Begriff, in dem man sie denkt, und auch nicht nur, daß aus dem Begriff kein Sein abgeleitet werden kann. Es hat die viel weitergehende Bedeutung, daß jeder Begriff als solcher das unvor-denkliche Sein zur Voraussetzung hat.“⁴³³

Während Henrichs Formulierung des schellingschen Programms auf prägnante Weise mit dem weiter oben zitierten Auszug aus Schellings eigenem Text übereinstimmt, kann sie im Gegenteil auch als das genaue Negativabbild des in der vorliegenden Untersuchung erreichten Standpunktes gelesen werden: Der Gedanke geht, in Eckharts Logosverständnis, dem Sein voraus und ist dessen Grund. Der Begriff reicht über das Seiende hinaus, da er sich prinzipiierend zu ihm verhält und es hervorbringt, so dass aus dem Begriff auch alles Sein abgeleitet werden kann. Das Sein hat den Logos zur Voraussetzung.

Es darf jedoch, trotz dieser negativen Übereinstimmung, das Verhältnis der schellingschen zur eckhartschen Metaphysik nicht zu vereinfacht werden. Tatsächlich nämlich greift Schelling beispielsweise, wie es Jens Halfwassen aufgezeigt hat, in der Freiheitsschrift zentrale Thesen der „christliche[n] Trinitätslehre“⁴³⁴ auf, in deren Entwicklung er u.a. die Rolle des Logos in der Selbstentfaltung der Trinität und der Entfaltung des Seienden bestimmt. In dieser Entfaltung tritt „die Idee als der Inbegriff reiner Bestimmtheit“ auf, „[differenziert] sich als das eigentlich oder wahrhaft Seiende zum Kosmos der Ideen [...] und [ist] damit im Sinne des christlichen Platonismus der die Welt bestimmende λόγος“⁴³⁵.

Tatsächlich jedoch handelt es sich bei diesem Entfaltungsgeschehen nur um etwas Sekundäres; denn, stellt Halfwassen weiter fest, „der λόγος setzt aber die ursprüngliche Seinssetzung durch den spontan aus sich hervorbringenden Grund immer schon voraus und ist so erst das Zweite“⁴³⁶. Es ist offensichtlich, dass, obgleich bei Schelling und Eckhart eine Parallele in der genetischen Funktion des Logos als des „Inbegriff[s] reiner Bestimmtheit“ besteht, ein fundamentaler Unterschied die Parallele stark einschränkt: während bei Schelling der

433 HENRICH, D.: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960, S. 232.

434 HALFWASSEN, J.: „Freiheit und Transzendenz bei Schelling und Plotin“, in: Mojsisch, B. et al.: *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig/München: Sauer Verlag, 2003. S. 175–193, hier S. 178.

435 Ebd., S. 178f.

436 Ebd.

Logos ein sekundäres Prinzip nach dem reinen Grund in Gott bildet, bestimmt es sich bei Eckhart als so ursprünglich, dass es, der erkennbaren Reihenfolge nach, sogar Gott selbst vorhergeht, insofern Gott sich mit sich selbst durch seine Selbstvermittlung im Logos identifiziert und davor unvermittelt, d.h. vollkommen unzugänglich ist. In Eckharts Metaphysik bildet der Logos den Inbegriff und das innere Strukturprinzip des göttlichen Geistes selbst, während Schelling hinter dem Logischen die volitiv-freie Verfassung dieses Geistes sieht:

„Als Freiheit aber manifestiert sich der überseiende Urgrund nicht im Grund und auch nicht im λόγος, sondern erst in der freien Selbstbestimmung des Geistes. Der Freiheitsschrift zufolge ist der Geist frei, weil in ihm das dem Grund entsprungene selber zum λόγος aufgeschlossen und dadurch von der blinden Notwendigkeit des Grundes befreit ist; genau dies macht den Geist zur Person.“⁴³⁷

Schellings Entwurf in der *Freiheitsschrift* läuft, um auf Dieter Henrichs Urteil zurückzukommen, auf die Feststellung eines unableitbaren Urgrundes hinaus, dessen grundlegendste Manifestierung die Freiheit ist, die es dem Geist erlaubt, sich selbst eine Bestimmung zu geben. Als Implikation dieser Grundthese ergibt sich die für die vorliegende Untersuchung im negativen Sinn relevante Unterordnung des Logos unter das grundlegendere Element der Freiheit.

Für die Situierung Schellings gegenüber Eckhart muss also festgehalten werden: Schellings Metaphysik liegt die Intuition zugrunde, dass es hinter dem begrifflich-gedanklich Erfassbaren einen uneinholbaren Grund gibt, der die Freiheit des göttlichen und des menschlichen Geistes erklärt. Eckhart vertritt dementgegen die Ansicht, dass sich die Begründung des Seins in einem Element vollzieht, das vom Sein selbst noch unbetroffen ist, das aber schon logisch strukturiert ist. Auch wenn Eckhart sicherlich nicht Schellings Betonung der Freiheit im Akt der Setzung des Grundes in Frage stellen würde, würde er das von Gabriel festgestellte „Primat des Seins“ in diesem Akt doch verneinen. Hinter das geistige Element kann bei Eckhart nicht zurückgeblickt werden, weil alles Erfassbare, wie auch der Versuch, hinter es zurückzugehen, wesentlich in diesem Element enthalten bleiben. Der Logos bleibt damit, soweit das Denken zurückgehen kann, immer das schon-da-Gewesene, so dass überhaupt die Vorstellung von etwas, das nicht Denken wäre, unzulässig ist. Hierauf läuft auch, wie im Vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, Eckharts Gleichnis hinaus: die Frage „wer bist du?“ wird so gestellt, dass sie aufgrund ihrer eigenen Konstitution das Bestehen dessen, worauf sie abzielt, auf uneinholbare Weise voraussetzt. Bei Schelling – ließe sich zugespitzt sagen – kann der Begriff nicht seinen eigenen Grund einholen; bei Eckhart ist der Logos der uneinholbare Grund.

437 Ebd., S. 187.

Die Tragweite dieses negativen Beispiels für Eckharts These muss jedoch insofern eingeschränkt werden, als es wahr ist, dass Schelling in verschiedenen Schaffensphasen den Unterschied zwischen dem bewussten Geist und dem unbewussten Grund unterstreicht, aber er fällt auf der anderen Seite auch auf, dass z.B. im *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* ein Identitätsverhältnis Gottes zu sich selbst ausgedrückt wird, dessen Formulierungen zum Teil auch für Eckhart geltend gemacht werden können:

„Gott ist die absolute Affirmation von sich selbst, dieß ist die einzig wahre Idee Gottes, die dann allerdings auf verschiedene Weise ausgedrückt werden kann, aber nothwendig und immer dieselbe bleibt. – So kann, wenn das Affirmirende dem Subjektiven, das Affirmirte dem Objektiven, und dann ferner das Subjektive der Idee oder dem Begriff, das Objektive dem Seyn entspricht, diese Einheit auch so ausgedrückt werden. Das Absolute ist dasjenige, welches unmittelbar durch seine Idee auch ist, oder es ist dasjenige, zu dessen Idee es gehört zu seyn, dessen Idee also die unmittelbare Affirmation von Seyn ist (weder Idee noch Seyn insbesondere). – Dasselbe ist auch so ausgedrückt worden: In Ansehung des Absoluten ist das Ideale unmittelbar auch das Reale.“⁴³⁸

Es ist offenkundig, dass Schellings Identifizierung des Idealen mit dem Realen verschiedene Kompatibilitätsmöglichkeiten mit Eckharts Idealismus aufweist. Die „Affirmation“ Gottes von sich selbst entspricht der eckhartschen Deutung von Ex 3,14, wobei diese Affirmation beiderseits darauf auf eine Art der Einheit von Subjektivität und Objektivität hinausläuft. Freilich müsste auch diese Entsprechung eingeschränkt werden, insofern Eckhart die Identität von Sein und Denken – in der *ersten Pariser Quaestio* – mit einem anderen Schwerpunkt diskutiert und nicht behaupten würde, dass Gott weder „Idee noch Seyn insbesondere“ sei (sondern er *ist* das *intelligere*, in dessen reiner Form).

Dieser Abgrenzung anhand von Schellings Philosophie kann, ohne den historischen Kontext des deutschen Idealismus zu verlassen, eine Parallelisierung auf der Grundlage von Hegels Philosophie gegenübergestellt werden. Hegel hat, in den nachfolgend kurz zu erwähnenden Texten, den Johannesprolog vor dem Hintergrund seiner Religions- und Geschichtsphilosophie interpretiert. Wie bei Schelling soll im vorliegenden Kontext jedoch auf Hegels Texte zur Metaphysik geblickt werden, die für die Frage von Geist und Sein und das Verständnis von Eckharts *Quaestio* wichtige Elemente liefern. – Der junge Hegel hat den Prolog zum ersten Mal im *Geist des Christentums* kommentiert.⁴³⁹ Ähnlich wie Schel-

438 SW VI, 149.

439 Vgl. hierzu insb. RINGLEBEN: *Theologie als sprachliches Denken*, S. 167–197; ders.: *Das philosophische Evangelium*, S. 11–31; KÜHN, R.: „Hegel und der Logos als ‚Licht‘ der spe-

ling liest Hegel den Prolog als Beschreibung des Prozesses, durch den sich Gott von sich selbst unterscheidet und diese Unterscheidung als reflexive Erschließung seiner selbst setzt, insofern „die Reflexion [...] das, dem sie die Form des Reflektierten gibt, zugleich als nicht reflektiert [supponiert]“⁴⁴⁰. Die Anfangssätze des Prologs entsprechen dabei jener Form von Urteil, bei dem „die Prädikate [...] selbst wieder Seiendes, Lebendiges“⁴⁴¹ sind und nicht Attribute, die einem Subjekt auf äußere Weise beigelegt werden. Die Prädikation hat dadurch im Johannesprolog die Form des Übergangs von lebendigen Subjekten ineinander. Die Subjekte „Gott“ und „Logos“ sind in dieser Prädikation „nur insofern verschieden, als jener der Stoff in der Form des Logos ist; der Logos selbst ist bei Gott, sie sind Eins.“⁴⁴² Späterhin kommt Hegel auf den Prolog nochmals in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*⁴⁴³ zu sprechen. Hier führt er den Prolog im Kontext einer geschichtsphilosophischen Demonstration seiner These an, dass einerseits die „abstrakten Ideen [...] der Grundinhalt der christlichen Religion sind“⁴⁴⁴, dass andererseits aber „das tief Spekulative [...] aufs innigste verwebt [ist] mit der Erscheinung Christi selbst“⁴⁴⁵ bzw. „mit der Gestalt Christi, mit dem Geschichtlichen und Äußerlichen vereinigt“⁴⁴⁶ ist. Der Prolog lässt im Logos diese beiden Momente – das Allgemeine und das Individuelle, wie der *Geist des Christentums* sie nennt – zusammenfallen.

Damit sind schon erste Anknüpfungspunkte – Gott als „Stoff“ in der „Form“ des Logos – an Eckharts Metaphysik gegeben. Jedoch treten die möglichen Verbindungen noch klarer zutage, wenn ein Blick auf Hegels Logik und insbesondere die Bestimmung des Begriffs geworfen wird. In seiner *Wissenschaft der Logik* bestimmt Hegel den Begriff als die „Einheit des Seins und Wesens“⁴⁴⁷, d.h. als Einheit des unreflektierten und unmittelbaren Seins mit dem konstanten Wahrbleiben dessen, als was sich dieses Sein bestimmt – dem „Wesen“ also. Die Einheit beider ist „die Negation dieser Negation, also das wiederhergestellte

kulativen Vernunft. Zur frühen Kritik Hegels am Johannesprolog und seiner dialektischen Rezeption“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009), 2, S. 370–389.

440 Ebd. S. 306.

441 HEGEL, G. W. F.: *Der Geist des Christentums*, ed. Nohl, H.: *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907, S. 241–342, hier S. 306.

442 Ebd. S. 306f.

443 HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke, Bd. 12), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 19892.

444 Ebd. S. 399.

445 Ebd. S. 401.

446 Ebd.

447 HEGEL, G. W. F.: GW VI, S. 269.

Sein, aber als die unendliche Vermittlung und Negativität desselben in sich selbst.⁴⁴⁸ Dieser Einheit, dem „wiederhergestellte[n] Sein“, liegt das Besondere zugrunde, nicht bloß etwas Abstraktes zu sein, das aus einer vorliegenden Wirklichkeit gewonnen wurde und das somit nur als etwas subjektiv Erdachtes Geltung hätte. Der Anspruch, den Hegel für den Wirklichkeitsgehalt des Begriffs macht, geht viel weiter: „Eins mit der Sache ist er in sie *versenkt*; seine Unterschiede sind objektive Existenzen, in denen er selbst wieder das *Innere* ist.“⁴⁴⁹ Der Begriff hat wirkliche Geltung als inneres Strukturmoment des Dinges. Das Ding kommt durch den Begriff zu sich selbst, d.h. es ist als begriffenes, es umfasst sich in seinem Sein und Wesen erst durch seinen Begriff.

Diese Auffassung des Begriffs hat weitreichende Konsequenzen, insofern die Begrifflichkeit nicht mehr als etwas gilt, das dem Wirklichen nur von außen attribuiert wird, sondern das gewissermaßen dem Innern der Dinge selbst entspringt. Unter der Annahme, dass sich der Begriff als das offenbart, was den Dingen immer schon innewohnt, ergibt sich die Unmöglichkeit, an den Dingen etwas „Unbegriffenes“ zu finden. Da immer schon alles bewusst werdender oder gewordener Begriff ist, kann jeder Versuch, hinter den Begriff zurückzublicken, in diesem Äußeren nie mehr entdecken, als den bereits zuvorgekommenen Begriff. Diese Annahme ermöglicht es, den Begriff als absolut voraussetzungslos und, gewissermaßen, „frei“ zu denken. Und tatsächlich ist genau dies die Pointe der hegelschen Begriffslogik selbst: „Der reine Begriff ist das absolut Unendliche, Unbedingte und Freie.“⁴⁵⁰ Als solchem kann dem Begriff, da er die Grundlage jeder Bestimmung dessen bildet, was ist, keine Definition zugewiesen werden – er ist das Prinzip des Definierens, d.h. des Begreifens selbst: „Was *die Natur des Begriffes* sei, kann so wenig unmittelbar angegeben werden, als der Begriff irgendeines anderen Gegenstandes unmittelbar aufgestellt werden kann.“⁴⁵¹

Letzten Endes fällt die systematische Funktion des Begriffs, die Einheit des Seins mit dem Wesen zu bilden, in Eins mit Eckharts Idee des Logos als Vermittlung und „Seinsreinheit“, die die reine Möglichkeit bildet, dass überhaupt irgendetwas bestimmt sei und insgesamt sei: „Es [das Allgemeine, das der Begriff selbst ist] ist daher *erstens* die einfache Beziehung auf sich selbst⁴⁵²; es ist nur *in sich*. Aber diese Identität ist *zweitens* in sich absolute *Vermittlung*, nicht aber ein *Vermitteltes*.“⁴⁵³ Sowohl Hegel wie auch Eckhart sehen den Begriff als

448 Ebd. S. 268.

449 Ebd. S. 270.

450 Ebd. S. 274.

451 Ebd. S. 245.

452 Vgl. Eckharts *reflexa conversio super se ipsum*.

453 Ebd. S. 274.

absolute Vermittlung an, als Prinzip des Vermittelten, das nicht selbst Vermitteltes ist. Wenngleich Eckhart und Hegel sich hier in zwei verschiedenen Registern bewegen (Eckhart in der Metaphysik und Hegel in der Logik), kann die strukturelle Analogie nicht von der Hand gewiesen werden.

Auch hier ist, wie bei Schelling, ein wichtiger Unterschied festzuhalten, damit es nicht zu einer – auch in diesem Fall nicht gestatteten – Vermischung beider Entwürfe kommt: Hegels Begriff ist dynamisch zu verstehen, da er ein vorläufiges Resultat und nicht einen absoluten Anfang bildet. Die *Wissenschaft der Logik* baut insgesamt auf der Idee einer sich aus sich selbst entwickelnden Einheit auf; der Begriff ist nicht einfach nur gesetzt, sondern das Ergebnis der vorausgehenden Bewegung, die vom Sein zum Wesen geführt hat. Bei Eckhart bildet der Begriff als Logos den Grund der Schöpfung selbst. Der Vergleich beider Ideen kann also nur so weit führen, als die fundamentale Funktion des Begriffs in der Genese der Wirklichkeit Geltung hat. Bei Eckhart ist diese Geltung metaphysisch und „zeitlos“ zu denken, bei Hegel jedoch als in den dialektischen Prozess der Herausbildung des absoluten Bewusstseins eingebunden.

Im Vorhergehenden wurde der Versuch gemacht, die Deutung des Gleichnisses am Ende des *ersten Pariser Quaestio* und der daraus gewonnenen Bestimmung des Geistes bzw. des Begriffs, mit zwei anderen theoretisch relevanten und terminologisch kongruenten Lehren in Verbindung zu bringen: Karls Barths Fundamentaltheologie und Schellings Philosophie, bzw. in positiver Abgrenzung zu dieser, Hegels Idealismus. In der philosophischen Situierung von Eckharts These wurde festgehalten, dass Schellings Philosophie von einer Dynamik getragen wird, in welcher das Sein immer über den Gedanken hinausreicht und, um Dieter Henrichs Worte erneut aufzugreifen, aus dem Begriff nie ein Sein abgeleitet werden kann. Andererseits konnte Eckharts These mit Hegels Gedanke in Verbindung gebracht werden, dass der Begriff nicht bloß einen Bewusstseinsakt konstituiert, der hinter dem Sein zurückbleibt, sondern das innere Vermittlungsprinzip der Dinge selbst. Wenn auf etwas dem Anschein nach Unbegriffliches abgezielt wird, ist doch schon alles Begriffene oder zu Begreifende immer schon Begriff.

Für die Analyse des Gleichnisses am Ende der *ersten Pariser Quaestio* kann zurückbehalten werden, dass die Dialogkonstellation, in der die Frage nur dem Anschein nach an einen Unbekannten gestellt wird, da sie eine bereits vollzogene Begründung voraussetzt, eine systematische Entsprechung in der Debatte um die Rolle des Begriffs im deutschen Idealismus hat. Eckharts Ansicht besteht in einer Anfechtung des Seinsprimats und einer Berufung auf die notwendige vorhergehende Vermittlung durch den Begriff. Der Vergleich mit Hegels Standpunkt zeigt, dass Eckharts Idee einer in der Philosophie fundamentalen und gleichsam vertrauten Intuition entspricht.

5. Der argumentative Abschluss der *ersten Pariser Quaestio*

Es ist nun eine Ebene erreicht, auf der einerseits das Primat des Geistes in seiner höchsten Gestalt und andererseits der Logos als das absolute Vermittlungs- und Verursachungsprinzip identifiziert werden konnten. Zum Abschluss der Analyse der *ersten Pariser Quaestio* ist nun kurz auf die bisher noch nicht besprochenen Abschnitte am Ende des Textes zu blicken.

Die letzten Erklärungen bauen auf der bereits besprochenen Idee auf, dass das Prinzip nicht mit dem Prinzipiat in eine gemeinsame Proportion gebracht werden kann:

„Die Potenz des Steins ist nicht ein Stein, und der Stein ist auch in seiner Ursache kein Stein; so ist auch das Seiende in seiner Ursache kein Seiendes. Da Gott die nun die universelle Ursache des Seienden ist, hat nichts, was in Gott ist, die Natur des Seienden, sondern die des Geistes und des Denkens selbst [...] und es sind alle Dinge ihrer Möglichkeit nach im Denken enthalten als in der höchsten Ursache aller Dinge.“⁴⁵⁴

An dieser Stelle greift Eckhart auf einen schon an mehreren Stellen angeklungenen Topos der antiken Theologie zurück, nach welchem Gottes Denken die ideellen Urbilder der Dinge enthält, die dann durch den Schöpfungsakt zur Erscheinung kommen. Es handelt sich hierbei um eine Entfaltung der „Ideen im Geiste Gottes“-Theorie, die von Krämer als mittel- bis neuplatonisches Gemeingut identifiziert wurde.⁴⁵⁵ Der Topos findet sich beispielsweise bei Origenes wieder, der deswegen zitiert werden kann, weil er den Gedanken ebenfalls im Zusammenhang mit dem Johannesprolog äußert:

„So schau doch, ob wir nicht dieser Bedeutung nach das ‚am Anfang war das Wort‘ auffassen können, dass alle Dinge durch seine Weisheit und die Urbilder zustande gekommen sind, die im System seiner Gedanken enthalten sind.“⁴⁵⁶

Während es bei Origenes jedoch primär um eine ideentheoretische Betrachtung geht, liegt der Fokus bei Eckhart auf dem ontologischen Status der ideellen Urbilder, die, als Prinzipien der Wirklichkeit, eben nicht auf derselben Ebene

454 LW V, 46.1–6: *potentia lapis non est lapis nec lapis in sua causa est lapis, et ideo ens in causa sua non est ens. Cum igitur deus sit univiersalis causa entis, nihil quod est in deo, habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere [...]; et in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium.*

455 Vgl. KRÄMER: *Ursprung*, S. 21ff.

456 Orig. *comm. in Joh.* 1, 22 (PG XIV, 56C): Ἐπίστησον δέ, εἰ οἷόν τέ ἐστι καὶ κατὰ τὸ σημαίνονμενον τοῦτο ἐκδέχου ἡμᾶς τὸ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται.

verortet werden können, wie die prinzipiierten Wirklichkeiten selbst. Dieses Argument erinnert insgesamt stark an das bereits nachvollzogene Argument des Punktes und der Linie⁴⁵⁷, in dessen Kontext Eckhart darauf hingewiesen hatte, dass zwischen Prinzip und Prinzipiat ein so fundamentaler Unterschied besteht, dass in formeller Hinsicht nicht dasselbe zugleich vom Wesen des Prinzips und vom Wesen des Prinzipiats ausgesagt werden kann. Wenn Gott das Prinzip des Seins ist, überschneidet sich sein Wesen in keiner Hinsicht mit dem des Seins.

Das darauffolgende Argument beruht auf den Begriffen der Analogie und des Akzidens.⁴⁵⁸ Zur Erklärung der Verbindung zwischen diesem Argument und dem vorhergehenden ist zuerst auf die Konsequenzen der Behauptung, dass das Prinzip auf eine vom Prinzipiat wesentlich unterschiedene Weise bestimmt sei, zu blicken. Die Konsequenz für die Bestimmung Gottes wäre diese, dass von Gott – unter der Annahme, dass diese Aussage gemacht werden kann – ein Sein ausgesagt werden müsste, das in keinem Verhältnis zum endlichen Sein steht. Diese Konsequenz führt zu einem solchen Bruch zwischen der göttlichen und der endlichen Wirklichkeit, dass nicht einmal mehr ein symbolischer Bezug der beiden Sphären aufeinander möglich ist. Dieser Bruch bzw. die Aufspaltung der Gebrauchsweisen des Seins wird „Äquivokation“ bzw. „Homonymie“ genannt: Ein Begriff wird für grundsätzlich verschiedene Dinge gebraucht.⁴⁵⁹

Historisch betrachtet steht im Hintergrund dieser Problematik die von Aristoteles aufgeworfene ontologische Frage, ob es sich beim Sein, das den Kategorien entsprechend von Dingen ausgesagt wird, um dasselbe Sein oder um wesentlich unterschiedene Seinsformen handelt. Die Attribuierung kann verschiedene Formen annehmen, so wie beispielsweise auch die Gesundheit einem Menschen im eigentlichen Sinn, und Anderem, wie der Nahrung, durch eine Übertragung zugesprochen werden kann.⁴⁶⁰ Während die Frage nach der Ei-

457 LW V, 45.6f.: *punctus nunquam est linea.*

458 Zur Analogie bei Eckhart vgl. KOCH, J.: „Zur Analogielehre Meister Eckharts“, in: o. A.: *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies u. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, S. 327–350.

459 Bei Boethius (*in cat.* PL 64, 163C): *Aequivoca dicuntur quorum solum nomen commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa [...]*. „Äquivok werden diejenigen Dinge genannt, die nur die Bezeichnung gemeinsam haben, deren Wesen im Hinblick auf die Bezeichnung aber unterschiedlich definiert wird.“ Zur Äquivokität des Seins vgl. Wagner, H.: „Über das aristotelische *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*“, in: *Kant-Studien* 53 (1961), 1, S. 75–91, insb. S. 75f.

460 Vgl. Aristot. *met.* 1003a33-b6: *τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ’ ὡσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημείον εἶναι τῆς ὑγείας τὸ δ’ ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικὴν τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικὸν τὸ δὲ τῷ εὐφρῆς εἶναι πρὸς αὐτὴν τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς, ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα*

gentlichkeit in diesem Fall eindeutig beantwortet werden kann, wird die Übertragung auf die Ontologie Probleme auf: Wie ist das Verhältnis des uneigentlichen zum eigentlichen Sein geartet, und was ist überhaupt das primäre, eigentliche Sein? Falls dasselbe Sein ausgesagt wird (Univozität), stellt sich sogleich die Frage nach der Natur dieses Überseins; falls die Seinsformen ganz unterschiedlich sind (Äquivozität), kann von einfürmigem Sein gar nicht mehr die Rede sein.

Die christliche Philosophie hat das Problem in seiner theologischen Formulierung dadurch aufgelöst, dass sie zwischen Gott und dem endlichen Seienden eine gewisse Proportionalität angesetzt hat, die zwar jede gemeinsame Eigenschaft ausschließt, aber eine Form von Rückbeziehbarkeit des Geschaffenen auf den Schöpfer ermöglicht:

„Wenn wir der zuhöchst weisen und wahrsten Theologie Glauben schenken, zeigt sich, dass sich das Göttliche jedem der Geister auf eine Weise offenbart und eröffnet, die ihm entspricht, da die göttliche Güte auf göttliche Weise ihre Unendlichkeit so mitteilt, dass sie in Gerechtigkeit die Eigenheit der endlichen Wesen bewahrt.“⁴⁶¹

Pseudo-Dionysius Areopagita nennt die Entsprechung zwischen der göttlichen Offenbarung und dem menschlichen Geist Analogie (*ἀναλογία*). Die Analogie besteht darin, dass Gott, in seiner Unendlichkeit, seine Manifestierung der Endlichkeit der Schöpfung durch die Maßgabe eines verbindenden Verhältnisses anpasst. Im dionysischen Weltbild ist es diese Anpassung, die den symbolischen Charakter der Theologie begründet und den endlichen Geistern dadurch den Aufstieg im kosmischen System ermöglicht, der letztendlich in der symbol- und bestimmungslosen Reinheit Gottes kulminiert.

ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν. „Das Seiende wird auf vielfache Weise ausgesagt, aber im Hinblick auf Eines und auf eine bestimmte Natur und nicht bloß homonymisch. Sondern so, wie das Gesunde stets in Bezug auf die Gesundheit ausgesagt wird, entweder, weil es diese bewahrt, oder sie hervorbringt, oder sie aufzeigt, oder sie aufzunehmen vermag, und so, wie das Heilende auf die Heilkunst ausgerichtet ist – das eine wird so genannt, weil es die Heilkunst hat, das andere, weil es von Natur aus auf sie ausgerichtet ist, und wieder anderes, weil es ein Werk der Heilkunst ist – (und wir werden mehr dergleichen Termini finden), so wird auch das Seiende auf vielfältige Weise ausgesagt, aber angesichts eines einzigen Prinzips.“

461 Pseudo-Dionysius Areopagita: *div. nom.* I, 1 (ed. SUCHLA, S. 109.2-6 = PG III, 588A–B): Καὶ γὰρ εἴ τι δεῖ τῇ πανσόφῳ καὶ ἀληθεστάτῃ θεολογίᾳ πειθεσθαι, κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νοῶν ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα καὶ ἐποπτεύεται τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἐν σωστικῇ δικαιοσύνῃ τῶν ἐν μέτρῳ τὴν ἀμετρίαν θεοπροπῶς ὡς ἀχώρητον ἀποδιαστελλούσης.

Die Analogie bildet einen Mittelweg zwischen der Univozität und der Äquivokazität. Gott wird das Sein weder auf dieselbe Weise zugesprochen, wie den endlichen Wesen, noch auf eine ganz verschiedene, sondern so, dass das, was sich in der Endlichkeit vorfindet, eine unendliche minimierte Gestalt dessen darstellt, was in Gott in maximal-unendlicher Form gegeben ist. Der prinzipielle Unterschied zwischen Gott und dem menschlichen Geist wird so zwar bewahrt, aber es wird doch eine verhältnismäßige Spiegelung des göttlichen Seins in die Endlichkeit zugelassen.

Eckhart setzt sich mit seinem Verständnis der Analogie nicht nur eindeutig von einem univoken Seinsbegriff (Duns Scotus) ab, sondern weist auch eine gewisse Originalität im Vergleich mit dem thomanischen Analogiebegriff auf.⁴⁶² Josef Koch hat den Gegensatz so formuliert, dass Thomas die Analogie als Möglichkeit des Aufstiegs des Geschöpfes zu Gott konzipiert, insofern das endliche Denken durch eine Arbeit an den endlichen Vollkommenheiten zum vollen Maß dieser Vollkommenheiten in Gott hingeleitet wird, während Eckhart „dem gegenüber als echter Neuplatoniker ‚von oben‘ d.h. von Gott her [philosophiert]“⁴⁶³ und seine Metaphysik auf die Exklusivität der göttlichen Vollkommenheit zentriert.

Mojsisch und Brunner haben die Rolle der Analogie in Eckharts Werk – außerhalb der *ersten Pariser Quaestio* – eingehend untersucht und Kochs Schlussfolgerungen diesbezüglich bestätigt.⁴⁶⁴ Die Analogie wird von oben her, d.h. mit der unvorstellbaren Transzendenz des göttlichen Seins beginnend, eingeführt und dient „zum Zweck der Hervorhebung der Schwachheit der Geschöpfe gegenüber der Erhabenheit Gottes, zum Zweck der Markierung ihrer Nichtigkeit, sofern sie in sich selbst genommen werden“⁴⁶⁵. Es geht also nicht darum, einen Erkenntnisweg von der endlichen Wirklichkeit hin zur göttlichen zu bahnen, sondern zu verstehen, dass die Dinge in Bezug auf Gott eine reine *nulleitas* sind.

Mit dieser Umkehrung der traditionellen Ausrichtung der Analogie liegt aber nur ein erstes Element zum Verständnis der *Quaestio* vor. Eine zweite Besonderheit – ein, wie Mojsisch es nennt, „Unbehagen“⁴⁶⁶ – liegt auf der Seite des ersten Analogats vor: Der formale Referenzpunkt ist nicht das Sein Gottes,

462 Vgl. inbs. KOCH: „Analogielehre“, S. 334–338; weiterhin: STALLMACH, J.: „Zur Frage der Univozität im Seinsbegriff“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14 (1960), 1, S. 40–45.

463 KOCH: „Analogielehre“, S. 337.

464 Vgl. MOJSISCH, B.: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg: Meiner, 1983; BRUNNER, E.: „L’analogie chez Maître Eckhart“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16 (1969), 3, S. 333–349.

465 MOJSISCH: *Eckhart*, S. 51.

466 Ebd. S. 40.

zu dem das endliche Seiende hinleitet, sondern dieses endliche Seiende wird seiner Formbestimmung nach selbst zum Hauptanalogat. Während also in der ordinären Konstellation von Gott gesagt würde, er besitze das Sein auf formelle Weise, geht Eckhart von der Seinstatsache des Seienden aus, um zu zeigen, dass diese Tatsache von Gott eben gerade nicht ausgesagt werden kann:

„In den Dingen, die durch eine Analogie bestimmt werden, gilt, dass das, was in einem der Elemente der Analogie enthalten ist, nicht formal im anderen ist, so, wie die Gesundheit nur im gesunden Lebewesen im formalen Sinn ist; in der Ernährung und dem Urin ist aber von der Gesundheit nicht mehr, als im Stein. Da alles Verursachte im formalen Sinn Seiendes ist, ist Gott formal kein Seiendes.“⁴⁶⁷

Das Verursachte schließt von sich aus die Bestimmtheit ein, durch eine Ursache hervorgebracht zu sein; oder, negativ ausgedrückt: ein Nichtseiendes kann nicht verursacht werden. Da Gott aber nicht verursacht ist, kann diese Konsequenz nicht auf ihn übertragen werden. Gott kann zwar analog als Seiendes betrachtet werden, da diese ontologische Betrachtungsweise der alltäglichen Denkweise entspricht, aber dies hängt eben mit der Betrachtungsweise selbst zusammen und ist nicht formell in Gottes Wesen begründet: „Eckhart denkt den absoluten Intellekt nicht vom Seienden her, ist dieser doch als Vernunft vom Seienden geschieden, relationslos geschieden“⁴⁶⁸. Im eigentlichen Sinn ist Gott, vom Seienden her betrachtet, ein „Nichts“⁴⁶⁹.

In einem zweiten argumentativen Schritt geht Eckhart dann dazu über, die Idee der Analogie, mit dem in ihr implizierten Verhältnis von formaler und sekundärer Natur, durch das Verhältnis von Substanz und Akzidens zu parallelisieren. Der Begriff der Substanz bezieht sich auf das, was regelmäßig so ist, wie es ist,⁴⁷⁰ während das Akzidens das bezeichnet, was weder immer, noch meistens so ist, wie es ist.⁴⁷¹ Da die Substanz wesentlich das Sein an sich hat – sie

467 LW V, 46.7–10: *in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas somum est in animali formaliter, in diaeta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide. Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens.*

468 MOJSISCH: *Eckhart*, S. 40.

469 Ebd.

470 Aristot. *met.* 1027a20f.: ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, „Erkenntnis gibt es nur hinsichtlich dessen, was immer ist, oder dessen, was sich meistens so und so verhält“.

471 Ebd., 1026b31ff.: ὁ γὰρ ἄν ἢ μήτ’ ἀεὶ μήθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι. „Was sich weder immer, noch meistens so verhält, wie es sich verhält, nennen wir ‚Akzidens‘.“

drückt den Akt des Seins aus – kommt ihr das Sein im formalen Sinn zu.⁴⁷² Dem entgegen besteht das Akzidens lediglich als Relatum der Substanz, d.h. es drückt etwas aus, das die Substanz auf sekundärer Ebene ist. Thomas erklärt das Verhältnis anhand der kategorialen Bestimmungen:

„Quantität, Qualität und dergleichen sind nicht einfachhin Seiendes, wie noch darzustellen ist. Denn das Seiende wird ausgesagt als ‚Sein Habendes‘, was aber allein auf die Substanz zutrifft, die subsistiert. Akzidenzien werden nicht Seiendes genannt, weil sie sind, sondern weil etwas stellvertretend für sie ist. So wird etwa die Weißheit seiend genannt, weil ihr Subjekt weiß ist. So sagt er [sc. Aristoteles], dass sie nicht einfachhin Seiendes sind, sondern Seiendes des Seienden, so, wie Qualität und Bewegung.“⁴⁷³

Es ist in dieser Erläuterung vor allem der Ausdruck *entis entia*, „Seiendes des Seienden“, hervorzuheben. Die Akzidenzien sind kein Seiendes im primären Sinn, sondern etwas, das einem subsistierenden Seienden anhängt, d.h. abgeleitetes, sekundäres Sein.

Eckhart geht mit seiner Schlussfolgerung jedoch einen Schritt weiter und „entfernt“ sich damit von der aristotelisch-thomistischen Metaphysik des Akzidens⁴⁷⁴. In seinem Analogie-Argument geht es nicht darum, dass die Akzidenzien ein von der Substanz abhängendes Sein haben, sondern: „Den Akzidenzien eignet auch kein esse secundum quid“⁴⁷⁵, d.h. sie sind nicht einmal in Bezug auf (*secundum quid*) die Substanz etwas. Akzidenzien sind also nicht, wie bei Thomas, *entis entia*, sondern „Akzidenzien sind kein Seiendes“⁴⁷⁶. Auch mit diesem Schritt bestätigt sich noch einmal Kochs Vermutung einer Analogie „von oben“: Eckhart geht es darum, die Transzendenz Gottes an sich selbst und nicht den Erkenntnisweg von der Schöpfung zu dieser Transzendenz hervorzuheben.

Der Sinn des Exkurses zur Substanz und zum Akzidens liegt natürlich nicht darin, Gottes ontologischen Status mit dem eines Akzidens zu vergleichen. Die

472 Vgl. LW V, 47.1f.: *est ens formaliter et sibi competit esse formaliter*.

473 Thomas von Aquin: *in metaph.* XII, lectio 1, n° 4 (ed. CATHALA OP, M.-R. (Hrsg.): *Sancti Thomae Aquinatis in metaphysicam Aristotelis commentaria*, Turin: Marinetti, 1915; der Kommentar ist bisher nicht in der „Editio leonina“ ediert worden): [...] *quantitas et qualitas et huiusmodi non sunt simpliciter entia, ut infra dicitur. Nam ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est; sicut albedo dicitur esse, quia eius subiectum est album. Ideo dicit, quod non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus.*

474 GRABMANN: *Pariser Quaestionen*, S. 62.

475 Ebd.

476 LW V, 47.2: *accidentia non sunt entia*.

Beziehung muss umgekehrt werden, damit ersichtlich wird, was sie über Gott aussagt; d.h. die Erkenntnis, dass, wenn etwas formell Seiendes ist, das aufgrund dieses Seienden existierende sekundäre Seiende nicht im selben Sinn seiend genannt werden kann, muss umgekehrt auch gelten, nämlich, dass, wenn zur Form einer Sache die Bestimmung gehört, nicht das Sein zu sein (gemäß der Hauptthese der Quaestio, dass in Gott kein Sein sei), dann kann von dieser Sache nicht durch eine äußere Übertragung doch das Sein zugesprochen werden. Der Seinsunterschied zwischen Gott und dem Sein ist so groß wie der Unterschied zwischen einer Formbestimmung und dem, was von dieser Form nicht einmal *secundum quid* ausgesagt werden kann. Eckharts Exkurs zur Relation von Substanz und Akzidens liefert damit einen weiteren Beleg dafür, dass das, was Gott zukommt, auf radikale Weise von dem getrennt werden muss, was dem Geschöpf zukommt. Beide Argumentationsebenen, die der Analogie und der Substanz-Akzidens-Relation, stimmen somit in der Begründung derselben allgemeinen These überein.

In einem weiteren Schritt schließt Eckhart die letzte Möglichkeit aus, von dem, was nicht formell ist, doch ein gewisses Sein auszusagen. Vom Akzidens könnte gesagt werden, dass es, da es aus einer Verursachungsrelation aus einem früheren Akzidens entsteht, ein relatives Sein innehat: „Es wird durch eine Entstehung relativ zu etwas Anderem erzeugt“⁴⁷⁷. Dies wird von Eckhart aber verworfen, da der Begriff der Entstehung (*generatio*, γένεσις) auf den Wandel eines Akzidens in ein anderes nicht zutreffen kann: „Ich bin nicht gelehrt worden, dass, wenn irgendetwas sich als Akzidens in ein anderes Akzidens umwandelt, dies relative Entstehung genannt wird, sondern Veränderung.“⁴⁷⁸ Ein Akzidens beruht notwendigerweise auf der Substanz, durch die es im Sein gehalten wird; wird dieses Akzidens nun umgewandelt, so dass sich daraus ein anderes Akzidens ergibt, folgt daraus keine Entstehung, weil ja kein neues Seiendes hervor geht, sondern bloß ein neuer Substanzzustand. Auch in dieser Hinsicht kann dem nicht formell Seienden kein Sein beigelegt werden.

Es ist abschließend ein Blick auf das letzte Teilargument der Quaestio zu werfen. Dieses Teilargument kann wiederum in zwei Unterabteilungen aufgeteilt werden: Erstens rekapituliert Eckhart seine zentrale These anhand einer Berufung auf Aristoteles' Theorie, dass ein Erkenntnisvermögen immer von den

477 LW V, 47.6: *generatur generatione secundum quid*.

478 LW V, 47.10ff.: *Quando autem aliquid mutatur de accidente in accidens, non didici quod dicatur generatio secundum quid, sed alteratio*. Die Lehre im Hintergrund, auf die das *didici* anspielt, ist die aristotelische aus *de gen. et corr.* 319b6–320a7 (=I,4), wo es um den Unterschied zwischen ἀλλοίωσις und γένεσις, Veränderung und Entstehung, geht.

Bestimmungen frei sein muss, die es erkennen kann⁴⁷⁹; zweitens situiert Eckhart diese These dann im größeren Kontext der negativen Theologie.

Eckharts Berufung auf Aristoteles ist insofern hervorzuheben, als sie eine spezifisch psychologische Unterscheidung in die Geistmetaphysik transponiert. Den Anfangspunkt bildet die Distinktion zwischen den beiden Intellektarten, *agens* und *possibilis*. Diese innerseelische Unterscheidung wird von Eckhart theologisch reformuliert, so dass die Bedingungen der Aktivität insbesondere des *intellectus agens* im Lichte des göttlichen Wesens, und hier besonders seiner Schöpfungsmacht interpretiert werden:

„Wie nämlich Aristoteles sagt, dass das Sehen farblos sein muss, damit es alle Farben sehen kann, und dass der Intellekt nicht zu den natürlichen Formen gehören darf, damit er alle Formen erkennen kann, so verneine ich, dass Gott das Sein und Ähnliches zukomme, damit er die Ursache jedes Seins sei und über alle Dinge im Voraus verfüge, so dass, wie Gott das Seine nicht abgesprochen wird, ihm das abgesprochen werde, was nicht das Seine ist.“⁴⁸⁰

Der Kern des auf den Intellekt bezogenen Arguments besteht in der Analogie zwischen der Unbestimmtheit des Intellekts hinsichtlich der Form und der Unbestimmtheit Gottes hinsichtlich des Seins. In beiden Fällen konstituiert die Unbestimmtheit eine Möglichkeit zur Aktualisierung. Im Falle des tätigen Intellekts entspricht dies dem Erkennbarmachen von Dingen, so, wie durch das Licht Farben „aktiv“ werden⁴⁸¹; im Falle des göttlichen Geistes der Möglichkeit, das noch Ungeschaffene in den Zustand der Schöpfung übergehen zu lassen.

Besonders an diesem Argument hervorzuheben ist der Ausdruck, mit dem Eckhart das Verhältnis Gottes zu dem, was in ihm latent ist und im Zustand der abgeschlossenen Verwirklichung die „Schöpfung“ bildet, ausdrückt: So heißt es, dass Gott über das noch zu Erschaffende „im Voraus verfügt“ (*praehabere*, auch am Textende⁴⁸²). Mit dieser Ausdrucksweise projiziert Eckhart den Zustand des

479 Eckhart bezieht sich auf die bekannte Stelle im *an.* 418b26f.: ἔστι δὲ χρώματος μὲν δεκτικὸν τὸ ἄχρουν, ψόφου δὲ τὸ ἄψοφον, „das Farblose ist für die Farbe empfänglich, das Tonlose für den Ton“.

480 LW V, 47.15–48.4: *Sicut enim dicit Aristoteles quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat, et intellectum non esse formarum naturalium, ut omnes intelligat, sic etiam ego <nego> ipsi deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia praehabeat, ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negeatur eidem <quod suum non est>.*

481 Vgl. Aristot. *an.* 430a.

482 Vgl. LW V, 48.5ff: *Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium.* Der Begriff kann auf Pseudo-Dionysius Areopagita zurückgeführt werden, z.B. *div. nom.* VII, 2 (ed. SUCHLA, S. 196.12–16 = PG 3, 869A): Ὡστε ὁ θεὸς νοῦς πάντα συνέχει τῇ πάντων ἐξηρημένη γνώσει κατὰ

Seienden nach der Schöpfung in eine dem Denken prinzipiell unzugängliche Vergangenheit, d.h. er überträgt den schon begründeten Kosmos in den göttlichen Geist, der jedoch vor dieser Begründung noch auf keine Weise auf diese Möglichkeit der Begründung bezogen war. Die Ausdrucksweise ist also nur metaphorisch zu verstehen: Es ist so, als hätte Gott die Dinge vor ihrem Übergang zur Existenz schon in sich gehabt. Über dieses „Vorher“ ist aber, um Karl Barths Terminologie wiederaufzugreifen, keine Aussage möglich, da jede Erkenntnis vom schon gesetzten Grund abhebt.

Mit Johannes Damascenus und einem Verweis auf die negativ-theologische Tradition schließt die Quaestio ab.⁴⁸³ Eckhart gibt an, sich direkt auf Johannes Damascenus zu beziehen. Der Beleg für diesen Bezug wurde bisher nicht zweifelsfrei identifiziert⁴⁸⁴. Jedoch entspricht Eckharts Reformulierung ganz der dionysischen Denkweise, die sich auch bei Johannes vorfindet:

τὴν πάντων αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ τὴν πάντων εἶδησιν προειληφώς, πρὶν ἀγγέλου γενέσθαι εἰδώς καὶ παράγων ἀγγέλου καὶ πάντα τὰ ἄλλα ἐνδοθεν καὶ ἀπ' αὐτῆς, ἴν' οὕτως εἴπω, τῆς ἀρχῆς εἰδώς καὶ εἰς οὐσίαν ἄγων. „Der göttliche Geist umfängt alles durch sein all-transzendierendes Wissen und hat die Kenntnis aller Dinge im Voraus als Ursache aller Dinge in sich. Bevor die Engel waren, wusste er um sie und hat sie und alles Andere, wenn man es so sagen darf, durch sein uranfängliches Wissen zum Sein geführt.“ Der Begriff προειληφώς kann hier mit Eckharts *praehabere* in Verbindung gebracht werden. Dionysius wiederum hat ihn möglicherweise direkt von Proklos übernommen, der in der *Platonischen Theologie* ebenfalls die Möglichkeit eines vor-wissenden Intellekts bespricht: Procl.: *theol. Plat.* I, 14 (ed SAFFREY, H. D. & WESTERINK, L. D.: *Théologie Platonicienne*, Bd. 1, Paris: Les Belles Lettres, 1968, S. 64.22–25 = ed. PORTUS, Ae.: *Procli successoris Platonici in Platonis Theologiam libri sex*, Hamburg/Frankfurt: apud Rulandios, 1618, S. 35): εἰ δὲ κατὰ μέθεξιν ἄλλος ἂν εἴη ψυχῆς πρεσβύτερος ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς ὅς κατ' οὐσίαν ἔχει τὸ νοεῖν αὐτῷ τῷ εἶναι τὴν ἐνοειδῆ γνῶσιν τῶν ὄλων ἐν ἑαυτῷ προειληφώς, „wenn es durch Teilhabe geschieht [sc. dass die Seele die Geistigkeit, Vollkommenheit und Güte besitzt], muss es, von der Seele Seele verschieden und ursprünglicher als sie, den Intellekt *in actu* geben, der das Denken durch sein Wesen selbst besitzt, und durch sein Sein selbst das einförmige Wissen aller Dinge im Voraus im sich begreift“.

483 Vgl. zur negativ-theologischen Einbettung: Halfwassen, J.: „Gott als Intellekt“, S. 20.

484 Laut Martin GRABMANN spielt Eckhart hier auf das zwölfte Kapitel des ersten Buches von *De fide orthodoxa* an (GRABMANN, M.: *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, S. 104 n° 4), laut ZUM BRUNN (ZUM BRUNN, E.: „Question Parisienne n°2“, S. 187 n° 31) und Halfwassen (HALFWASSEN, J.: „Gott als Intellekt“, S. 20 n° 33) auf das vierte Kapitel. Es findet sich in keinem von beiden Kapiteln eine wörtliche Übereinstimmung mit Eckharts Ausdruck wieder, jedoch findet sich im vierten Kapitel (PG XCIV, 800B) eine Stelle, an der die durch die Negation vermittelte Erhabenheit Gottes ausgesprochen wird: οἰκειότερον δὲ μᾶλλον ἐκ τῆς πάντων ἀφαιρέσεως ποιεῖσθαι τὸν λόγον οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν οὐχ ὡς μὴ ὄν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὄν. „Es ist angemessener, von ihm durch die Negation aller Bestimmungen zu

5. Argumentativer Abschluss

„Das Sein ohne Geist und Sinnlichkeit ist von Gott im Sinne eines Überschwangs, nicht eines Mangels auszusagen; so, wie wenn man dem Übervernünftigen die Vernunftlosigkeit zuspricht, das Endlose dem, was über oder vor jedem Ziel verortet ist [...].“⁴⁸⁵

Die negative Methode setzt in Gott keine unabgeschlossene Negativität und bildet demnach keinen Selbstzweck, sondern eben nur eine „Methode“ als Weise des Fortschreitens, die, sobald die transzendente Ebene – die Ebene, auf der sowohl das ursprünglich Bejahte wie auch die Negation des Bejahten überstiegen sind – erreicht ist, aufgegeben werden muss. Demnach muss die negative Methode streng von dem Gegenstand getrennt werden, der durch sie erreicht werden soll: Gott ist kein Negativum, sondern die „Verklärung“ der negierten Endlichkeit und die durch die von der Endlichkeit ausgehenden Analogie ange deutete Unendlichkeit: reine Selbstaffirmation, Überschwang der Bejahung (*superabundanti[a] affirmationis*⁴⁸⁶), in der selbst keine Bejahung mehr enthalten ist.

Mit der Absicht, keinen Zweifel über die Grundausrichtung seines negativ-theologischen Entwurfs zu lassen, erklärt Eckhart am Ende der *Quaestio*:

„Ich sage nämlich, dass Gott im Voraus über alle Dinge in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit verfügt, mehr und weiter noch; er existiert als Wurzel und Ursache aller Dinge.“⁴⁸⁷

Hiermit liegt ein Rückblick auf die gesamte Theorie des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung vor. Gott ist das Prinzip („Wurzel und Ursache“⁴⁸⁸) der Dinge, insofern er sie dadurch begründet, dass er die Möglichkeit ihrer Bestimmtheit überhaupt in der Gestalt des Begriffs denkt. Er „existiert“ auch nur insofern, als die Existenz von der Ebene des Verursachten durch eine Analogie auf die Ebene des Verursachenden transponiert werden kann. Das Voraussein der Dinge in

sprechen, denn er ist nichts vom Seienden; nicht aber als ein Nichtseiendes, sondern dadurch, dass er über allem Seienden steht und das Sein selbst ist.“

485 Ps.-Dionys. Areop.: *De div. nom.* VII, 2 (ed. SUCHLA, S. 169.8–11 = PG III, 869A): Τὸ γὰρ ἄνουν καὶ ἀναίσθητον καθ' ὑπεροχὴν, οὐ κατ' ἔλλειψιν ἐπὶ θεοῦ τακτέον ὡσπερ καὶ τὸ ἄλογον ἀνατίθεμεν τῷ ὑπὲρ λόγον καὶ τὴν ἀτέλειαν τῷ ὑπερτελεῖ καὶ προτελεῖω [...].

486 LW V, 48.5.

487 LW V, 48.6ff.: *Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium.*

488 Der Begriff *radix* erinnert an die neuplatonische ῥίζη, vgl. dazu das zu Anfang genannte Synesios-Gedicht und dort die Rückführung durch KRÄMER auf Plot. *enn.* VI, 8, 15, 35, vgl. oben n° 15.

ihm setzt aber weder das Seiende in ihm, noch macht es aus ihm selbst ein Seiendes; es ist nicht mehr als eine Hypothese, die aus der Perspektive des Bestehenden gemacht wird. Gottes „Voraushaben“ der Dinge ist rein, insofern die Seinsreinheit, die das Sein der Dinge begründet, von deren Endlichkeit nicht betroffen ist. Es besitzt Fülle, insofern das Ganze der Dinge nicht bloß der Quantität, sondern dem Prinzip nach durch Gott begründet wurde.

Als Zusammenfassung dieser Aspekte führt Eckhart die schon besprochene Exodusstelle an: „Und dies wollte er sagen, als er sagte: ‚ich bin, der ich bin‘.“⁴⁸⁹ Gott ist die absolute, im Logos vollzogene Selbstsetzung und es ist diese tautologische Identität, die die Identität aller anderen Dinge erklärt. Eckharts gesamte, in dieser Quaestio artikulierte Metaphysik läuft auf diese Grundformulierung des Urvermittlung alles Seins in der Gestalt des Begriffs hinaus. Eckharts Idealismus ist letzten Endes darin begründet, dass der Logos den Schlüssel zum Verständnis der Möglichkeit der Bestimmtheit überhaupt bildet, und dass dieser Logos kein „Anderes“, nichts Äußeres und nichts Begriffsloses zulässt.

6. Was denkt Meister Eckhart über den Logos?

Rückblick auf die *erste Pariser Quaestio*

Der vorliegende Versuch hatte zum Ziel, die in der *ersten Pariser Quaestio* dargelegte Doktrin systematisch zu rekonstruieren und dabei besonders auf die Rolle des Logos zu achten. Obgleich das das Hauptaugenmerk der *Quaestio* nicht dem Logos, sondern der Transzendenz der Geistnatur gilt, ist gerade aus der Behandlung dieser Transzendenz der absolute Charakter des Primats des Logos hervorgegangen. An der ersten Textstelle, an der Eckhart seinen Grundsatz, dass der Geist den Grund des Seins bildet, formuliert, führt er als ersten Nachweis den Johannesprolog an: „Am Anfang war das Wort“⁴⁹⁰. Der Logos bildet dementsprechend nicht nur ein Systemelement neben anderen, sondern Eckharts gesamtes System baut auf ihm auf. Die Vorrangstellung des Logos ist am Ende der *Quaestio* nochmals durch Eckharts Gleichnis hervorgehoben worden. Der Versuch, einen universellen Grund – den Grund überhaupt – zu identifizieren, läuft unausweichlich auf den Logos hinaus, und es gibt keine Möglichkeit, über diesen in Gedanken hinauszugehen. Eben darum, weil der Logos den Grund schlechthin bildet, dieser Grund geistiger Natur ist und jede mögliche Hypothese über den Grund sich in der bereits erschlossenen Sphäre

489 LW V, 48.8: *Et hoc voluit dicere, cum dixit: 'ego sum qui sum'.*

490 LW V, 40.7f.: *in principio erat verbum.*

des Denkens bewegt, muss angenommen werden, dass die Geistigkeit das fundamentalste Prinzip der Wirklichkeit überhaupt bildet.

In Eckharts *Quaestio* wurden drei argumentative Ebenen identifizieren, die im Text aufeinanderfolgend abgehandelt werden:

1) Der erste Schritt besteht, nach der Exposition der These, in einer Überordnung des Denkens über das Sein. In der Begründung dieses ersten Schritts greift Eckhart auf dominikanischen Topoi wie z.B. Dietrichs Theorie des *intellectus agens*, Alberts Metaphysik des Geistes usw. zurück und spielt diese gegen „ontotheologische“ Standpunkte aus.

2) In einem zweiten Schritt zeigt Eckhart auf, dass diese Überordnung des Geistes über das Sein nicht in einer gemeinsamen ontologischen Dimension stattfindet, sondern in einem prinzipiellen und dimensional Unterschied begründet ist. Anders als in der thomanischen Perspektive, aus der, wie gezeigt worden ist, eine Identität zwischen Sein und Geist insofern möglich ist, als im Sein alle möglichen Vollkommenheiten enthalten sind, und so auch der Geist als Funktion des Seins erscheint, findet bei Eckhart ein prinzipieller Ausschluss des Seins aus dem Geist statt. Die charakteristischen Bestimmungen, die dem Geist zugeordnet werden (z.B. das Wahre und Falsche) sind durch ihr Wesen selbst im Geist und außerhalb des Seins zu verorten.

3) In einem dritten Schritt radikalisiert Eckhart diesen prinzipiellen Unterschied so weit, dass der Geist, aufgrund der begründenden Funktion des Logos, das, was an ihm zu einem Gegenstand der Erkenntnis werden könnte, abstreift und in seiner Reinheit von jedem Sein erscheint. In diesem dritten Argumentationsschritt geht Eckhart prinzipientheoretisch vor und führt das gänzliche Nichtsein Gottes auf dessen Verhältnis zum kreatürlichen Sein zurück. Am Ende dieses Schritts greift Eckhart den Begriff der „Seinsreinheit“ erneut auf, der zur Vorbereitung schon im Kontext anderer exegetischer Schriften betrachtet worden war. Dieser Begriff drückt aus, dass Gott, als Grund, nicht dem Seinsbereich angehört, den er begründet. Dieser Grund konstituiert eine „Reinheit des Seins“ insofern er die ganze Fülle des Seins als Möglichkeit in sich hat, ohne jedoch, dass diese Möglichkeit bereits determiniert, d.h. durch eine bestimmte Verwirklichung begrenzt sei.

Besondere Beachtung wurde im letzten Argumentationsschritt dem dialogischen Gleichnis geschenkt, das Eckhart zur Veranschaulichung der göttlichen Unbestimmtheit anführt. Auf einer oberflächlichen Ebene kann dieser Dialog so gedeutet werden, dass auf die Frage hin, was der in der Dunkelheit weilende Grund der Dinge sei, dieser Grund antwortet, er sei das auf sich selbst beruhende Unbegründete, das dadurch, dass es es selbst ist, alles andere begründet. Eine Vertiefung des Dialogs hat dann jedoch gezeigt, dass in der notwendig anzu-

nehmenden Vorgeschichte der interagierenden Personen ein Hinweis auf einen weiterreichenden Sinn liegt. Der Umstand, dass Gott, erstens, schon durch ein Geräusch oder ein anderes Zeichen auf sich aufmerksam gemacht hat und dass, zweitens, die fragende Person Gott eben schon als ansprechbares Gegenüber identifiziert hat, kann so interpretiert werden, dass die ganze Konstellation der Elemente schon im Voraus erschlossen worden ist und dass die Antwort Gottes, „ich bin, der ich bin“, nur eine reaktualisierende Bejahung der gesamten Konstellation bildet. Der von Gott ausgesprochene Logos war aber schon von Anfang an zu Werk, d.h. die Begründung war schon gegeben, bevor sie durch Gott ausgesprochen wurde. Das Begriffliche wird nicht erst durch Gottes „ich bin, der ich bin“ gestiftet, sondern alles – miteingeschlossen die Frage des Unbekannten – war schon begrifflich konstituiert. Die Frage selbst war gewissermaßen schon eine Manifestierung des Gegenstands, auf den sie gerichtet war.

Der Logos offenbart sich so, in der Formulierung der Exodusstelle, als das immer schon Gewesene, als das uneinholbar Vorhergehende, das die Begründung immer schon vollzogen hat, wenn versucht wird, den Begründungsakt in den Blick zu nehmen. Er ist der Ursprung der Grundlegung der Möglichkeit, dass überhaupt etwas sei, ohne aber, dass diese Möglichkeit selbst ihrem reinen Möglichkeitscharakter nach erkannt werden könnte, da sie immer als bereits verwirklichte Möglichkeit im bereits Begründeten gedacht wird. Der Zwischenraum, der das Begründete von der reinen, noch nicht bestimmten Möglichkeit trennt, bleibt dabei unüberbrückbar.⁴⁹¹

491 Dieser Gedanke kann auch mit Gregor von Nyssas Theorie des „Intervalls“ (διάστημα) zusammengeführt werden. Gregor zufolge strebt das endliche Denken danach, das Unendliche einzuholen, um hinter die Grundlegung des Seins zurückzublicken. Dies ist aber unmöglich, weil alles Endliche eo ipso in den Grenzen eines Intervalls begriffen ist, und das Zeitlose niemals in das Begrenzte eingehen kann: Greg. Nyss. *in Eccl.* VII (PG 44, 730A-C): Καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἐξ ἑαυτοῦ γινόμενον ἐν τῷ εἶναι μένει. [...] Εἰ δὲ ἔξω ἑαυτοῦ γένοιτο, ἐκτὸς καὶ τοῦ εἶναι γενήσεται [...]. οὕτω καὶ πᾶσα ἢ κτίσις ἔξω ἑαυτῆς γενέσθαι διὰ τῆς καταληπτικῆς θεωρίας οὐ δύναται, ἀλλ' ἐν ἑαυτῇ μένει αἰεὶ, καὶ ὁ περᾶν ἴδῃ, ἑαυτὴν βλέπει, κἂν οἰηθῆτι ὑπὲρ ἑαυτὴν βλέπειν, τὸ ἐκτὸς ἑαυτῆς ἰδεῖν φύσιν οὐκ ἔχει· οἷον τὴν διαστηματικὴν ἔννοιαν ἐν τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ παρελθεῖν βιάζεται, ἀλλ' οὐ παρέρχει. παντὶ γὰρ τῷ εὕρισκομένῳ νοήματι συνθεωρεῖ πάντως τὸ συγκαταλαμβανόμενον τῇ ὑποστάσει τοῦ νοουμένου διάστημα· τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν. „Keines der Seienden kann, wenn es aus sich selbst heraus gerät, im Sein bleiben. Wenn es aus sich selbst heraus gerät, wird es auch außerhalb des Seins sein. So ist alles Geschaffene unfähig, durch eine erfassende Schau aus sich selbst herauszugehen, sondern es bleibt in sich selbst, und wenn es eine Grenze erschaut, so sieht es sich selbst; und wenn es auch vermeint, über es selbst hinaus zu schauen, so hat es die Natur doch nicht, die zum Herausschauen nötig ist. Es tut sich Gewalt an, um die begrenzende Denkweise in der Schau des Seienden zu überschreiten, aber es überschreitet sie nicht.“

Letzten Endes läuft diese idealistische Sicht der Wirklichkeit auf eine negative Theologie hinaus, in der ersichtlich wird, dass der Begründungsakt in einer immer schon vergangenen Zeit liegt, so dass die Unbestimmtheit, die ihm vorhergegangen ist, und damit die ursprüngliche Gestalt des Begriffs nie nachvollzogen werden können. Der göttliche Geist kann nur auf analoge Weise durch eine vom Begründeten ausgehende Überlegung, einen, wie Platon ihn nennt, „verfälschten Schluss“⁴⁹², zum Gegenstand des Denkens werden. Die Wahrheit über diesen Geist bleibt aber stets in einem unergründlichen Jenseits eingeschlossen.

Mit der Orientierung zur negativen Theologie hin schließt die Quaestio ab. Das letzte Wort behält, wie bereits festgestellt worden ist, der Logos selbst: „Ich bin, der ich bin“. Es ist anzumerken, dass Eckhart die Frage, ob in Gott Sein und Denken dasselbe seien, nicht beantwortet, bzw. am Ende der Quaestio, trotz der Bejahung am Anfang („es ist zu zeigen, dass sie der Vernunft, und möglicherweise der Vernunft und auch der Sache nach dasselbe sind“⁴⁹³), auf diese Bejahung nicht mehr zurückkommt: Es wird zwar im *corpus articuli* dafür argumentiert, dass von den beiden Begriffen prinzipiell verschiedene Bereiche abgedeckt werden, die niemals koinzidieren können, jedoch tritt nicht explizit zutage, ob die Eingangsformulierung der Quaestio dem betrachteten Sachverhalt gerecht wird, oder nicht. Eckharts Berufung auf Exodus 3,14 am Textende kann möglicherweise als Ersatz für die ausbleibende Antwort gedeutet werden: Gottes Selbstaffirmation durch den Logos *ist* der Grund des Seins, der als solcher in das begründete Sein hineinscheint. Die Koinzidenz von Denken und Sein vollzieht sich insofern, als im Sein das Denken als Grund offenbar wird, und sich so beide erscheinungsmäßig überschneiden. In diesem Sinn kann der Ausspruch „ich bin, der ich bin“ als simultane Manifestierung des Grundes des Denkens und des Seins gedeutet werden. Indem Eckhart seine Quaestio auf dieses Weise abschließt, überwindet er die Bedingungen, die von der Frage – die gewissermaßen im Rahmen der einer ontotheologischen Konzeption, in der Gott und das Sein letzten Endes zusammenfallen – selbst gestellt wurden.

Welche der festgestellten Eigenschaften des Logos erlauben einen Anschluss an die Exegese des Johannesprologs? Und wie ist das Verhältnis zwischen Gott und Logos zu denken, den beiden Akteuren des Prologs? Als Hinführung zu der Antwort auf diese Fragen sei nochmals an zwei bereits zitierte Stellen aus Eckharts exegetischen Werken erinnert. Im Genesiskommentar behauptet Eckhart,

Denn mit allem, was es bedenkt, sieht es auch gleichzeitig das Intervall, das die Substanz des gedachten Gegenstandes eingrenzt; das Intervall ist nichts anderes als die Schöpfung selbst.“

492 Plat. *Ti.* 52b2f.: λογισμῶ τιμι νόθω.

493 LW V, 37.4: *Dicendum quod sunt idem re, et forsan re et ratione.*

dass „der Anfang, in welchem Gott den Himmel und die Erde geschaffen hat, der ideelle Grund ist. Und deswegen wird auch bei Joh. 1 gesagt: ‚am Anfang war der Begriff‘ [...].“⁴⁹⁴ An anderer Stelle im selben Kommentar heißt es: „Daher kommt es auch, dass die Heiligen gemeinhin die Lehre vertreten, dass Gott den Himmel und die Erde am Anfang geschaffen habe, d.h. im Sohn, der das Ebenbild und der ideelle Grund aller Dinge ist.“⁴⁹⁵ Es erhellt aus diesen Stellen, dass der Logos der Grund des Seins ist. Aber was hat es dann mit dem Geist selbst auf sich? Ist Gott selbst lediglich etwas Zweitrangiges, das vor dem Ausdruck des Logos keine Wirklichkeit hat? Hat zuerst der Logos bestanden, und dann erst Gott? Vertritt Eckhart einen „atheistischen“ Logozentrismus?

Um diesen Zweifel beseitigen zu können, muss zuerst bedacht werden, dass jede Zeit, die „vor“ dem Logos angesetzt wird, keine Zeit im eigentlichen Sinn bildet, da jede Spekulation über das, was vor dem Logos bestanden hat, nur auf übertragene Weise möglich ist. Demnach ist die Suche nach einem Ordnungsverhältnis zwischen der Geistnatur und dem Logos prinzipiell gegenstandslos. Die Begriffe des Früheren und Späteren ergeben im Kontext dieses Verhältnisses keinen Sinn. Dieser theoretische Umstand gilt nicht nur auf spezielle Weise für Eckhart, sondern findet sich als Gedanke schon in der Antike wieder. So hat bereits der Gregor von Nyssa in seinem Traktat *Gegen Eunomius* Gründe dafür genannt, dass jedes Zeitverhältnis aus der Trinitätslehre auszuschließen sei:

„Wie wird es möglich sein zu meinen, dass das, was auf die niedrigen Dinge zutrifft, auch auf die ungeschaffene und ewige Substanz zutrefte? Wodurch nämlich der Vater als anfangslos und ungeboren gedacht wird, dadurch selbst wird unmittelbar und ohne Intervall auch der Sohn so gedacht. Durch ihn und mit ihm, bevor irgendein hohler und grundloser Gedanke dazwischentreten kann, wird sogleich auch der Heilige Geist miterfasst, nicht als seiner Existenz nach später kommend als der Sohn, so dass irgendwann der Eingeborene ohne den Geist gedacht werden könnte, sondern, unter allen Dingen, aus Gott selbst heraus; so hat er den Grund seines Seins daraus, woraus auch der Eingeborene als Licht erscheint, das durch das wahrhafte Licht aufleuchtete. Auch er ist durch kein Intervall oder substanziellen Unterschied vom Vater und vom Eingeborenen abgeschnitten. Ein Intervall kann es in Bezug auf die ewige Natur nicht geben, und auch keinen substanziellen Unterschied, da ein solcher Unterschied zwischen einem Ungeschaffenen und einem anderen Ungeschaffenen nicht gedacht werden

494 *In Gen.* I n 3; LW I/2, 61.13f.: *quod principium, in quo creavit deus caelum et terram, est ratio idealis. Et hoc est quod Ioh. 1 dicitur ‚in principio erat verbum‘.*

495 *In Gen.* I n. 5; LW I/2, 63.15f.: *Hinc est quod sancti communiter exponunt deum creasse caelum et terram in principio, id est in filio, qui est imago et ratio idealis omnium.*

kann. Der Heilige Geist aber ist ungeschaffen, wie im Vorhergehenden gezeigt wurde.⁴⁹⁶

Gregor von Nyssa schließt jeden „substanziellen Unterschied“ aus Gott aus. Dieser Ausschluss ergibt sich daraus, dass, im Hinblick auf das „vor aller Zeit“ (προαιώνιον) Bestehende, d.h. die ewig-zeitlose Substanz, kein Unterschied gedacht werden kann. Das Prinzip der Unterscheidung ist kreatürlich, da es lediglich die Beziehung der Geschöpfe zueinander bestimmt. Der Unterscheidung liegt die Sukzessivität zugrunde, da es erst die Sukzession ist, die es ermöglicht, ein Ding oder eine Bestimmung mit einem anderen Ding oder einer anderen Bestimmung in Verbindung zu bringen. Es muss erst dieses oder jenes betrachtet und sodann zu einem Anderen übergegangen werden. Ein Unterschied außerhalb der Sukzession von Momenten kann, wie Gregor sagt, nicht gedacht werden. Es ergibt sich aus dieser Überlegung, dass die Substanz Gottes mit der Substanz der drei Personen identisch ist und somit auch mit der Substanz des Logos. Die Abwesenheit der Struktur des Früheren und Späteren und die substanzielle Identität, die mit der Ununterscheidbarkeit der „ungeschaffenen“ Dinge einhergeht, macht es möglich, die Aussage, dass der Logos das Sein begründet, ohne Widerspruch mit der Aussage zu vertauschen, dass die göttliche Person des Vaters das Sein begründet.

Gregors Gedanke kann auch für die eckhartsche Erklärung des Primats des Logos beansprucht werden. Obgleich der Logos als Begriff die Möglichkeit zur Hand gibt, dass überhaupt etwas gedacht werde und existiere, bedeutet dieser ordnungsmäßige Vorrang doch keine Exklusivität. So, wie der Logos als Grund fungiert, fungiert auch Gott selbst als Grund.

Ein möglicher Einwand gegen diese Konstellation lautet, dass das Denken, um den Begriff denken zu können, diesem vorhergehen müsste. Dieser Einwand hat aber insofern auch keine Gültigkeit, als das Denken von sich aus ein Be-

496 Greg. Nyss. *c. Eun. I* (PG XLV, 868D–869B): Πῶς ἔσται δυνατόν, ὅπερ ἐπὶ τῶν κάτω, τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς ἀκτίστου καὶ προαιωνίου νομίζειν οὐσίας εἶναι; Ἐν ἧ πατὴρ μὲν ἀναρχος καὶ ἀγέννητος, καὶ αἰεὶ πατὴρ νοεῖται, ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιαστάτως, ὁ μονογενὴς υἱὸς συνεπινοεῖται. Δι’ αὐτοῦ δὲ καὶ μετ’ αὐτοῦ, πρὶν τι κενὸν καὶ ἀνυπόστατον διὰ μέσου παρεμπεσεῖν νόημα, εὐθὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται, οὐχ ὑστερίζον κατὰ τὴν ὑπαρξιν μετὰ τὸν υἱόν, ὡς τέ ποτε τὸν μονογενῆ δίχα τοῦ πνεύματος νοηθῆναι, ἀλλ’ ἐκ μὲν τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων, καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενές ἐστι φῶς, διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλάμψαν, οὔτε διαστήματι οὔτε φύσεως ἑτερότητι τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ μονογενοῦς ἀποτεμνόμενον. διάστημα μὲν γὰρ ἐπὶ τῆς προαιωνίου φύσεως οὐκ ἔστιν, ἡ δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν διαφορὰ οὐδεμία. οὐδὲ γὰρ ἔστι δυνατόν ἀκτίστου πρὸς ἄκτιστον διαφορὰν ἐννοῆσαι, ἄκτιστον δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθὼς ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἀποδέδεικται λόγοις.

griffsvermögen ist, d.h. es ist von sich aus auf den Begriff als auf seinen Sinn ausgerichtet. Der Begriff ist so „alt“ wie das Denken, und es gibt keine Möglichkeit, anhand der Begriffe des Früheren und Späteren auf zwischen Denken und Gedanken zu unterscheiden. Das Denken ist Denken des Begriffs und der Begriff ist Begriff des Denkens: Es gibt in diesem zeitlosen Verhältnis kein Früher- oder Spätersein, sondern nur die ursprüngliche Zugehörigkeit beider Elemente.

Diese Idee der ewigen Zusammengehörigkeit der Person des Vaters und der Person des Sohnes als des Geistes und des Logos, findet sich ebenfalls bei Gregor von Nyssa wieder. Gregor greift, um aufzuzeigen, dass Vater und Sohn in ihrer Grundlosigkeit identisch sind, ebenfalls auf den Begriff des Intervalls (διάστημα) zurück, der einen Grundpfeiler seiner Metaphysik bildet:

„So ist denn auch die weiter oben angeführte Behauptung wahr, dass durch die Ungeborenheit des Vaters die Ewigkeit des Eingeborenen als geborenen mitgedacht wird. Die Ansicht, dass zwischen beiden ein Intervall bestehe, durch das die Geburt des Sohnes vom Leben des Vaters abgeschnitten wird, führt dazu, dass auch der Anfang des Lebens des Gottes aller Dinge begrenzt wird, was absurd wäre. Das Geschaffene hält, insofern es seiner Natur nach etwas Anderes als der Schöpfer ist, nichts davon ab, von einem ihm eigenen Anfang her zu denken, so lange sie, wie gesagt worden ist, in keiner Hinsicht zu einer Koinzidenz mit der reinen und ewigen Natur gebracht wird.“⁴⁹⁷

Gregor unterstreicht ebenfalls die Unüberbrückbarkeit zwischen dem Prinzip und dem Prinzipiat: Zu behaupten, dass der Logos von Gott, oder Gott durch den Logos begründet worden sei, führt zu einer Rückprojizierung von Strukturen, die der Schöpfung innerwohnen, auf eine Wesensebene, die diese Strukturen zwar bedingt, von ihnen aber eben deswegen ganz frei ist.

Diese mit Gregor von Nyssa nachvollzogenen Argumente lassen ersehen, warum für Meister Eckhart nicht von einem rein philosophischen Logozentrismus die Rede sein kann. Logos und Gott gehören derselben Ebene der Intervall-Transzendenz an, auf welcher Unterschiedenheit im Sinne von endlicher Bestimmtheit nicht gedacht werden kann. Für die Deutung der *ersten Pariser Quaestio* auf der Grundlage der anhand des Gleichnisses des nächtlichen Besuchers erarbeiteten Logos-Priorität ergibt sich so mit aller Klarheit, dass Logos

497 Greg. Nyss. c. *Eun. I* (PG XLV 369C): οὐκοῦν ἀληθὴς ὁ προαποδεδομένος λόγος, ὅτι τῇ μὲν ἀγεννησίᾳ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ μονογενοῦς ἀϊδιότης γεννητῶς συνεπινοεῖται· εἰ δέ τι διάστημα μεταξύ νομισθεῖη, ᾧ ἡ γέννησις τοῦ υἱοῦ τῆς τοῦ πατρὸς ζωῆς διατέμενεται, τούτῳ καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ ὀρισθῆσεται, ὅπερ ἄτοπον. τὴν δὲ κτίσιν κωλύει οὐδέν, ἄλλο τι οὔσαν κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν παρὰ τὸν κτίσαντα, ἀπὸ τίνος ἰδιαζούσης νοηθῆναι ἀρχῆς, καθὼς ἔφαμεν, κατ' οὐδὲν τῇ ἀκηράτῳ καὶ προαιωνίῳ φύσει συμβαίνουσαν.

und Geist nicht nur zusammen zu denken sind, sondern dass beide von ihrem Prinzip her nicht einmal anders als zusammen gedacht werden können.

Zuletzt kann noch die Frage gestellt werden, welcher Überbegriff sich für Eckharts Logos-Theorie eignet, bzw. ob es überhaupt einen Begriff gibt, in dem die verschiedenen Momente der ersten Pariser Quaestio – Geist als Prinzip des Seins, Logos als Selbstreflexion des Geistes, unergründliches Primat des Logos – zusammen gedacht werden können. – Karl Rahners Charakterisierung des Logos als „absolut unmittelbare Selbstmitteilung Gottes“⁴⁹⁸ scheint einem solchen Begriff am nächsten zu kommen. Diese Kennzeichnung lässt nämlich erkennen, dass das Mitteilende und das Mitgeteilte, Gott und Logos, Geist und Begriff, dasselbe sind und dass dieses ursprüngliche und begründende Zusammensein nur durch die Annahme erklärt werden kann, der Logos habe sich selbst mitgeteilt, ohne, dass der Grund seiner Mitteilung in etwas Anderem gesucht werden könnte. Auch scheint der Ausdruck sich besonders dann für Eckharts Metaphysik zu eigenen, wenn man bedenkt, dass Eckhart vom *verbum* sagt, es sei in Gott *dicens vel dictum*, „sprechend oder gesprochenes“⁴⁹⁹, d.h., wenn man dem „oder“ (*vel*) hier eine besondere Bedeutung gibt, es sei „sprechend“, insofern es selbst spricht, aber in seinem Sprechen auch nicht unabhängig von Gott, da es zugleich eben auch „gesprochen“ ist. In dieser Zweideutigkeit, die allein durch das unscheinbare Wort „oder“ bemerkbar wird, spiegelt sich der gesamte Sinn der Quaestio: In der ursprünglichen Setzung des begrifflichen Grundes, die sich in einem undenkbaren „Vorher“ (Barth) vollzogen hat, fallen der „sprechende“ Geist und der „gesprochene“ Begriff zusammen. Die absolute Begründung erfolgt gleichzeitig im Geist und durch den Geist: Es ist eine „Selbstmitteilung“.

498 RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 26, Freiburg i. B.: Karl-Rahner-Stiftung, 1984, S. 91.

499 LW V, 40.9f.: *Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum.*

Vierter Teil

Die Kenologie des Johannesprologs

θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον

Niemand kann einen anderen Grund setzen als den vorliegenden.

1 Ko 3,11

1. Neubetrachtung des Problems. Kann es einen Anfang geben?

Mit der Rekonstruktion von Nāgārjunas, Vasubandhus und Meister Eckharts Systemen ist nun ein Standpunkt erreicht, der die Zusammenfügung und den Abschluss aller bisherigen Systemschritte – der Leere, die zum Geist geführt hat; des Geistes, der zur Frage nach dem Anfang geführt hat; der Anfang, der sich als Logos erwiesen hat – erlaubt.

Als Grundmerkmal des Seienden wurde im ersten Teil der Untersuchung die Leere identifiziert. Sie ist das metaphysische Prinzip, das die endliche Welt in fundamentalster Hinsicht bestimmt, nämlich in der Hinsicht ihres einfachen unvermittelten Seins. Alles, was irgendwie ist, ist grundsätzlich leer. In einem zweiten Schritt wurde die Frage gestellt, wie das gleichzeitige Bestehen endlicher Bestimmungen (weltlicher Wirklichkeit) und der gleichzeitigen Unmöglichkeit dieser Bestimmungen (höchster Wahrheit, der Leere) erklärt werden kann. Mit Vasubandhu wurde der Geist als Möglichkeit dieses Bestehens identifiziert, da im Geist das Sein der Vorstellungen mit dem Nichtsein des Vorstellungsinhalts koinzidieren. Die Tatsache, dass alles des Selbstseins ermangelt (*niḥsvabhāvata*) ist identisch mit dem Absoluten (*paramārtha*), das das einfache Sosein (*tathatā*) des Geistes ist. In einem dritten Schritt wurde gefragt, ob für die Tatsache, dass es doch eben nicht nur dieses Sosein, sondern auch die Erscheinung von endlichen Dingen gibt, eine Erklärung gegeben werden kann. Als solche Erklärung wurde der Logos als Möglichkeit von endlicher Bestimmtheit aufgefunden. Mit Eckhart wurde dann nachvollzogen, auf welche Weise der Logos zum Geist gehört, warum er des Seins vollkommen enthoben ist und wie er als absolutes Prius gedacht werden kann. Dieses absolute Prius hat die vorliegenden Versuche abgeschlossen, da mit ihm die Erklärung dafür gegeben ist, wie die Abstammung des Seienden aus der Leere erfolgt.

In diesem letzten Teil der Untersuchung soll dieses Systemganze zurück auf den Johannesprolog bezogen werden. Die Leitfrage soll dabei lauten: Wie ist Joh 1,1-2 vor dem Hintergrund der Kernideen der Leere und des Geistes zu lesen?

Die erste Teilfrage, die sich sowohl im Anschluss an das nun durchlaufene Systemganze wie auch angesichts des Textes selbst stellt, betrifft die Bedeutung der ersten Worte: „am Anfang“ (ἐν ἀρχῇ). Eine lexikalische Annäherung an diese Worte deckt bereits ein Problem auf, das das gesamte System fraglich erscheinen lässt.¹ Zu Anfang der Darstellung von Nāgārjunas Doktrin der Leere wurde, anhand des elften Kapitels der *Grundverse*, erörtert, warum es die zeitlichen Extreme des Früheren und Späteren nicht geben kann, bzw. warum sie

1 Nach der Bedeutung „Anfang, Ursprung“, FRISK, Hj.: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1960, S. 158.

sich jeder möglichen Erkenntnis entziehen. In diesem Kontext wurde u.a. der Vers aufgegriffen: „Im Kreislauf des Daseins gibt es kein Späteres und kein Früheres. So gibt es hier weder Anfang noch Letztes.“² Die Aussage dieses Verses, die zeitliche Struktur des Früheren und Späteren sei in sich inkonsistent und ihr könne aus diesem Grund keine Wirklichkeit entsprechen, beruht auf der Grundansicht der Śūnyavāda-Schule, dass jedes Strukturmoment, das zu seiner Bestimmung eines mit ihm wesentlich zusammenhängenden Moments bedarf, sich nicht selbst im Sein halten kann. Im konkreten Fall des Anfangs beruht die Unmöglichkeit des Seins auf dem Umstand, dass ein Anfang nur als solcher existieren kann, wenn etwas auf ihn folgt, dessen Anfang er ist. Da nun aber das Folgende noch nicht im Sein ist, wenn der Anfang ins Sein getreten ist, so kann der Anfang für sich genommen auch nicht bestehen. Nähme man demgegenüber einen Anfang an, der durch sich selbst Anfang und auf nichts Folgendes bezogen ist, dann wäre damit kein eigentlicher Anfang gesetzt, da dieser Anfang auf endlose Weise bestände und keine Anfangsfunktion ausübte. Auf dieser Grundlage verwirft Nāgārjuna jede Form von Begründung, die von einem Anfang ausgeht, bzw. zwischen den auf dem Anfang aufbauenden zeitlichen Momenten aufbaut.

Es scheint nun, mit dem anhand von Meister Eckharts *erster Pariser Quaestio* erreichten Standpunkt, ein Widerspruch gegen diesen Ausgangspunkt vorzuliegen: Von der These ausgehend, dass es keinen Anfang geben kann, hat sich nun die gegenteilige These als wahr erwiesen, sprich, dass es gerade unter der Bedingung der Leere einen Anfang geben muss, damit der Gegenstand der Leere – nämlich die endliche Welt – überhaupt seiner Möglichkeit nach gedacht werden kann. Ohne Anfang stünde nicht einmal die Möglichkeit offen, zu denken, dass alles leer ist und dass es keinen Anfang geben kann. Wie ist dieser Übergang von einem Standpunkt zu dessen Gegenteil zu erklären? Wie erklärt es sich insbesondere, dass das zu Anfang Unmögliche sich als Grund der Möglichkeit überhaupt gezeigt hat?

Die Auflösung des Problems liegt im Unterschied, der zwischen den Möglichkeitsbedingungen besteht, die Nāgārjuna für den Anfang identifiziert, und der Konstitution, die Meister Eckhart im Logos als dem absoluten Anfang sieht. Bei Nāgārjuna scheitert der Anfang daran, dass der Inhalt seines Begriffs, sein Sein-Sollen, ein Seiendes (*bhāva*) ist. Laut Eckhart wird aber gerade diese Bedingung durch den Johannesprolog umgangen, in dem „der Evangelist nicht sagte: Im Anfang war das Seiende und Gott war das Seiende“³, sondern in dem sich der Logos als der Begriff des Geistes, der „ein Nichts des Seienden ist“⁴,

2 MMK, 11,1: *saṃsāro 'navarāgro hi nāsyādir nāpi paścimam.*

3 LW V, 8f.: *Non autem dixit evangelista: ‚in principio erat ens et deus erat ens.‘*

4 MOJSISCH: *Meister Eckhart*, S. 40.

selbst setzt. Diese Setzung vollzieht sich damit in einem Jenseits des Seins, das sich strukturell parallel zur Leere verhält, da es keinerlei Bestimmung aufweist. Als Mittelglied zwischen beiden fungiert Vasubandhus Idee des Absoluten, das zugleich von jedem Bestimmtheitsbezug frei ist, das aber zugleich geistig verfasst ist, wenngleich diese Geistnatur unaussprechlich bleibt.

Die Besonderheit von Eckarts Auffassung des Logos liegt, aus einer systemimmanenten Perspektive, darin, dass er die bei Nāgārjuna vorgefundene Unumgänglichkeit der Leere strukturell invertiert und, ohne sie ihrer Dynamik zu berauben (da auch bei Eckhart alle Kreaturen ein „reines Nichts“⁴⁵ sind), in eine Notwendigkeit, für die nichtigen Dinge in der endlichen Welt einen bereits erfolgten Begründungsvollzug anzunehmen. Oder, anders gesagt: Während von den endlichen Dingen nur Leere ausgesagt werden kann, d.h. während es diese Dinge schlechterdings nicht geben kann, kann vom Logos eben gerade dies nicht angenommen werden, dass es ihn nicht gebe. Es ist nicht möglich, einen Gedanken zu fassen und dabei gleichzeitig die Möglichkeit des Denkens zu verwerfen. Eckharts Auffassung widerspricht derjenigen Nāgārjunas nicht, sondern er geht, wie Vasubandhu, über die Ebene der Dinge selbst hinaus und fragt nach der Konstitutionsbedingungen, die über dieser Ebene liegen. Dazu gehört nicht nur der Geist, sondern auch, aus außerbuddhistischer Perspektive, der Akt, durch den der Geist die Möglichkeit der Bestimmtheit in der Gestalt einer selbst unbestimmten Urbestimmung gesetzt – der Logos.

Jedoch ist mit dieser Ableitung – so, wie sie bisher rekonstruiert worden ist – lediglich eine Retrospektive auf den Logos erreicht, insofern der Blick auf die Unaufhebbarkeit des Logos zwar frei ist, der Logos selbst in seinem Grund aber noch nicht ausgedrückt ist. So gering dieses Problem auch erscheinen mag, hängt tatsächlich die Konsistenz des gesamten nun erschlossenen Systems davon ab, ob der Logos anders artikuliert werden kann als durch die retrospektive Methode, die nicht weiter reichen kann als zu dem Punkt, an dem der Vollzug des Logos schon in der Vergangenheit liegt. Insofern das Vergangene bereits unwirklich geworden ist, könnte dem ganzen System so vorgeworfen werden, auf einer unerreichbaren, bloß hypothetischen Instanz zu beruhen.

Die Frage stellt sich demnach: Wie kann der Logos so artikuliert werden, dass die Artikulierung seiner Form, die mit als „Selbstmitteilung“ bezeichnet wurde, gerecht wird? Ein erster Hinweis auf die Antwort soll nun durch eine Interpretation des Ausdrucks $\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\tilde{\iota}$ gewonnen werden.

5 Proc. coll. n° 106, LW V, 343.25f.: *omnes creaturae sunt unum purum nihil.*

2. Die ἀρχή im Johannesprolog. Prinzip, Substanz und Ursache

Das Johannesevangelium beginnt mit den Worten: „Am Anfang war der Begriff, und der Begriff war bei Gott, und der Begriff war Gott.“⁶ Hinsichtlich der Eingangsformulierung: „Am Anfang war der Begriff“ ist bereits festgestellt worden, dass Form und Inhalt hier insofern koinzidieren, als die gesamte Formulierung begrifflich verfasst ist, d.h. als der Logos nicht nur das prädiszierte Subjekt bildet, sondern die Form der Aussage (als Logos) überhaupt bestimmt. Diese Koinzidenz von Ausdruck und Ausgedrücktem wurde Homologie bzw. Tautologie genannt.

Auf einer tieferen Ebene schließt dies mit ein, dass auch der Ausdruck „am Anfang“ schon am Logos teilhat, insofern er dessen Bestimmung an sich hat: Er ist selbst schon in seiner Anfangsstellung „logisch“ verfasst. Der Anfang erscheint somit als von sich aus auf den noch nicht-manifestierten, erst am Ende des Satzgliedes ausgesprochenen Logos ausgerichtet, und dieser wiederum als Urwesenheit, die vor ihrer Offenbarung schon auf implizite Weise gegenwärtig ist. Der Anfang selbst ist, als Vorgriff dessen, als was er sich zeigen wird, bereits durch dieses – den Logos – bestimmt.

Mit dieser lexikalischen Analyse auf der Grundlage der Bedeutung „Anfang“ ist die philosophische Frage nach der Bedeutung der ἀρχή im Johannesprolog jedoch noch längst nicht erschöpft. Denn 1. tritt neben die erste Grundbedeutung „Anfang“ die zweite Grundbedeutung „Herrschaft“⁷; und 2. muss von diesen beiden Bedeutungen wiederum die philosophische Gebrauchsweise als „Prinzip“ unterschieden werden. Besonders in der 2. Gebrauchsweise, als philosophischer terminus technicus, weist ἀρχή eine Vielzahl von Konnotationen auf, die in der Geschichte der Philosophie mit verschiedenen Betonungen zum Ausdruck gekommen sind.⁸ Gemäß dem Vorsatz der Untersuchung, keine

6 Joh 1,1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

7 FRISK: *Wörterbuch*, S. 158.

8 LUMPE hat die Begriffsgeschichte dargestellt: LUMPE, A.: „Der Terminus „Prinzip“ (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955), S. 104–116. Zu Aristoteles vgl. MOREL, G.: „De la notion de principe chez Aristote“, in: *Archives de Philosophie* 23 (1960), 3, S. 487–511 u. 24 (1961), 3/4, S. 497–516. Vgl. weiterhin: ATHERTON, J. P.: „The Neoplatonic ‚One‘ and the trinitarian ‚APXH‘“, in: HARRIS, R. B. (Hrsg.): *The Significance of Neoplatonism*, New York: State University of New York Press, 1976, S. 173–186; ROUX, S.: *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris: Vrin, 2004. Eine Analyse vor alttestamentlichem Hintergrund liefert: BURNEY, C. F.: „Christ as the APXH of creation“, in: *The Journal of Theological Studies* 27 (1926), 106, S. 160–177; die Bedeutungen im NT hat untersucht: CHIORRINI, E.: „Per una classificazione dei significati di ἀρχή nel NT“, in: *Liber annuus* 70 (2020), S. 207–247 (vgl. insb.

geschichtliche Interpretation des Johannesprologs vorzunehmen, ist hier nicht der Ort, die Konnotationen der ἀρχή anhand einer literarischen Quellenarbeit zu erörtern. Es soll vielmehr versucht werden, anhand einiger Beobachtungen einen Rahmen zu schaffen, in dem der Prolog sinngemäß, der Text- und Interpretationsgeschichte entsprechend sowie begriffshistorisch konsistent gelesen werden kann.

Zuerst ist im Hinblick auf 2. die philosophische Bedeutung festzustellen, dass eine gewisse Überschneidung der ἀρχή mit den Begriffsfeldern der Substanz und der Ursache besteht. Diese Überschneidung tritt bei Anaximander – bei dem sich, laut Lumpe⁹, die früheste philosophische Erklärung der ἀρχή findet – und bei Aristoteles besonders klar hervor. Simplicius schreibt diesbezüglich in seinem Kommentar zu Aristoteles' *Physik*: „Anaximander, der die Substanz als erster als ‚Prinzip‘ (ἀρχή) bezeichnet hat, behauptete, dass die Gegensätze in jener wie in einem unbegrenzten Körper beheimatet seien und dass sie dort auseinandertreten.“¹⁰ Die Substanz ist Prinzip, insofern sie die Seinsgrundlage bildet, von der das weitere Seiende ausgeht. Diese enge Beziehung zwischen ἀρχή und Substanz spiegelt sich Aristoteles' bekannter Aussage in der *Metaphysik* wider, dass die Substanz eine ἀρχή und Ursache sei¹¹, d.h. bei ihm scheint die ἀρχή etwas Allgemeines zu bezeichnen, unter das die Substanz als Beispiel fällt. Derselbe Ternär von Prinzip, Ursache und Substanz findet sich auch im *De anima*: „In allen Dingen ist die Substanz die Ursache des Seins. Den Lebenden ist das Leben das Sein, und die Ursache und das Prinzip davon ist die Seele.“¹² In dieser Behauptung erscheinen die Termini Substanz, Ursache und Prinzip äquivalent. Sie bilden die Grundlage des Wesensaktes eines bestimmten Seienden und stimmen in ihrer fundamentalen Funktion überein. Ein weiteres Beispiel für diese semantische Einheit findet sich in Aristoteles' Bericht über die Vorsokratiker:

S. 214f. mit einer Zusammenfassung von Aristoteles' Definitionen und dem Übergang zum Gebrauch im NT). Zu Augustin vgl. REESE, E.: „Augustine's use of Principium in De trinitate 1-7“, in: *Vigiliae Christianae* 74 (2020), 4, S. 374–393.

- 9 LUMPE, A.: „Der Terminus „Prinzip“, S. 105: „Als Urheber des philosophischen Terminus Der Terminus ἀρχή gilt [...] Anaximander.“
- 10 Simp. in ph. 1, 4 (ed. DIELS, H.: *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, Berlin: G. Reimer, 1882, S. 150.22-24): ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, ἀπείρω ὄντι σώματι, ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος, πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον.
- 11 Aristot. *met.* 1041a9f.: ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἐστίν, „die Substanz ist ein Prinzip und eine Ursache“
- 12 Aristot. *de an.* 415b12ff.: τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἢ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἢ ψυχῆ.

2. Die ἀρχή im Johannesprolog

„Von den ersten Philosophen dachten die meisten, dass die Prinzipien aller Dinge in der Materie liegen. Das, aus dem alle Dinge stammen, aus dem sie, als aus dem Ersten, entstanden sind und in das sie letztlich wieder untergehen, das, dessen Substanz subsistiert und das sich nur im Hinblick auf seine Zustände verändert, das nannten sie das Element und das Prinzip alles Seienden.“¹³

Obwohl hier von materiellen Prinzipien die Rede ist, besteht auch eine Einheit zwischen einer subsistierenden Grundlage, einer Verursachung (ἐξ οὗ γίγνεται, „aus dem sie entstanden sind“) einer für das Seiende prinzipiierenden Funktion, d.h. eine Einheit von Substanz, Verursachung und Prinzip.

Diese Begriffszusammenhänge spiegeln sich auch, zweitens, im locus classicus für die Definition der ἀρχή in aller Klarheit wider, nämlich am Anfang von Buch Δ der *Metaphysik*. Im Anschluss an die Abhandlung der sieben Definitionen bzw. Arten von Prinzipien (das Woher einer Bewegung, der optimale Anfangspunkt einer Entwicklung, die Bedingung oder Grundlage, der Ursprung einer Entstehung oder Bewegung, der Entschluss, die Künste, die Prinzipien der Wissenserlangung¹⁴), erhebt Aristoteles ebenfalls alle Ursachen zum Rang von Prinzipien. Dies stimmt mit der oben genannten Feststellung überein, dass die Prinzipien das Allgemeinere sind, unter das die Ursachen als Spezifikationen fallen. In Buch Δ bleiben Substanz und Prinzip zwar voneinander getrennt, jedoch zeigt die erwähnte Stelle aus *De anima*, dass Substanzen ebenfalls eine prinzipiierende Funktion (so, wie die Seele das Prinzip des Lebewesens bildet) besitzen.

Drittens ist dann festzustellen, dass bei Platon und in der platonischen Tradition, in der die Tendenz zur Begriffsanalyse aristotelischer Art weniger stark ist, in der die Prinzipien auf prinzipientheoretischer Ebene (das Eine, die unbestimmte Zweiheit) aber eine zentrale Stellung einnehmen,¹⁵ ebenfalls eine Konvergenz mehrerer Bedeutungskomponenten zu finden ist. An einer bekannten *Phaidros*-Stelle erscheint das Prinzip einerseits im Zusammenhang mit der Initiierung der Bewegung, was bei Aristoteles dem Prinzip als Bewegungsursprung entspricht, andererseits aber auch mit dem Gepräge einer Substanz und der ihr anhängen Charakteristik der Unvergänglichkeit:

13 Aristot. *met.* 983b6–11: τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθίρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.

14 Aristot. *met.* 1012b34–1013a23.

15 Vgl. HALFWASSEN, J.: „Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre“, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), 1, S. 1–21.

2. Die ἀρχή im Johannesprolog

„Einzig das sich selbst Bewegende hört nie auf, sich zu bewegen, da es nie von sich selbst ablässt; es ist den andern, die es bewegt, Quelle und Prinzip ihrer Bewegung. Das Prinzip aber ist unentstanden. Alles, was entstanden ist, ist notwendigerweise aus einem Prinzip entstanden, dieses selbst aber kann aus nichts Weiterem entstanden sein. Entstände das Prinzip aus irgendetwas, wäre es kein Prinzip. Da es unentstanden ist, ist es notwendigerweise auch unvergänglich. Verginge es, könnte es aus nichts entstehen, und aus ihm könnte auch nichts mehr entstehen, da alles aus einem Prinzip entstehen muss. So ist das Prinzip der Bewegung das sich selbst Bewegende.“¹⁶

Hier zeigt sich besonders deutlich, dass das Prinzip eben nicht nur als Zeitpunkt, Ort oder Abstraktum zu verstehen ist, sondern als Grund und Akt, dem eine ontologische Konstitutionsfunktion zukommt. Dieses Verständnis des Prinzips spiegelt sich auch in der spätantiken platonischen Tradition wieder, die sich zwar nach Johannes entfaltet, auf die Eckhart aber in seiner Erklärung des Prologs zurückgreift, wie z.B. das durch den *Liber de causis* vermittelte zwölfte Kapitel von Proklos' *Elementatio theologica*: „Das Prinzip und die erste Ursache aller Dinge ist das Gute.“¹⁷ Obgleich der Kontext hier ein anderer ist, setzt Proklos – genau wie Aristoteles – die Ursache (αἰτία) dem Prinzip gleich.

Diese drei Beobachtungen erschöpfen selbstverständlich nicht die Komplexität des Begriffs. Sie geben aber Aufschluss über die Möglichkeiten der philosophischen Entfaltung, die die Grundbedeutungen bieten, und damit auch über die Annahmen, die hinsichtlich des Johannesprologs auf berechnete Weise gemacht werden können. Folgende interpretatorische Annahmen lassen sich formulieren:

- Es handelt sich bei der ἀρχή, wie Aristoteles es auf der Grundlage der vorsokratischen Naturphilosophie ausdrückt, um ein „aus dem“ (ἐξ οὗ¹⁸), d.h. um einen Ursprung;
- Dieser Ursprung kann sich in den abstrakten Kategorien des zeitlichen Anfangs, des Ausgangspunktes einer Entwicklung und der Herrschaft verwirklichen (im Sinne der Definitionen in Buch Δ der *Metaphysik*);

16 Plat. *phaidr.* 245c8–d9: μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινεῖν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτὸ, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός: εἰ γὰρ ἕκ του ἀρχῆς γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτὴ ποτε ἕκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίνεσθαι. οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ κινεῖν.

17 Procl. *inst. theol.* 12: Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν.

18 Aristot. *met.* 983b8.

2. Die ἀρχή im Johannesprolog

- Durch das Zusammenspiel dieser Kategorien lassen sich philosophische Bedeutungen artikulieren, unter denen die Ursache und die Substanz besonders geläufig sind.

Dieser nun erarbeitete Hintergrund erlaubt es, den Johannesprolog erneut in Betracht zu nehmen und auf 1. die lexikalischen Bedeutungen zurückzukommen. Um eine Richtlinie für diese Betrachtung aufzustellen, soll ein konkretes Beispiel aus der antiken exegetischen Tradition aufgegriffen werden, das zeigt, wie die Hintergrundelemente zusammenspielen und welches Gewicht ihnen im Prolog gegeben werden kann. Als Fallbeispiel soll ein Text des kapadokischen Kirchenvaters Basilius von Caesarea dienen. In der Sammlung der Basilius-Homilien findet sich ein philosophisch anspruchsvoller Kommentar zum ersten Vers des Johannesprologs.¹⁹ Dieser Kommentar ist für die gegenwärtige Fragestellung von großem Interesse, da Basilius die verschiedenen Grundbedeutungen der ἀρχή aus den beiden Perspektiven der vorchristlichen Philosophie und der johanneischen Geisteswelt zusammenfügt. Auf die Bedeutung „Herrschaft“ anspielend, sagt Basilius:

„Sie [sc. die ἀρχή] unterliegt nämlich keinem Zwang. Sie ist niemandes Sklave. Sie erscheint in niemandes Gefolge. Sondern sie ist frei, ohne Herr, von jeder Bindung an einen Anderen abgelöst; sie kann mit dem Verstand nicht überschritten werden, da sie in Gedanken nicht zu überschreiten ist und da man nie etwas jenseits ihrer auffinden kann.“²⁰

Basilius vollzieht hier den Kunstgriff, die ἀρχή als Herrschaft so zu bestimmen, dass sie bereits auf die absolute Freiheit in der Setzung des Logos hinausweist. Der Logos ist im absoluten Sinne frei, weil seine Setzung aus keiner Vorbedingung abgeleitet werden kann; Gott setzt sich mit ihm selbst. Er ist somit in der Position der „Herrschaft“ und der erste Ausdruck derselben. In diesem Sinne bedeutet „am Anfang war der Logos“ im Prolog so viel wie: „als Ausdruck der Herrschaft ging der Logos hervor“. Daran schließt Basilius dann unmittelbar einen Gedanken zur ἀρχή als Uranfänglichkeit an:

- 19 Predigt XVI, PG XXXI, 472B-481C. Vgl. DRECOLL, V. H.: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 66), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, S. 165ff.
- 20 Basilius Magnus: *Homilia in illud, 'In principio erat verbum'*, in: PG 31, 476A: Οὐδενὶ γὰρ προσδέδεται· οὐδενὶ δουλεύει· μετ' οὐδενὸς θεωρεῖται· ἀλλ' ἐλευθέρᾳ ἐστὶν ἀδέσποτος, λελυμένη τῆς πρὸς ἕτερον σχέσεως· ἀνυπέρβατος διανοία, ἣν οὐκ ἔστιν ὑπερβῆναι τοῖς λογισμοῖς, ἥς οὐκ ἔστιν ἐξευρεῖν τὰ ἐπέκεινα.

2. Die ἀρχή im Johannesprolog

„Denn wenn du wagst, in deiner Vorstellung dem Anfang des Geistes nachzulaufen, wirst du diesen finden, wie er dir vorausläuft und deinen Gedanken schon vorwegnehmend begegnet. Lass deinen Geist laufen soweit er möchte und sich nach oben richten: du wirst ihn weitab umherirrend finden und in der Leere herumschreitend und wieder zu sich selbst zurückkehrend, da er sich selbst voraus keinen Anfang machen kann. So befindet sich der Anfang immer außerhalb des Gedachten, als etwas mehr.“²¹

Basilius' Gedanke ähnelt hier demjenigen, der von Kyrill im selben Kontext – dem Johanneskommentar – geäußert wird und bereits weiter oben genannt wurde.²² Die ἀρχή ist etwas so Fundamentales, dass nie an die Stelle getreten werden kann, an der sie sich im eigentlichen Sinn vollzieht. Was sich vorfinden lässt, ist das, was die Methode selbst schon antizipiert hat, d.h. was als Suchgegenstand definiert wurde, aber dadurch eben schon auf gewisse Weise vorerschlossen ist. Das absolut Freie und Unableitbare, d.h. der durch den Begriff spontan gesetzte Anfang, ist aber nie im eigentlichen Sinn zur Offenbarung zu bringen. Der Logos bleibt, sowohl als frei herrschend wie auch als absolut-uneinholbar anfangend, undenkbar.

Mit dieser Bestimmung ist etwas über die ἀρχή im Hinblick auf die Wortbedeutungen „Herrschaft“ und „Anfang“ gesagt. Angesichts der besprochenen philosophischen Texte stellt sich die Frage, ob die ἀρχή bei Johannes auch als Substanz gedacht werden kann. Diese Betrachtungsweise ist dadurch behindert, dass die Annahme, der Logos habe in einer fremden Substanz seinen Bestand, auf eine Form von Unterordnung des Logos unter die Substanz hinausliefe.²³ Ein solcher „Subordinatianismus“ wäre im johanneischen Kontext nicht nur theologisch unzulässig, sondern widerspräche auch Eckharts Ansicht, dass sich der Logos als *similitudo*²⁴ zu Gott verhält, d.h. dasselbe geistige Wesen hat. Als Auflösung dieses Problems und als Möglichkeit, die ἀρχή als Substanz zu denken, findet sich in Dietrichs intellektueller Prozessionstheorie die Idee der Kon-

21 Ebd., 476A–B: Ἐὰν γὰρ φιλονεικῆσῃς τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ παραδραμεῖν τὴν ἀρχὴν, εὐρήσεις αὐτὴν προτρέχουσαν σου, καὶ προαπαντῶσαν τοῖς λογισμοῖς. Ἄφες σεαυτοῦ τὸν νοῦν δραμεῖν ὅσον βούλεται, καὶ διαταθῆναι ἐπὶ τὰ ἄνω· εἶτα εὐρήσεις αὐτὸν μυρία πλανηθέντα, καὶ πολλὰ κενεμβατήσαντα, καὶ ἄλιν ἐπανιόντα πρὸς ἑαυτὸν, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατωτέρα ἐαυτοῦ τὴν ἀρχὴν ποιῆσαι. Διότι αἰεὶ τοῦ νοουμένου ἐξωτέρα καὶ πλείων εὐρίσκεται ἡ ἀρχή.

22 Vgl. oben Teil III n° 51.

23 Dieses Problem wird im Kontext der apologetischen Logostheorie besprochen bei: PANNENBERG, W.: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964, S. 164f.

24 *In Ioh.* n. 4; LW III, 6.8f.

substantialität vor.²⁵ Wenn die ἀρχή dieselbe Substanz ist, die auch der Logos ist, dann kann der Anfang des Prologs als „in der Substanz“ gelesen werden, so dass nicht mehr zwei Substanzen vorausgesetzt werden, sondern nur noch die Reflexion derselben Substanz in ihr selbst. Diese Lesart macht die Annahme notwendig, auch den Logos als Substanz zu denken (nämlich als dieselbe Substanz Gottes); diesen Gedanken findet man aber schon in der älteren Theologie vor, wie z.B. im Johanneskommentar des Johannes Chrysostomus: „Der Logos ist eine hypostatische Substanz, die ohne Zustandsveränderung aus dem Vater hervorgegangen ist.“²⁶ Überdies lässt sich auch Meister Eckharts Verständnis des Prologs in seinem *Johanneskommentar* damit in Übereinstimmung bringen:

„Viertens ist anzumerken, dass das Hervorgebrachte im Hervorbringenden wie eine Idee und ein Gleichnis ist, durch das und gemäß dem das Hervorgehende vom Hervorbringenden hervorgebracht wird. So hat das Griechische: ‚im Anfang war das Wort‘, d.h. der Logos, den man auf Lateinisch Wort und Idee nennt.“²⁷

Dass der Logos in der ἀρχή (*in principio*) war, bedeutet für Eckhart, dass der Begriff im göttlichen Geist als dessen „Idee“ (*ratio*) und „Gleichnis“ (*similitudo*) war. Eckhart nimmt damit die im Genesiskommentar angedeutete Identifizierung des „Anfangs“ mit der *natura intellectus*, der Geistnatur Gottes, wieder auf: „Weiterhin ist auch zweitens zu wissen, dass der Anfang, in dem Gott den Himmel und die Erde geschaffen hat, die Geistnatur ist.“²⁸ Durch diese Identifizierung ergibt sich wiederum die Möglichkeit, die wesentliche und substanzielle Identität mit Gott gemäß einem intellektuellen Erzeugungsakt zu erklären, der keine Über- oder Unterordnung impliziert. Die denkende Geistnatur und die von ihr gedachte Idee sind beide geistige Substanz. Nimmt man für Gott das Vermögen an, durch sein Denken auf aktive Weise aktive Denkvermögen hervorzubringen (und eben nicht nur Abbilder und Begriffe, die selbst nicht aktiv sind), so folgt daraus, dass Gott den Logos als etwas denken kann, das sein eigenes Wesen hat, und das insofern als sein Abbild erscheint, als er sich durch ihn Ausdruck verschafft und als dieser Ausdruck keine Verminderung seines We-

25 Dietrich von Freiberg: *De visione beatifica* I, 2, 1, 1.6 (ed. MOJSISCH S. 42): *consubstantialitas imaginis ad imaginatum*. Bei Dietrich selbst gilt die Konsubstantialität zwischen Gott und dem aktiven Intellekt.

26 Joh. Chrys. *hom. in Jo. IVa* (PG LXIX, 47): οὗτος δὲ ὁ Λόγος οὐσία τις ἐνυπόστατος ἐξ αὐτοῦ προελθοῦσα ἀπαθῶς τοῦ Πατρὸς.

27 *In Ioh.* n. 4; LW III, 6.8–11: *Quarto notandum quod procedens est in producente sicut ratio et similitudo, in qua et ad quam producitur procedens a producente. Et hoc est quod Graecus habet: in principio erat verbum, id est logos, quod latine est verbum et ratio.*

28 *In Gen.* n. 6; LW I/2, 63.24–65.1: *Adhuc autem secundo sciendum quod principium, in quo creavit deus caelum et terram, est natura intellectus.*

sens beinhaltet. Zur Bezeichnung dieses unverminderten Selbstaudrucks wurde bereits im Vorhergehenden auf Karl Rahners Begriff der „Selbstmitteilung“ hingewiesen. Damit ist gesagt, dass der Anfang, als der göttliche Geist, und der Logos sich in der Mitteilung dadurch unterscheiden, dass sie sich wie Mitteilendes und Mitgeteiltes aufeinander beziehen; da aber der Logos-Grund und der Logos-Inhalt dasselbe sind, fallen Mitteilendes und Mitgeteiltes in Eins. Mit dieser Formulierung wird sowohl der Tatsache Rechenschaft getragen, dass der Logos etwas Eigenständiges ist, da er in der Mitteilung einen Inhalt ausdrückt, und dass dieser Inhalt, wie zuletzt anhand von Eckharts Gleichnis ausgeführt, als autonomer Selbstaudruck erscheint,²⁹ als auch derjenigen, dass der Logos das Gleichnis (*similitudo*) Gottes ist und in dieser Funktion Gottes geistiges Wesen ohne substanziellen Unterschied ausdrückt.³⁰

Die Interpretation der ἀρχή als Ursache hat zwei Seiten. Einerseits wird sie von Eckhart selbst klar vertreten, z.B. in der Aussage, Gott sei die „All-Ursache des Seienden“³¹. Eckhart kann sich damit nicht nur auf Aristoteles, sondern auch im trinitarischen Kontext z.B. auf Johannes Damascenus berufen.³² Andererseits findet sich bei Thomas von Aquin eine klare Verneinung der Möglichkeit vor, die prinzipiierende Rolle der Person des Vaters so zu interpretieren, dass dieser als Ursache der Person des Sohnes erscheint.³³ Bei Thomas lautet die Erklärung so, dass sich in Kausalrelationen immer ein Rangunterschied zwischen Ursache und Wirkung findet.³⁴ Da dies in der Relation der göttlichen Personen nicht der Fall ist, kann die Übertragung der Kausalität in die Dreifaltigkeit nur analoge Geltung haben. Da Eckhart die Begriffe *principium* und *causa* im letzten Teil der *Quaestio* jedoch auf austauschbare Weise verwendet,³⁵ ist anzunehmen, dass hier die aristotelische Subsumierung aller Ursachen unter die Prinzipien im Hintergrund steht und dass die thomanische Unterscheidung zwischen beiden Begriffen kaum zum Tragen kommt. Die Interpretation als

29 Vgl. *In Ioh.* n. 5; LW III, 7.1f.: *quid procedit ab alio, distinguitur ab illo.*

30 Vgl. *In Ioh.* n. 5; LW III, 7.8f.: *Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura.*

31 Vgl. LW V, 46.2: *universalis causa entis.*

32 Vgl. PG XCIV, 820A-B, wo Johannes erklärt, warum die Person des Vaters nicht im eigentlichen Sinn als erhabener als die des Sohnes gelten kann. In der Erklärung dessen, was es heißt, dass der Vater ist, greift er dann auf die Terminologie der Kausalität zurück (*κατὰ τὸ αἴτιον*), tut dies aber mit der Konnotation einer Analogie, da er die Relation der göttlichen Personen mit derjenigen menschlicher Personen vergleicht (*ὁ πατήρ αἴτιός ἐστι τοῦ υἱοῦ φυσικῶς*).

33 *S. th.* I q. 33 arg. 1: *non dicimus Patrem esse causam Filii.*

34 Vgl. *S. th.* I q. 33 ad 1: *invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem*

35 Vgl. LW V, 45.6–15.

Ursache scheint somit für Eckhart auf analoge und prinzipienartige Weise möglich.

Aus dieser Skizze der möglichen Bedeutungen von ἀρχή ergeben sich somit für den Johannesprolog folgende Deutungsmöglichkeiten

- 1) Die ἀρχή ist, der ersten lexikalischen Bedeutung nach, ein „Anfang“, insofern sie den ersten, jenseits des Denkbaren liegenden Ursprung bezeichnet;
- 2) Sie ist, mit Basilius gesprochen, eine „Herrschaft“, da die Setzung des Logos unergründlich bleibt und nur als spontan-freier Akt angesehen werden kann;
- 3) Sie ist, aus philosophischer Perspektive, Substanz, insofern sie nicht als Attribut einer anderen Substanz beigelegt werden kann, sondern ein autonomer Ursprung ist;
- 4) Sie ist auch Ursache, insofern sie als Prinzip und nach den Maßstäben der Kausalität als Grund des Logos erscheint, wobei sie in diesem Fall keinen Rangunterschied begründet.

Mit dieser Skizze ist das letzte Element zur Interpretation von Joh 1,1 gegeben. Da nun alle Begriffe – Logos, Gott/Geist und, in diesem letzten Schritt, Prinzip – erörtert wurden, kann die abschließende Interpretation des Johannesprologs unternommen werden.

3. Eine Deutung des Johannesprologs (Joh 1,1f.)

Jedes Ding, das in den Blick genommen wird, offenbart als Grundzug seiner Konstitution ein Hinausgehen über sich hinaus zum Kontext dieser Konstitution. Dieser konstitutive Kontext, die Bedingungen und Ursachen des Dings, kann aber nicht als Garant der Identität fungieren, da er wiederum auf anderen Bedingungen und Ursachen beruht. Die gesamte Welt endlicher Bestimmtheit offenbart sich dementsprechend als Netzwerk von ineinander verlaufenden, haltlosen Halb-Wesenheiten, an denen lediglich ein Anschein von Bestimmtheit zu finden ist. Was im Bereich dieser von Abhängigkeit beherrschten Endlichkeit fehlt, ist die Möglichkeit, dass etwas sich selbst als das begründe, was es ist; d.h. das „Selbstsein“. In der gänzlichen Abhängigkeit desselben kann es, anstatt des Seienden, nur den unerfüllten Ort des Seienden geben: die Leere.

Da es aber nicht nur einfachhin nichts gibt, sondern die Urgegebenheit der in jener Leere bestehenden Nichtgegebenheit, muss höher angesetzt werden als beim einfachen Dualismus von Sein und Nichtsein. Der umfassende Ort dieses Dualismus ist der Geist. Der Geist ist die Erklärung der Tatsache, dass es, obwohl keine Bedingung für irgendein objektives oder subjektives Seiendes gege-

ben ist, doch den Anschein eines solchen gibt; der Geist gibt sich selbst diesen Anschein. Jenseits der Dynamik der in der Leere verschwindenden Dinge gibt es also den gedanklichen Ort dieser Dynamik: die absolute und ungegenständliche Gegebenheit des Geistes. Damit ist der Weg von der der sich auflösenden endlichen Bestimmtheit zum Grund derselben gebahnt.

Sogleich stellt sich die umgekehrte Frage: Wie kann der Weg vom Geist aus zur endlichen Bestimmtheit gedacht werden, ohne den Geist zu vergegenständlichen oder ihn als Seiendes aufzufassen? Meister Eckhart antwortet auf diese Frage: Der Geist ist eben gerade kein Seiendes, weil er außerhalb des Seinsordnung steht und verglichen mit dieser ein Nichtseiendes ist. Der Geist begründet durch einen Urakt die endliche Bestimmtheit, ohne sich selbst in diese Bestimmtheit zu begeben. Dieser Urakt ist der Begriff, Logos.

Die Selbstartikulation des begriffs wird von Johannes festgehalten: „Am Anfang war der Begriff“. – „Am Anfang“ bedeutet: im noch unerschlossenen göttlichen Geist, der Prinzip, Ursprung, Herrscher und Substanz ist; „war“ deutet an: ist auf ewig schon gewesene und immer zu seiende, imperfektive Weise; „der Begriff“ heißt: der Urgedanke des Geistes, durch welchen dieser sich selbst auf ewige Weise als immer schon vollzogener Grund seines eigenen Wesens begründet und der deswegen auch schon von Anfang an bestanden hat.

Der Johannesprolog vollzieht sich in diesem begrifflichen Rahmen als sein eigener Inhalt. Der Begriff setzt sich, entfaltet sich und kommt zu sich in dem von ihm erschlossenen Geist, der sich in diesem Akt als er selbst offenbart. Der Johannesprolog artikuliert sich somit nicht anhand einer Sprache, die von ihrem Gegenstand getrennt ist, sondern er ist, aufgrund seiner begrifflichen Verfassung, der Vollzug dessen, was er beschreibt und was er im eigentlichen Sinn auch selbst ist. „Am Anfang“ ist der Anfang des Textes, der schon selbst als Begriff verfasst ist, sich aber noch nicht als solcher vollzogen hat. „Der Begriff“ ist das, was gegeben ist, der Logos in seinem Vollzug, der begründet und retroaktiv – in einer unergründlichen Vergangenheit, in welcher er immer schon als vorausliegend erscheint – offenbart, dass auch der Anfang schon er selbst gewesen ist; d.h. er projiziert sich in den Anfang zurück und besagt eben: „Am Anfang war der Begriff.“

Diese Rückprojizierung bedeutet mithin, dass der Logos sein Herkommen aus dem Anfang, und das Wesen dieses Anfangs als Gott offenbart. Mit dem Johannesprolog vollzieht sich somit sowohl die Selbstmitteilung des Begriffs, wie auch die Offenbarung des Hintergrundgeschehens, das für diese Mitteilung nicht nur gedacht werden muss, sondern nicht einmal seiner Möglichkeit nach aufgehoben werden kann: Nämlich, dass die Selbstmitteilung in ihrer unergründlichen Gegebenheit das ist, was Gott als sich selbst bestimmt. Der

4. Definition der Kenologie

Logos setzt sich selbst und zeigt dadurch, dass er bei Gott war und Gott selbst war (Joh 1,2). Die Einheit von Anfang und Logos, von Geist und Begriff, besteht in der reflexiven Rückkehr Gottes zu ihm selbst.

Eine Möglichkeit, hinter den Begriff zurückzusehen, besteht nicht, da dieser Blick den Begriff voraussetzt. Jeder Versuch einer Identifizierung der Voraussetzung setzt voraus, dass diese Voraussetzung bereits gegeben sei. Die Voraussetzung kann nicht aufgehoben werden, da sie auch zur Aufhebung erst gegeben sein muss. Der Selbstzollzug kann nicht umgangen werden – eben deswegen nicht, weil er von keinen Bedingungen und Ursachen abhängt.

Der bedingungslose Selbstvollzug des Logos im Geist geschieht somit in der Leere und in der Gestalt dessen, was mit Beierwaltes als „ewiger Kreis“ bezeichnet wurde: als Tautologie der göttlichen Selbstreflexion, die dorthin zurückkehrt, wo sie von Anfang an schon bestanden hat. Wenn dagegen eingewandt, dass mit der Tautologie eigentlich ein Scheinschluss vorliegt, setzt diese Frage voraus, dass außerhalb der Tautologie die Möglichkeit besteht, einen objektiven Grund anzugeben und somit einen richtigen Schluss aufzustellen. Es handelt sich bei dieser Annahme einer objektiven Begründungsrelation aber genau um die Hypothese, die durch die Offenlegung der Leere aller Dinge ihrer Möglichkeit nach widerlegt wurde. Es ist die in der Begründungsrelation enthaltene Abhängigkeit, die verantwortet, dass alles Seiende auf konstitutive Weise leer ist. Jede nicht-tautologische Begründung würde sich aufgrund dessen als leer erweisen. Die Suche nach einem objektiven Grund, durch den der voraussetzungsleere Zirkel aufgebrochen werden könnte, würde an der Logos-Tautologie genau das aufheben, was sie von ordinären Begründungen durch einen bestimmten Grund unterscheidet. Mit dieser Suche wäre Rückfall in ein System gegeben, das auf einer Letztbegründung durch ein Seiendes beruht.

„Am Anfang war der Begriff“ ist zusammengefasst: die absolute, selbstreflexive, kreisförmig in sich selbst gesprochene Mitteilung des reinen göttlichen Denkens als immer schon vergangener Akt, der sich in der Leere jeder Vorgegebenheit und jedes „außerhalb“ artikuliert und in seinem Grund nicht mehr einzuholen ist; der Akt, durch den die göttliche, rein geistige Substanz mit sich selbst allererst im Vollzug des Begriffs Grund alles Seins wird.

4. Definition der Kenologie. Formulierung einer philosophischen Mystik

Von dieser Interpretation des Johannesprologs aus kann ein Blick zurück auf den Titel der vorliegenden Versuche geworfen werden. Es handelt sich um „kenologische“ Versuche, d.h. Versuche, den absoluten Charakter des Begriffs

4. Definition der Kenologie

(Logos) ausgehend von der Leere (τὸ κενόν) jeder Bestimmtheit aufzuzeigen. Es muss weiterhin von „Versuchen“ die Rede sein, weil jede Form der abschließenden Begründung aus dem kenologischen Gedanken ausgeschlossen ist. Die Konsistenz der Kenologie kann somit nicht auf diskursive Weise nachgewiesen werden, da kein Gegenstand vorhanden ist, der auf objektive Weise und mit rationalisierbaren (im Sinne einer *Ur-ratio* als Letztbegründung) methodischen Vorannahmen betrachtet werden könnte. Die Kenologie hebt von nichts ab und verfährt ohne Vorannahmen, damit der Selbstgabe des unaussprechlichen „Vorhers“, um Barths Begriff erneut aufzunehmen, ein Raum zur Entfaltung gegeben ist. Da die kenologische Methode sich so zwischen einer voraussetzungslosen Offenlegung der Leere aller Dinge und der sich in dieser Leere vollziehenden Selbstmitteilung Gottes einspannt, kann sie auch, im Hinblick auf die Ausblendung aller endlichen Bestimmtheit und ihren nicht-diskursiven Charakter, als Formulierung einer philosophischen „Mystik“ charakterisiert werden.

Diese Bestimmung der Kenologie als Mystik lässt sich am Beispiel Meister Eckharts vertiefen. In Eckharts bekanntem Urteil über das Johannesevangelium, dass dieses das „Seiende als Seinende betrachtet“³⁶, steht für das Verb „betrachten“ das lateinische *contemplari*. Eckhart will damit andeuten, dass mit dem Johannesevangelium, und insbesondere dem Prolog, kein dialektisch strukturierter Text vorliegt, dem eine argumentative Letztbegründung entnommen werden könnte. Es liegt lediglich eine Grundlage zur geistigen Schau der göttlichen Selbstmitteilung vor; eine Grundlage, die, in der Gestalt des Logos, nicht argumentativ nachvollzogen, sondern eben nur „betrachtet“ (*contemplari*) werden kann. Unter Hinzunahme des griechischen Ausdrucks für dieselbe Sache, θεωρία, könnte der Modus der kenologischen Betrachtungsweise als „Theorie“ im ursprünglichen Sinn bezeichnet werden. Es müsste dann, als Wesensbezeichnung, von einer „kenologischen Theorie“ die Rede sein.

Diese kontemplative bzw. theoretische Lesart des Johannesprologs kann ihre Berechtigung des Weiteren auch aus dem Text des Prologs selbst beziehen. Es ist zu beobachten, dass an der entscheidenden Stelle, an der es um die Mitteilung Gottes durch den Logos an die Menschen geht, das Verb „betrachten“ (θεάομαι) steht: „Und wir haben seine Herrlichkeit betrachtet (ἔθεασάμεθα), Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater“³⁷. Die „Kontemplation“ des Logos steht hier dem scheiternden Sehen (ὀράω) aus dem letzten Vers des Prologs gegenüber: „Niemand hat jemals Gott gesehen (ἑώρακεν).“³⁸ Der Modus der kenologischen Theorie lässt sich dementspre-

36 In *Ioh.* n. 444; LW III, 380.13f.: *evangelium contemplatur ens in quantum ens.*

37 Joh 1,14: καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός.

38 Joh 1,18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε.

chend auf der Grundlage des Johannesprologs selbst dem sinnlichen bzw. aus der Wahrnehmung abgeleiteten Sehen gegenüberstellen. Die Theorie bewegt sich im Bereich der intellektuellen Anschauung und ist den Kategorien der ordinären, gegenstandsbasierten Erkenntnis enthoben.

Die kenologische Deutung des Johannesprologs ist von Nāgārjunas Doktrin der Leere ausgegangen und hat, über die Vermittlung durch Vasubandhu, ihre Terminologie und ihren theoretischen Hintergrund aus Meister Eckharts *erster Pariser Quaestio* bezogen. Mit der Selbstmitteilung Gottes in der Tautologie des Logos kann diese Deutung, die am Ende die Gestalt einer mystischen Theorie hat, nun als abgeschlossen angesehen werden.

5. Ansätze zu einer Gesamtexegese des Prologs

Ein letzter Blick auf den weiteren Textverlauf Joh 1,1-2 soll skizzenartig zeigen, wie die kenologische Methode als übergreifender Schlüssel zum Verständnis des johanneischen Denkens dienen kann.

„Und der Begriff war bei Gott“³⁹: über die Proposition „bei“ (*apud, πρὸς*) schreibt Eckhart in seinem Johanneskommentar: „Jenes ‚bei Gott‘ deutet eine gewisse Gleichheit an.“⁴⁰ Tatsächlich schließt der Begriff „bei“ im Sinne von „Gleichheit“ zwei distinkte Elemente ein. Gleiches verhält sich zu Gleichem einerseits durch existenzmäßige Unterschiedenheit und andererseits durch die Identität von Wesenseigenschaften. Es liegt insofern Unterschiedenheit vor, als die Relation der Gleichheit von zwei nicht unvermittelt-identischen, d.h. in der Weise ihres Bestehens unterschiedenen Elementen ausgesagt wird. Es liegt andererseits Identität vor, insofern die auf eine Weise distinkten Elemente auf eine andere Weise gemeinsame Eigenschaften aufweisen. Beispielsweise können zwei Tassen aufgrund ihrer identischen Herstellung gleich sein, sich aber durch ihre Existenz an zwei verschiedenen Orten usw. unterscheiden. Beide Aspekte werden von der Präposition „bei“ ausgedrückt, da, wenn ein Ding sich „bei“ einem anderen befindet, es diesem nahe ist (Identität), ohne doch dasselbe wie es zu sein (Unterschied).

Auf den Logos und den göttlichen Geist bezogen drückt die durch das „bei“ vermittelte Nähe dies aus, dass der Logos, als Gedanke, im Denken, als seinem Element, verbleibt, ohne aber zu diesem in einem Verhältnis der unvermittelten Identität zu stehen. Der Logos bestimmt sich zwar als Reflexion des

39 Joh 1, 1: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.

40 In *Ioh.* n. 5; LW III, 7.3f.: *Li enim apud deum sonat in quandam aequalitatem.*

Geistes, aber eben nicht als dessen Unmittelbarkeit, so dass er, in einem ersten Schritt, als dem Geist nahe erscheint, aber nicht als der Geist selbst.

Es erklärt sich auf diese Weise auch, wie der „Anfang“ im ersten Teil des Verses mit Gott identifiziert werden kann und warum Johannes selbst diese Identifizierung nicht unvermittelt ausspricht. Der „Anfang“ (ἀρχή) steht vor dem Logos und erscheint nicht unmittelbar als Gott, weil er zu Beginn des Prologs dasjenige Grundmoment bildet, das noch nicht explizit durch die Vermittlung des Logos gegangen ist und sich somit noch nicht mit sich selbst identifiziert hat. So wird der Anfang zuerst als reiner Anfang ausgesprochen, und nicht unmittelbar als „Gott“. Nach der vollzogenen Vermittlung, nachdem also das „am Anfang war der Begriff“ ausgesprochen wurde, kann die Identifizierung explizit vorgenommen werden, so dass erst dann *expressis verbis* folgt: „und der Begriff war bei Gott“. Der Begriff ist bei Gott, insofern Gott sich durch seine Selbstmitteilung selbst erschlossen hat und so in seiner durch den Logos reflektierten Gestalt zum Ausdruck kommen kann.

„Und der Begriff war Gott“⁴¹: Johannes unterstreicht, dass die Identifizierung vorwiegt. Der Begriff war Gott, insofern Gott sich durch den Logos selbst erschlossen hat. Gott ist durch den Logos zu sich selbst gekommen. So kann gesagt werden, dass der Logos dasselbe ist wie Gott – nämlich seine Reflexion in einem vollkommenen Sinn. Gott ist Gott durch den Logos und wäre ohne diesen nichts (und nicht einmal dies könnte von ihm gesagt werden); oder, um es angemessener auszudrücken: Ohne den Logos wäre gar nichts, d.h. die Möglichkeit, dass überhaupt etwas sei, hätte sich noch gar nicht bestimmt. Dadurch also, dass der Logos sich als Selbstmitteilung Gottes artikuliert, erscheint er als dasselbe, was Gott selbst ist, d.h. die Identifizierung Gottes mit sich selbst ist zugleich eine Identifizierung des Logos mit Gott.

„Dieser war am Anfang bei Gott“⁴²: Die Aussage lautet hier nicht nur, dass, wenn der Logos am Anfang war, und der Anfang sich durch die Vermittlung als Gott herausstellt, der Logos vor der Vermittlung bei Gott in einem vorvermittelten Zustand gewesen ist, sondern auch, dass die Vermittlung keinen Unterschied begründet, sondern nur das offenbart, was vor der Vermittlung schon wirklich war. Eine Möglichkeit, den Anfang vor Gott zu denken, gibt es nicht. Auch das Voranfängliche wird durch den Logos eingeholt, so dass der Anfang immer schon in Gott liegt.

„Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist nichts geworden“⁴³: Der Begriff ist die Urgestalt der Bestimmtheit überhaupt. Wenn etwas ist, kann es nur

41 Joh 1,1: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

42 Joh 1,2: οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

43 Joh 1,3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

durch den Begriff sein. Dies auszusprechen kann nur in der Gestalt einer Tautologie geschehen, da das Sein jeglichen „etwas“ immer schon begrifflich erschlossen und begründet ist. Dieser Vers ließe sich demnach als die einfache Feststellung lesen, dass der Begriff Begriff ist.

Schluss

Am Anfang der vorliegenden Versuche stand ein Vergleich zwischen der Textüberlieferung der Ignatiusepistel an die Magnesier und der Stellung des Logos im Deutungsrahmen der antiken Geisteswelt.

Es haben sich aus der Erörterung dieser Parallele zwei Möglichkeiten zum Betrachtung des Logos ergeben: Entweder lässt man den Logos aus seinem historischen Kontext heraus sprechen und bringt ihn so „nicht aus Schweigen“ zur Äußerung, sondern aus einer durch literarische und philosophische Beziehungen geprägten und dadurch im Nachhinein rekonstruierbaren Situation; oder aber man lässt ihn „aus Schweigen“ hervorkommen, d.h. man blendet die unendlichen Probleme seiner historischen Situation aus und lässt sich von der inneren Organik seiner Elemente leiten.

Mit der vorliegenden Untersuchung wurde der Vorsatz verfolgt, diese Möglichkeiten unter der Leitidee einer interkulturellen Perspektive neu zu betrachten. Dazu musste einerseits „schweigend“ an den Johannesprolog herangetreten werden, insofern nichts Historisches zu seiner Deutung herangezogen werden konnte; andererseits musste der mit Nāgārjuna und Vasubandhu abgeschrittene Weg aber auch als „Sprechen“ dienen, das, wenn es auch außerhalb des Umfelds des Johannesevangeliums liegt, doch als Hilfsmittel zum Verständnis diene.

An der nun erreichten Stelle eröffnet sich ein neuer Blick auf die Anordnung dieser Elemente. Statt einer bloßen Bestätigung des ursprünglichen Plans findet sich nun eine radikale Umkehrung vor. Nāgārjunas Kunstgriff, sein Traktat durch einen Aufbruch der üblichen zeitlich-logischen Ordnung beginnen zu lassen und so geflissentlich eine vollkommen „haltlose“ Position einzunehmen, hat es erlaubt, zuerst einen Begriff der Leere (*śūnyatā*) und sodann mit Vasubandhu einen Begriff des Geistes (im Modus der *dharmatā* und *tathatā*) bzw. des transzendenten Wissens (*lokottarajñāna*) zu erarbeiten, die von jedem objektiven Inhalt frei sind. Insofern sich der Logos im Raum dieser Unbestimmtheit mitteilt, kann von ihm gesagt werden, er spreche, mit Ignatius gesprochen, ἀπὸ σιγῆς, „aus Schweigen“ zu uns. Er spricht nicht durch oder in etwas Anderem, sondern er spricht sich in reiner, durch keine bestimmte Methode erschlossener Unbestimmtheit aus. Er bildet so den Anfang eines selbstreflexiven Zirkels, der von nichts getragen wird, durch nichts in seiner ursprünglichen Position refor-

muliert werden kann und eben nur „betrachtet“ (*contemplari*, nach Eckharts eigenem Ausdruck) werden kann.

Die sich daraus ergebende Neuordnung ist also diese, dass gerade durch den Rückgriff auf den Buddhismus, auf ein nicht-Schweigen, das vollkommene Schweigen erzielt werden konnte. Die negative Formulierung der Ignatiusstelle führt in diesem Sinne zur positiven hin: Der Versuch, den Logos aus einem buddhistischen Ansatz heraus zu verstehen (nicht aus Schweigen), hat dazu geführt, dass der Logos nun aus der Leere (aus Schweigen) verständlich wird.

Was die damit erreichte Form des Denkens betrifft, wurde festgehalten, dass die Betrachtung des Logos vor dem Hintergrund der Leere als Form der „Mystik“ gelten kann, insofern sie durch die Analyse der endlichen Bestimmtheit – alles dessen, was den Anschein des Seienden, *bhāva* bzw. *svabhāva* an sich hat – zur Überwindung dieser Bestimmtheit anleitet und so die rationale Methode der Metaphysik auf deren *Ur-ratio* zurückbezieht. Bei diesem Gegenstand handelt es sich wiederum nicht um ein Objekt im alltäglichen Sinn, sondern um eine Form der Transzendenz, die durch einen Sprung (bzw. mit Vasubandhus Ausdruck, durch eine „Umkehrung der Grundlage“, *āśrayaparāvṛtti*) erreicht werden kann, der nicht durch den philosophischen Diskurs eingeholt werden kann. Die Kenologie hat damit keine philosophische Endbestimmung, sondern den Sinn, mit der philosophischen Methode bis zu dem genannten Punkt des Absprungs zur Transzendenz hinzuführen.¹

Da sich die Orientierung hin zu dieser Transzendenz auf einem absoluten Standpunkt hält (Nāgārjuna), sich auf keine Subjekt- oder Objektnatur bezieht (Vasubandhu) und auf „mystische“ Weise von allem Sein absieht (Meister Eckhart), hat sich zuletzt zu seiner Bestimmung derjenige Begriff am geeignetsten erwiesen, der die höchstrangige geistige Tätigkeit bezeichnet: der Begriff der Theorie bzw. Kontemplation. Es handelt sich bei der Kenologie demnach um eine Theorie im buchstäblichen und ursprünglichen Sinn – nicht um ein hypothetisch aufgestelltes Gedankengebäude, sondern um eine philosophisch ausgedrückte Anleitung zu einer Anschauung, die selbst nicht mehr philosophisch artikuliert werden kann, da sie, als das „Vorher“, einer solchen Artikulation immer entgegen muss.

1 Genau dies liegt auch im Yogācāra, dessen Metaphysik nicht auf eine bloß deskriptive Erschließung der Wirklichkeit hinausläuft, sondern, wie das *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* sagt, auf eine „Meditation zur Auffindung der Gegenmittel“ (*pratipakṣasya bhāvanā*, ed. NAGAO, G.: *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, 17.10) für die Auflösung der Irrtümer und auf die „Erlangung der Früchte“ (ebd., 17.11: *phalaprāpti*) dieser philosophischen Arbeit. Die philosophische Methode leitet zu einer konkreten Arbeit über, und im Anschluss an diese Arbeit, zu dem ersuchten Ziel des Wissens.

Angesichts dieser Bestimmung der Kenologie als Form der Mystik und Theorie stellt sich die Frage, wie sich die interkulturelle Methode zu dieser Bestimmung verhält, bzw. ob sie eher eine Inkompatibilität manifestiert oder einen Anhaltspunkt bietet, um eine gemeinsame Finalität der betrachteten Systeme aufzufinden. Zu Anfang der Untersuchung wurde darauf hingewiesen, dass der interkulturelle Aspekt nicht im Vergleich von Texten aus verschiedenen Kulturkreisen zu suchen sein werde, sondern in der Systematik, auf der die Abfolge der begrifflichen Momente beruht. Die Rechtfertigung der Implikation des Buddhismus in der Deutung des Johannesprologs liegt damit nicht in einer mutmaßlichen textuellen oder weltanschaulichen Nähe, sondern darin, dass ein Systemelement ein anderes beleuchten kann, so dass am Ende eine Ordnung von Bausteinen vorliegt, die sich gegenseitig stützen und erklären.

Zuerst ist auf diese Frage zu antworten, dass die „kontemplative“ Bestimmung der Bewegung der einzelnen Momente der Untersuchung und die interkulturelle Perspektive insofern zusammenhängen, als letztendlich keiner Kultur, keinem Begriffssystem und keiner einzelnen Idee ein Vorrang eingeräumt wird. Jedem Systemelement kommt eine tragende Rolle zu und keines erscheint fundamentaler als irgendein anderes. Nāgārjunas Standpunkt der Leere wird dadurch gerechtfertigt, dass seine innere Spannung durch die Situierung im Denken eine Erklärung erfährt; Vasubandhus Idealismus ergibt sich aus dem Ansatz, die durch die Leere aufgeworfene Frage nach der Mitte zwischen Sein und Nichtsein zu beantworten; Meister Eckharts Behauptung, dass die Geistnatur eine absolute Begründung im Logos vollziehe, stützt sich auf den vorhergehenden Erweis der Inkonsistenz aller endlichen Wirklichkeit und der Notwendigkeit, für diese eine tiefer gelegene Grundlage anzunehmen. Es liegt damit ein Zusammenhang einheitlicher Gestalt vor.

Zweitens ist die für die interkulturelle Zielsetzung besonders bedeutende Möglichkeit hervorzuheben, dass der Zusammenhang des gesamten Systems von jedem seiner einzelnen Punkte aus und mit jedem anderen Punkt als Ziel nachvollzogen werden kann. Es bietet sich z.B. an, statt bei Nāgārjuna zu beginnen, Eckharts Metaphysik zuerst in den Blick zu nehmen, und zu zeigen, dass die Dynamik dieser Metaphysik auf das Nichts der Dinge hinausläuft, d.h. darauf, dass alles bestimmte Seiende an sich nichtig ist, dass es deswegen in die Leere übergeht, und dass es sich, als leeres Kontinuum, in der Gegebenheit des Geistes als höchste Abwesenheit des Selbstseins (*paramārthaniḥsvabhāvatā*) auflöst. Als Einstiegspunkt könnte aber ebenso Vasubandhus Feststellung dienen, dass jede Form subjektiver und objektiver Erkenntnis den Geist als Grund voraussetzt; daran anschließend stellt sich der in diesem Geist gemachte Anfang des Gegenstandsraumes jener Erkenntnis als Begriff dar, und die durch den Begriff in ihrer Bestimmtheit ermöglichten Dinge gehen wiederum, aufgrund

dessen, dass sie eben nicht reiner Geist sind, in die Leere über. Im Kreisgefüge der Einzelmomente ist jedes dieser Momente zugleich Anfangs- und Endpunkt. Mit dem Logos ist in diesem Sinn nicht das letzte Wort gesprochen – aus kenologischer Sicht kann ebenso sehr die Doktrin der Leere oder der Yogācāra einen Endpunkt bilden.

Unabhängig vom kulturell artikulierten Anfangspunkt, der in Betracht genommen wird, bildet die kenologische Dynamik aufgrund des Verweises der Leere auf den Logos und des Logos auf die Leere also das Gegenteil eines linearen Verlaufs: Sie ist ein Kreis, in dem jedem Einzelmoment ein anderes Einzelmoment vorhergeht und in dem jedes andere Moment auch von einem anderen gefolgt wird. Die einfache Unmittelbarkeit der Leere geht in den Geist und in den Logos ein, aber vom Logos geht wiederum auch die endliche Welt aus, so dass mit jeder Erreichung des Logos auch wiederum ein Einstiegspunkt in die Leere gegeben ist. Oder, in einer theologischen Formulierung: Die Welt, die sich als leer erweist, verweist auf Gott als ihren Schöpfer; Gott wiederum erscheint als Ursprung der Bestimmtheit, die den Bereich der Welt bildet. Die Kenologie weist damit zwar mögliche Einstiegspunkte auf, jedoch keine Anfangs- und Endpunkte im strengen Sinn (entsprechend Nāgārjunas Widerlegung der Extreme des Früheren und Späteren, *pūrvāparakoṭi*, in MMK 11).

Mit diesen übergreifenden Bewertungen ist der Blick auf die in den vorliegenden Versuchen geleistete Ausführung der Kenologie freigegeben. Es handelt sich bei dieser Ausführung um eine theoretische Mystik, die, von ihrer Methode her, philosophisch und interkulturell verfährt; inhaltlich betrachtet, die Frage nach dem ersten Grund stellt; hinsichtlich ihrer Quelle, von der johanneischen Logosmetaphysik abhebt; von ihrer Finalität her, auf die Kontemplation des Logos in einem unergründlichen „Vorher“ (Barth) hinausläuft, das aber wiederum jenseits der philosophischen Methode liegt; was ihre Gestalt angeht, eine kreisartige Bewegung darstellt, die die Dynamik ihres Gegenstands widerspiegelt und zwischen den implizierten (an jeweils eine Kultur gebundenen) Momenten keinen Wertigkeitsunterschied setzt.

Die Frage nach dem philosophischen Sinn des Johannesprologs zählt nicht zu den Hauptfragen, die in der neueren Forschung gestellt werden.² Die Fragen nach der Einheit, der Struktur, der Sprache und dem Autor des Evangeliums, dem Zusammenhang des johanneischen Berichts mit dem Leben des histori-

2 Die neueste Ausnahme, mit Berufung u.a. auf Hegel und Schelling ist RINGLEBEN: *Das philosophische Evangelium*. Die Untersuchung von ENGBERG-PEDERSEN, Tr.: *John and Philosophy. A New Reading of the Fourth Gospel*, Oxford: Oxford University Press, 2017 hat zwar den Begriff „Philosophie“ im Titel, geht aber kaum auf die antiken philosophischen Traditionen bzw. die sich daraus ergebenden Möglichkeiten einer philosophischen Deutung ein.

schen Jesu, der Stellung des Evangelientextes gegenüber den synoptischen Evangelien, der Form des Prologs – ob es sich um einen frühchristlichen Hymnus, einen explikativen Text, eine Umarbeitung einer vorchristlichen Vorlage handelt –, den hermeneutischen Problemen, usw. haben eine klare Vorrangstellung und überschatten die philosophische Interpretation als den Versuch, den Text in seiner gegebenen Einheit zu lesen und philosophisch zu verstehen. Die vorliegende Untersuchung kann sich jedoch, trotz dieses Problems der Einordnung und Orientierung, auf Theo Kobuschs Idee berufen, das Johannesevangelium und insbesondere den Prolog als Grundtext einer „Metaphysik der christlichen Philosophie“³ zu verstehen, d.h. als Text, aus dem sich erstens ein sinnvolles philosophisches Gesamtbild gewinnen lässt. Kobusch rechtfertigt diese Aussage anhand der zuerst von Origenes vorgebrachten Idee, die Philosophie selbst als Offenbarung Gottes an den Menschen zu verstehen, wodurch der Konflikt zwischen einer philosophischen und einer rein theologischen Exegese aufgelöst werden kann.⁴ Die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Deutung des Johannesprologs kann, dieser Tendenz der von Origenes repräsentierten alexandrini-schen Schule folgend, im Bereich einer philosophischen Theologie angesiedelt werden (im Gegensatz zu einer rein theologischen Theologie), d.h. in einem Bereich, in dem sich Offenbarungscharakter und philosophische Systematik nicht widersprechen, sondern darin in Eins fallen, dass durch die philosophische Methode ein Punkt erreicht wird, an dem die Notwendigkeit der Unergründlichkeit des ersten Grundes (ganz im Sinne des buddhistischen Soseins, der *tathatā*) offenbar wird. Zur Bezeichnung der Überwindung dieses Zwi-spalts erscheint der Begriff am angemessensten, den Kobusch selbst zur Betitelung von Origenes' Philosophie herangezogen hat: „*métaphysique contemplative*“⁵. Es handelt sich um eine Metaphysik, die auf die reine, jede diskursive Struktur überwindende Betrachtung des Ur-Begründungsgeschehens abzielt und die dementsprechend als „kontemplativ“ gelten kann, da an ihrer Spitze die Betrachtung einer einfachen Gegebenheit – des Logos – steht.

Diese Orientierung am antiken Ideal einer „christlichen Philosophie“ und die Hinzunahme der interkulturellen Methode dürfen dabei aber nicht als Ab-sage an die historische Methode verstanden werden. Die philologische Erschlie-

- 3 KOBUSCH, Th.: „Das Johannesevangelium: Metaphysik der christlichen Philosophie. Von Origenes bis J. G. Fichte“, in: *Recherche de théologie et philosophie médiévales* 81 (2004), 2, S. 213–235, hier S. 214.
- 4 Vgl. ebd. S. 215.
- 5 Ders.: „Contemplation intérieure. Vers la métaphysique contemplative d'Origène au XIIe siècle“, in: TROTTMANN, Chr. (Hrsg.): *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance* (Mélanges de l'École française de Rome, Bd. 423), Rom: Ecole française de Rome, 2009, S. 91–109.

ßung des Logos-Hymnus, des möglichen religionsgeschichtlichen Hintergrundes seiner Komposition, des Verhältnisses des Johannesevangeliums zu den synoptischen Evangelien usw. kann nicht einfach durch die zu Anfang angekündigte systematische Lesart verdrängt werden. Der gegenwärtige Versuch bietet dementsprechend zwar einen Ansatz, die Kohärenz der traditionellen Exegese, die in der vorliegenden Untersuchung von Kyrill von Alexandrien, Gregor von Nyssa, Basilius von Kappadokien usw. vertreten wurde, erneut hervorzuheben und interkulturell zu rechtfertigen, kann aber nur als eine mögliche Herangehensweise an die komplizierte Frage der Aufschlüsselung des Johannesevangeliums angesehen werden.

So eröffnen sich am Ende der vorliegenden Versuche einerseits ein Rückblick auf Nāgārjunas prinzipienlosen und reinen Standpunkt der Leere, Vasubandhus idealistische Geistmetaphysik, die die Welt als System einer ideellen Abstufung deutet, an dessen Spitze das reine geistige „Sosein“ steht, Eckharts Bestimmung des Logos als unergründlichen Ursprungs der Welt im Geist; andererseits ein Ausblick auf den Johannesprolog, der, obgleich er als Schlüsselmoment der Erklärung am Ende der Untersuchung steht und dort die Einheit des abgeschrittenen Wegs manifestiert, doch von Anfang an dagewesen zu sein scheint. Der Weg hat zwar von der Leere zum Logos geführt, aber es steht nun fest, dass, da die Leere sich auf die endlichen Dinge bezieht und diese den Logos zum Grund haben, der Logos schon von Anfang an seine Begründungsfunktion vollzogen haben muss.

Letztendlich stellt sich heraus, dass es von Anfang an der Logos war, der die Gedankenentwicklung angeführt und sich selbst artikuliert hat; oder, mit Johannes selbst gesprochen: ἐκεῖνος ἐξηγήσατο – „jener ist es, der gedeutet hat“ (Joh 1,18).

Bibliografie

I. Buddhistischer Teil

I.1. Primärliteratur

Pali-Kanon

Pali-Kanon, 57 Bde., Bristol: Pali Text Society, 1877–1927.

GEIGER, W.: *Samyutta-nikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung* aus dem *Pāli-Kanon der Buddhisten*, Bd. 1, München-Neubiberg: Oskar Schloss Verlag, 1925.

NEUMANN, K. E.: *Die Reden Gotamo Buddhos. Mittlere Sammlung*, Bd. 3, München: Piper, 1922.

SANTUṬṬHO BHIKKU: *Mahāvagga. Die große Gruppe aus der Sammlung der buddhistischen Ordensregeln*, Heidelberg: Werner Kristkeitz, 2011.

Nāgārjuna

Mūlamadhyamakakārikā, ed. DE JONG, W. J. & LINDTNER, Chr. (Hrsg.): *Mūlamadhyamakakārikā prajñā nāma*, Chennai: The Adyar Library and Research Center, 2004².

Candrakīrti

Prasannapadā, ed. DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: *Madhyamakavṛttih. Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasutrās) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti*, Sankt Petersburg: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1903–13.

Madhyamakāvatāra, ed. DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: „Madhyamakāvatāra. Introduction au traité du milieu de l'Ācārya Candrakīrti avec le commentaire de l'auteur, traduit du tibétain“ (2. Teil der Übersetzung), in: *Museon* 11 (1910), S. 271–358.

MACDONALD, A.: *In Clear Words. The Prasannapadā Chapter One* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 863/Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 86), Bd. 1, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015.

Vasubandhu

Abhidharmakośabhāṣyam, ed. PRADHĀNA, Pr.: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1975².

Madhyāntavibhāḡabhāṣya, ed. NAGAO, G., Tokio: Suzuki Research Foundation, 1964.

Triṃśikā, ed. LÉVI, S. (Hrsg.): *Vijñaptimātratāsiddhiḡ Deux traités de Vasubandhu. Viṃśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā (La trentaine) avec le commentaire de Sthiramati* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Historiques et Philologiques, Heft 245), Paris : Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925, S. 1f.

Trisvabhāvanirdeśa, ed. TOLA, F. & DRAGONETTI, C.: „The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu”, in: *Journal of Indian Philosophy* 11 (1983), 3, S. 225–266.

Viṃśatikā, ed. LÉVI, S.: *Vijñaptimātratāsiddhiḡ. Deux traités de Vasubandhu. Viṃśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā (La trentaine) avec le commentaire de Sthiramati* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Historiques et Philologiques, Heft 245), Paris : Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925, 13f.

ANACKER, St.: *Seven Works of Vasubandhu, the Psychological Doctor*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

KOCHUMUTTOM, Th. M.: *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu, the Yogācārin*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

Sthiramati

Triṃśikāvijñaptibhāṣya, ed. BUESCHER, H.: *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya. Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation* (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse, Bd. 768/Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 57), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007.

Weitere Quellen

Asaṅga: *Abhidharmasamuccaya*, ed. WALPOLA, R.: *Le compendium de la superdoctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga* (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Bd. 78), Paris: Ecole d'Extreme-Orient, 1971.

Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra, ed. VAIDYA, P. L.: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary Called Āloka* (Buddhist Sanskrit Texts, Bd. 4), Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.

Bādarāyaṇa: *Brahmasūtra*, ed. RADHAKRISHNAN, S.: *Brahma sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*, London: George Allen & Unwin, 1960.

Bharata: *Nāṭyaśāstra*, ed. GROSSET, J.: *Bhāratiya-nāṭya-śāstram. Traité de Bharata sur le théâtre* (Annales de l'Université de Lyon, Fasc. 40), Bd. 1, Paris u. Lyon: Ernest Leroux u. A. Rey, 1898.

Bhāviveka: *Prajñāpradīpa*, ed. AMES, W. L.: „Bhāviveka's ‚Prajñāpradīpa‘, a translation of chapter one: ‚Examination of causal conditions‘ (‚pratyaya‘)”, in: *Journal of Indian Philosophy* 21 (1993), 3, S. 209–259.

Buddhapālita: *Mūlamadhyamakavṛtti*, ed. SAITO, A.: *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-vṛtti*, unv. Diss., Australian National University, 1984.

Dol po pa: *Ri chos nges don rgya mtsho*, Übers. HOPKINS, J.; VOSE, K. (Hrsg.): *Mountain Doctrine. Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha Matrix*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2006.

Īśvarakṛṣṇa: *Sāṃkhyakārikā*, ed. SOLOMON, E. A.: *Sāṃkhya-saptati-vṛtti*, Ahmedabad: Gujarat University, 1973.

Prajñākaramati: *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ed. DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: *Prajñākaramati's commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva* (Bibliotheca Indica New Series, n° 1126/Fasciculus IV), Calcutta: Baptist Mission Press, 1905.

Saddharmalaṅkāvatārasūtram, ed. VAIDYA, P. L. (Buddhist Sanskrit Texts, Bd. 3), Darbhanga: The Mithila Institute, 1963.

Samdhinirmocanasūtra, ed. LAMOTTE, E.: *Samdhinirmocana Sūtra. L'Explication des Mystères* (Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de Philologie, 2. Reihe, 34. Heft), Louvain: Bibliothèque de l'Université, 1935.

Śāṅkara: *Brahmasūtrabhāṣya*, ed. Samata (Complete Works of Śrī Śāṅkarācārya in the Original Sanskrit, Bd. 7), Chennai: Samata Books, 1999.

Śāntarakṣita: *Tattvasaṃgraha*, ed. Krishnamacharya, E.: *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the commentary of Kamalaśīla* (Gaekwad's Oriental Series, Bd. XXX), Bd. 1, Baroda: Central Library, 1926.

Tāranātha: *Gya gar chos 'byung*, Übers. SCHIEFNER, A.: *Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien*, St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1869.

- : *Gzhan stong snying po*, Übers. HOPKINS, J.: *The Essence of Other-Emptiness*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2007.

Vinītadeva: *Triṃśikāṭikā*, ed. JAINI, P. S.: „The Sanskrit fragments of Vinītadeva's ‚Triṃśikāṭikā‘”, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985), 3, S. 470–492.

I.2. Sekundärliteratur

ABE, M.: „Kenotic God and dynamic sunyata“, in: Cobb Jr, J. B. & Ives, Chr. (Hrsg.): *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005, S. 3–68 (Nachdruck von Orbis Books 1990).

- ; HEINE, St. (Hrsg.): *Buddhism and Interfaith Dialogue*, Hampshire: MacMillan Press Ltd., 1995.

- ; IVES, Chr. (Hrsg.): *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Valley Forge: Trinity Press International, 1995

ADAMS Jr, G. C.: *The Structure and Meaning of Bādarāyaṇa's Brahma Sūtras. A Translation and Analysis of Adhyāya 1*, New Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

ARNOLD, D.: *Brains, Buddhas, and Believing. The Problem of Intentionality in Classical Buddhist and Cognitive-Scientific Philosophy of Mind*, New York: Columbia University Press, 2012.

BABKA, S. B.: „Sūnyata' and Otherness. Applying mutually transformative categories from Buddhist-Christian dialogue in Christology“, in: *Buddhist-Christian Studies* 35 (2015), S. 73–90.

BARUA, B.: *A History of Pre-Buddhistic Philosophy in India*, Calcutta: Calcutta University Press, 1921.

BÄUMER, B. & Dupuche, J. D. (Hrsg.): *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions. Śūnyā – Pūrṇa – Plerōma*, Delhi: D. K. Printworld Ltd., 2005.

BAYER, A.: „Emptiness and liberation in the Pure Land. A Reconsideration of the Views of Asaṅga and Wonhyo“, in: *The Eastern Buddhist* 46 (2015), 1, S. 79–138.

BERGER, D.: „Acquiring emptiness. Interpreting Nāgārjuna's MMK 24:18“, in: *Philosophy East and West* 60 (2010), 1, S. 40–64.

BETTY, L. S.: „Nāgārjuna's masterpiece. Logical, mystical, both, or neither?“, in: *Philosophy East and West* 33 (1983), 2, S. 123–138.

BHARTIYA, M. Ch.: *Causation in Indian Philosophy. With Special Reference to Nyāya-Vaiśeṣika*, Ghaziabad: Vimal Prakashan, 1964.

BHATTACHARYA, K.: *L'Ātman-Brahman dans le bouddhisme ancien* (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Bd. 90), Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1973.

BLUMENTHAL, J.: *The Ornament of the Middle Way. A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita*, Ithaca et al.: Snow Lion, 2004.

- : „Two topics concerning consciousness in Śāntarakṣita's Yogācāra-Madhyamaka syncretism“, in: Garfield, J. & Westerhoff, J. (Hrsg.): *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?* New York: Oxford University Press, 2015, S. 242–251.

BODHI BHIKKU: „Aggregates and clinging aggregates (Khanda/Upadana-khanda)“, in: *Pali Buddhist Review* 1 (1976), 2, S. 91–102.

BÖHTLINGK, O. & ROTH, R.: *Sanskrit-Wörterbuch*, 7 Bde., Sankt Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1855–1875.

BOISVERT, M.: *The Five Aggregates. Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1995.

BOND, G. D.: „Buddhism's meditations on death and the symbolism of initiatory death“, in: *History of Religions* 19 (1980), 3, S. 237–258.

- : „The Arahant. Sainthood in Theravāda Buddhism“, in: KIECKHEFER, R. & BOND, G. (Hrsg.): *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*, Berkeley: University of California Press, 1988, S. 140–171.

BRONKHORST, J.: „Sāṃkhya in the Abhidharmakośa Bhāṣya“, in: *Journal of Indian Philosophy* 25 (1997), 4, S. 393–400.

BRUNNHÖLZL, K.: *Prajñāpāramitā, Indian „ghzan stong pas“, and the Beginning of Tibetan ghzan stong* (Wieder Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 74), Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, 2011.

- : *Mining for Wisdom within Delusion. Maitreya's Distinction between Phenomena and the Nature of Phenomena and its Indian and Tibetan Commentaries*, Boston et al.: Snow Lion, 2012.

BRUNS, J. E.: *The Christian Buddhism of St. John. New Insights into the Fourth Gospel*, New York: Paulist Press, 1971.

BUCHARDI, A.: „A look at the diversity of the gzhzan stong tradition“, in: *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 3 (2007), S. 1-24.

BUESCHER, H.: *The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda* (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 776/ Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 62), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.

BUSWELL Jr., R. E. & LOPEZ Jr., D. S.: *Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 2013.

CABANNE, E. D.: „Beyond Kenosis. New foundations for Buddhist-Christian Dialogue“, in: *Buddhist-Christian Studies* 13 (1993), S. 103-117.

CATTOI, Th.: „Apatheia and āśrayaparavrtti. Meditation and epistemic purification in the Philokalia and Yogācāra Buddhism“, in: Harris, E. & O'Grady, J. (Hrsg.): *Meditation in Buddhist-Christian Encounter. A Critical Analysis*, München: Sankt Ottilien, 2018, S. 349-369.

- : „Why read the Church Fathers? Teaching Nicaea as contextual theology“, in: Fernandez, E. & Ross, D. (Hrsg.): *Doing Theology as if people mattered. Encounters in Contextual Theology*, New York: Crossroads, 2019, S. 41-58.

CEA, A. V. de: „Emptiness in the Pāli Suttas and the question of Nāgārjuna's orthodoxy“, in: *Philosophy East and West* 55 (2005), 4, 507-528.

CHADHA, M.: „The problem of the unity of consciousness. A Buddhist solution“, in: *Philosophy East and West* 65 (2015), 3, S. 746-764.

CHATTERJEE, K. A.: *The Yogācāra Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.

CHI, R. S. Y.: „Topics on being and logical reasoning“, in: *Philosophy East and West* 24 (1974), 3, S. 239-300.

CHO, Fr.: „Buddhist mind and matter“, in: *Religions* 5 (2014), 2, S. 422-434.

CLOONEY SJ, Fr. X.: „Reading the world in Christ. From comparison to inclusivism“, in: Gavin D'Costa (Hrsg.): *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll: Orbis Books, 1990, S. 63-80.

- : „Comparative Theology“, in: WEBSTER, J. et al. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2007, S. 653-669

- : *Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

- & VON STOSCH, Kl. (Hrsg.): *How To Do Comparative Theology. European and American Perspectives in Dialogue* (Comparative Theology – Thinking across Traditions, ohne Zählung) New York: Fordham University Press, 2018.

COBB Jr, J. B.: „Buddhist Emptiness and the Christian God“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 45 (1977), 1, S. 11-25.

COLLINS, St.: *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

COLYER, P. J.: *The Self-Emptying God. An Undercurrent in Christian Theology Helping the Relationship with Science*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013

CORLESS, R. J.: „On the continuity of Vasubandhu’s thought. A suggestion from the continuity of Wittgenstein’s thought“, in: BAPAT, P. V. et al. (Hrsg.): *Amalā prajñā. Aspects of Buddhist studies. Professor P.V. Bapat felicitation volume* (Bibliotheca Indica-Buddhica, Bd. 63), Delhi: Sri Satguru Publications, 1989.

- & KNITTER, P. F. (Hrsg.): *Buddhist Emptiness and Christian Trinity. Essays and Explorations*, New York et al.: Paulist Press, 1990.

COWHERDS: *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2011.

COX, C.: „From category to ontology. The changing role of ‚dharma‘ in Sarvāstivāda Abhidharma“, in: *Journal of Indian Philosophy* 32 (2004), 5/6, S. 543-597.

D’AMATO, M.: „Three natures, three stages. An interpretation of the Yogācāra ‚Trisvabhāva‘-theory“, in: *Journal of Indian Philosophy* 33 (2005), 2, S. 185-207.

DAVIDSON, R. M.: *Buddhist Systems of Transformation. Āsraya-parivṛtti/parāvṛtti among the Yogācāra*, unveröff. Dissertation, University of California, 1985.

DAYAL, H.: *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi et al.: Motilal Banarsidass, 1932.

DAYE, D. D.: „Major schools of the Mahāyāna. Mādhyamika“, in: PREBISCH, Ch. (Hrsg.): *Buddhism. A Modern Perspective*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1975, S. 76-96.

DELEANU, Fl.: „Far From the Madding Strife for Hollow Pleasures. Meditation and Liberation in the Śrāvaka bhūmi“, in: *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 16 (2012), 2, S. 1-38.

DELLA SANTINA, P.: *Causality & Emptiness. The Wisdom of Nagarjuna*, Singapur: Buddhist Research Society, 2002.

- : „The Madhyamaka and modern Western philosophy“, in: *Philosophy East and West* 36 (1986), 1, S. 41-54.

DEMIÉVILLE, P.: „Le Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa“, in: *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient* 44 (1954), S. 339-436.

DERRET, J. D. M.: „St. John’s Jesus and the Buddha“, in: *Archiv orientální* 68 (2000), 1, S. 71-82.

- : „The Buddhist dimension of John“, in: *Numen* 51 (2004), 2, S. 182-210.

DHAMMAJOTI, K. L.: *Sarvāstivāda Adhidharma*, Hong Kong: Centre of Buddhist Studies of the University of Hong Kong, 2009⁴.

- : „The aśubhā Meditation in the Sarvāstivāda“, in: *Journal of the Center for Buddhist Studies* 7 (2009), S. 248-295.

DREYFUS, B.J. & McClintock, S.: *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction. What Difference Does a Difference Make?*, Boston: Wisdom Publications, 2003.

DREYFUS, G.: „Self and subjectivity. A middle way approach“, in: SIDERITS, M. et al. (Hrsg.): *Self, no Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*, New York: Oxford University Press, 2011, S. 114-156.

EDGERTON, Fr.: *Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary*, Bd. 2 (Dictionary), Delhi: Motilal Banarsidass, 1985⁵.

EDMUNDS, A. J.: *Buddhist Texts Quoted as Scripture by the Gospel of John. A Discovery in the Lower Criticism*, Philadelphia: Maurice Brix, 1906.

- : „Buddhist texts quoted in the fourth gospel“, in: *The Open Court* 25 (1911), 5, S. 257-263.

EVANS, C. St. (Hrsg.): *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, New York: Oxford University Press, 2006.

FERRARO, G.: „Outlines of a pedagogical interpretation of Nāgārjuna’s two truths doctrine“, in: *Journal of Indian Philosophy* 41 (2013), 5, S. 563-590.

FRAUWALLNER, E.: *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu* (Seria Orientale Roma Bd. 3), Rom: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1951.

- : *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin: Akademie Verlag, 1994⁴.

FREDRICKS, J.: *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York: Paulist Press, 1999.

- : *Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity*. Maryknoll: Orbis Books, 2004.

GARFIELD, J. L. & PRIEST, G.: „Nāgārjuna and the limits of thought“, in: *Philosophy East and West* 53 (2003), 1, S. 1-21.

GARFIELD, J. L. & WESTERHOFF, J. (Hrsg.): *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?* New York: Oxford University Press, 2015.

GETHIN, R.: „The five khandas. Their treatment in the nikāyas and early abhidhamma“, in: *Journal of Indian Philosophy* 14 (1986), 1, S. 35-53.

GOLD, J.: *Paving the Great Way. Vasubandhu’s Unifying Buddhist Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2015.

GRIFFITHS, P.: *Indian Buddhist Meditation-Theory. History, Development and Systematization*, unveröff. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1983.

- : *On Being Mindless. Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1999.

GUNARATNE, R. D.: „The logical form of catuṣkoṭi. A new solution“, in: *Philosophy East and West* 30 (1980), 2, S. 211-239.

HAAS, H.: *Bibliografie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum* (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleich-

chende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, Nr. 6), Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.

HAKAYAMA, N.: „Nirodhasamāpatti. Its historical meaning in the Vijñaptimātratā System“, in: 印度學佛教學研究 (*Journal of Indian and Buddhist Studies*) 23 (1975), 2, S. 33-43.

HALL, Br. C.: „The meaning of vijñapti in Vasubandhu's concept of the mind“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9 (1986), 1, S. 7-24.

HARRIS, I. Ch.: *The Continuity of Madhyamaka & Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism* (Brill's Indological library, Bd. 6), Leiden et al.: Brill, 1991.

HARRISON, P.: „Is the Dharma-kāya the real ‚phantom-body‘ of the Buddha?“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15 (1992), 1, S. 44-94.

HARVEY, P.: *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, Richmond: Curzon Press, 1995.

HAYASHI, K.: „Leib und Handeln im Buddhismus. Erlösung durch Selbstgewahrung“, in: Girndt, H.: *Das Nichts und das Sein. Buddhistische Wissenstheorie und Transzendentalphilosophie*, Leiden et al.: Brill, 2018, S. 162-187.

HAYASHIMA, K.: „Asubhānupassanā in Buddhist meditation“, in: 印度學佛教學研究 (*Journal of Indian and Buddhist Studies*) 7 (1958), 1, S. 374-365.

HAYASHIMA, S.: „Ālayavijñāna in the *Prajñāpāramitopadeśa*“, in: 印度學佛教學研究 (*Journal of Indian and Buddhist Studies*) 65 (2017), 3, S. 1243-1249.

HAYES, R. P.: „Nāgārjuna's appeal“, in: *Journal of Indian Philosophy* 22 (1994), 4, S. 299-378.

- : „Nāgārjuna. *Master of Paradox, Mystic or Perpetrator of Fallacies?*“, 2003, online unter: <http://www.unm.edu/~rhayes/nagarjuna_smith.pdf> (abgerufen am 14.08.2020).

HIRAKAWA, A.; Groner, P. (Übers.): *A History of Indian Buddhism. From Śākya-muni to Early Mahāyāna* (Asian Studies at Hawaii, Bd. 36), Hawaii: University of Hawaii Press, 1990.

HORIUCHI, T.: „Criticism of heretics' views of Nirvāṇa in the 70th paragraph of the *Laṅkāvatārasūtra*. Sumiwake as Buddhist Wisdom for multicultural harmonious co-existence“, in: *Journal of International Philosophy* 4 (2015), S. 331-340.

HORNER, I. B.: „The four ways and the four fruits in Pāli Buddhism“, in: *Indian Historical Quarterly* 10 (1934), S. 785-796.

JAINI, P. S.: „The Sautrāntika theory of bīja“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22 (1959), 1/3, S. 236-249.

JAYATILLEKE, K. N.: *Early Buddhist Theories of Knowledge*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1963.

- : „The logic of four alternatives“, in: *Philosophy East and West* 17 (1967), 1/4, S. 69-83.

JHAVERI, I. H.: „The process of pariṇāma in the Sāṃkhya-Yoga system“, in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 37 (1956), 1/4, S. 296-299.

JOHNSON, P.L.: *On Realizing There is Only the Virtual Nature of Consciousness. Xuánzàng's definitive discourse on the nature of the mind and its spiritual restoration*

according to the Buddhist School on Engaged Meditation (Yogacara), o.O.: An Lac Publications, 2019.

JOHNSTON, E. H.: *Early Sāṃkhya. An Essay on its Historical Development According to the Texts* (Prize Publication Fund, Bd. 15), London: The Royal Asiatic Society, 1937.

JONES, C. V.: *The Buddhist Self. On Tathāgatagarbha and Ātman*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021.

JONES, Ch. B.: „Emptiness, Kenōsis, History, and Dialogue. The Christian response to Masao Abe's notion of ‚Dynamic Śūnyatā‘ in the early years of the Abe-Cobb Buddhist-Christian dialogue“, in: *BUDDHIST-CHRISTIAN STUDIES* 24 (2004), S. 117-133.

DE JONG, J. W.: „The problem of the absolute in the madhyamaka school“, in: *Journal of Indian Philosophy* 2 (1971), 1, S. 1-6.

- : „Lamotte and the doctrine of non-self“, in: *Cahiers d'Extrême-Asie* 3, numéro spécial: *Etudes de Dunhuang* (1987), S. 151-153.

KALUPAHANA, D. J.: „The early Buddhist notion of the middle path“, in: *The Eastern Buddhist, New Series* 12 (1979), 1, S. 30-48.

- : *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1986.

- : *Buddhist Thought and Ritual*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

KAPLAN, St.: „A holographic alternative to a traditional Yogācāra simile. An analysis of Vasubandhu's trisvabhāva doctrine“, in: *The Eastern Buddhist New Series* 23 (1990), 1, S. 56-78.

KAPSTEIN, M. T.: „We are all gzhan stong pas. Reflections on The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence by Paul Williams“, in: *Journal of Buddhist Ethics* 7 (2000), S. 105-125.

- : „Who wrote the Trisvabhāvanirdeśa? Reflections on an enigmatic text and its place in the history of Buddhist philosophy“, in: *Journal of Indian Philosophy* 46 (2018), 1, S. 1-30.

KAUFMAN, G. F.: „God and Emptiness. An experimental essay“, in: *Buddhist-Christian Studies* 9 (1989), S. 175-187.

KEENAN, J. P.: *The Meaning of Christ. A Mahāyāna Theology*, New York: Orbis Books, 1989.

- : „The emptiness of Christ. A Mahayana Theology“, in: *Anglican Theological Review* 75 (1993), 1, S. 48-63 (<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ADM/keenan.htm>, abgerufen am 02.05.21).

- : *The Gospel of Mark. A Mahāyāna Reading*, New York: Orbis Books, 1995.

- : „A Mahayana Theology of the real presence of Christ in Eucharist“, in: *Buddhist-Christian Studies* 24 (2004), S. 89-100.

- : „The Prospects for a Mahāyāna Theology of Emptiness. A continuing debate“, in: *Buddhist-Christian Studies* 30 (2010), S. 3-27.

- : *The Emptied Christ of Philipians. Mahāyāna Meditations*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015.

- : *The Wisdom of James. Parallels with Mahāyāna Buddhism*, Mahwah: The Newman Press, 2015.

KELLNER, B. & TABER, J.: „Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I. The interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā*“, *Asiatische Studien* 68 (2014), 3, S. 709-756.

KERN, I.: „The structure of consciousness according to Xuanzang“, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 19 (1988), 3, S. 282-195.

KING, R.: „Early Yogācāra and its relationship with the Madhyamaka school“, in: *Philosophy East and West* 44 (1994), 4, S. 659-683.

KING, S.: *Buddha Nature* (Bibliotheca Indo-Buddhica, Bd. 103), Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

KLOETZLI, R.: *Buddhist Cosmology. Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989².

KITAYAMA, J.: *Metaphysik des Buddhismus. Versuch einer philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule*, Stuttgart et al.: Kohlhammer, 1934.

KRAGH, U. T. (Hrsg.): *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and its Adaptation in India, East Asia, and Tibet* (Harvard Oriental Series, Bd. 75), Cambridge et al.: Harvard University Press, 2013.

KRÄMER, J.: *Kategorien der Wirklichkeit im frühen Yogācārā. Der Fünf-vastu-Abschnitt in der Vinīśayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmi* (Contributions to Tibetan Studies, Bd. 4), Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2005.

- : „Some remarks on Sthiramati and his putative authorship of the *Madhyāntavibhāgaṭikā*, the **Sūtrālamkāravṛttibhāṣya* and the *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*“, in: *Buddhist Studies Review* 33 (2016), 1-2, S. 47-63.

KRISHAN, Y.: „Karma vipāka“, in: *Numen* 30 (1983), 2, S. 199-214.

Kritzer, R.: *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya* (Studia Philologica Buddhica Monograph Series, Bd. 18), Tokio: The International Institute for Buddhist Studies, 2005.

KÜNG, H.: „God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness: A Christian Response to Masao Abe“, in: *Corles, R. & Knitter, P. F.: Buddhist Emptiness and Christian Trinity. Essays and Explorations*, New York: Paulist Press, 1990, S. 26-43.

LAMOTTE, E.: *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śāka* (Bibliothèque du Muséon, Bd. 43), Leuven: Institut Orientaliste, 1958.

LANGER, R.: *Das Bewusstsein als Träger des Lebens. Einige weniger beachtete Aspekte des viññāna im Pālikanon* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Bd. 52), Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, 2000.

LARRABEE, M. J.: „The One and the Many. Yogācāra Buddhism and Husserl“, in: *Philosophy East and West* 31 (1981), 1, S. 3-15.

LARSON, G. J.: *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1979².

LI, J.: „Buddhist phenomenology and the problem of essence“, in: *Comparative Philosophy* 7 (2016), 1, S. 59-89.

- : *Same Road, Different Tracks. A Comparative Study of Edmund Husserl's Phenomenology and Chinese Yogācāra Philosophy*, unveröff. Dissertation, McGill University Montreal, 2019.

LOUNIBOS, J. B.: *Self-Emptying of Christ and the Christian. Three Essays on Kenosis*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011.

LOY, D.: „The Difference between saṃsāra and nirvāṇa“, in: *Philosophy East and West* 33 (1983), 4, S. 355-365.

LUSTHAUS, D.: *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, London et al.: RoutledgeCurzon, 2002.

- : „Puḍgalavāda doctrines of the Person“, in: EDELGLASS, W. & GARFIELD, J. L. (Hrsg.): *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, New York: Oxford University Press, 2009.

MACDONALD, A.: *In Clear Words. The Prasannapadā, Chapter One* (Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsbereichte, 863. Band), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015.

MADANAYAKE, B. W.: *A Study of Saṅkhāras in Early Buddhism*, Dissertation, Universität Toronto, 1987.

MAKRANSKY, J.: *Buddhahood Embodied. Sources of Controversy in India and Tibet*, New York: State University of New York Press, 1997.

MÄLL, L.: „Une approche possible du Sunyavada“, in: *Tel Quel* 32 (1968), S. 54-62.

- : *Studies in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and other essays*, Neu-Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

MASON, G.: „Is Samsāra actually the same as Nirvāṇa?: A critical examination of Nāgārjuna's provocative understanding of emptiness“, in: *Journal for the Study of Religion* 27 (2014), 2, S. 94-114.

MASSON-OURSEL, P.: „Tathāgatagarbha et ālayavijñāna“, in: *Journal Asiatique* 210 (1927) S. 295-302.

MASUDA, J.: *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule. Versuch einer genetischen Darstellung* (Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heft 10), Heidelberg et al.: O. Harrassowitz, 1926.

MATHES, Kl.-D.: „The gzhan stong model of reality. Some more material on its origin, transmission, and interpretation“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 34 (2011), 1-2, S. 187-223.

MATILAL, B. K.: *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

MATSUDA, K.: „*parikalpa used in the Mahāyānasamgraha“, in: *印度學佛教學研究 (Journal of Indian and Buddhist Studies)* 59 (2011), 3, S. 1212-1218.

MATSUOKA, H.: „On *vijñānapariṇāme* in *Triṃśikākārikā*“, in: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 55 (2007), 3, S. 121-125.

MAYER, A. L.: „Rezension zu: Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih Lun“, in: *Journal of Buddhist Ethics* 16 (2009), S. 191-216.

MCCAGNEY, N.: *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Lanham: Rowman and Littlefield, 1997.

MING-WOOD, L.: „The three-nature doctrine and its interpretation in Hua-yen Buddhism“, in: *T’oung Pao Second Series* 68 (1982), 4/5, S. 181-220.

MINKOWSKI, Chr.: „Why should we read the Maṅgala-Verses?“, in: SLAJE, W. (Hrsg.): *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 62), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008, S. 1-24.

MITCHELL, D. W.: *Spirituality and Emptiness. The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, New York et al.: Paulist Press, 1991.

MONIER-WILLIAMS, M.: *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages*, Oxford: Clarendon Press, 1899.

MULLER, Ch.: „The Yogācāra two hindrances and their reinterpretation in East Asia“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27 (2004), 1, S. 207-235.

- : „Explanation of the essence of the two hindrances through ten canonical texts“, in: KIM, H.-S. et al. (Hrsg.): *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, Seoul: Jimoondang, 2007, S. 191-213.

- : „The contribution of the Yogācārabhūmi to the system of the two hindrances“, in: KRAGH, U. T. (Hrsg.): *The Foundation for Yoga Practitioners The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet* (Harvard Oriental Series, Bd. 75), Harvard: Harvard University Department of South Asian Studies, 2013, S. 1192-1211.

- : „A pivotal text for the definition of the two hindrances in East Asia. Huiyuan’s ‚Erzhang Yi‘ chapter“, in: LIN, Ch.-K & RADICH, M. (Hrsg.): *A Distant Mirror. Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism* (Hamburg Buddhist Studies, Bd. 3), Hamburg: Hamburg University Press, 2014, S. 217-270.

MURTI, T. R. V.: *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*, London: Allen & Unwin Ltd., 1960.

MUTŌ, K.; REPP, M. (Hrsg.); van Bragt, J. (Übers.): *Christianity and the Notion of Nothingness. Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School* (Philosophy of Religions – World Religions, Bd. 2), Leiden: Brill, 2012.

NAGAO, G.: „From Mādhyamika to Yogācāra. An analysis of MMK XXIV.18 and MV 1.1-2“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 2 (1979), 1, S. 29-43.

- : „The Buddhist world-view as elucidated in the three-nature theory and its simies“, in: *The Eastern Buddhist New Series* 16 (1983), 1, S. 1-18.

- : „An interpretation of the term ‚samvṛti‘ (convention) in Buddhism“, in: ders.: *Mādhyamika and Yogacārā. A Study of Mahāyāna Philosophies*, Albany: State University of New York Press, 1991, S. 13-21.

- : „Ascent and descent. Two-directional activity in Buddhist thought“, in: ders.: *Mādhyamika and Yogacārā. A Study of Mahāyāna Philosophies*, Albany: State University of New York Press, 1991, S. 201-207.

- : „On the theory of Buddha-body (Buddha-kāya)“, in: ders.: *Mādhyamika and Yogacārā. A Study of Mahāyāna Philosophies*, Albany: State University of New York Press, 1991, S. 103-122

NAKAMURA, A.: *Das Wesen des Buddha-Erwachens in der frühen Yogācāra-Schule* (Indian and Tibetan Studies, Bd. 3), Hamburg: Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg, 2016.

NGUYEN, C. T.: *Sthiramati's Interpretation of Buddhology and Soteriology*, unveröff. Dissertation, Harvard University, 1990.

NICHOLSON, H.: *The Spirit of Contradiction in Christianity and Buddhism*, New York: Oxford University Press, 2016.

NISHIDA, K.; DILWORTH, D. A. (Übers.): *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*, Hawaii: University of Hawaii Press, 1987.

NISHITANI, K.; van BRAGT, J. (Übers.): *Religion and Nothingness*, Berkeley et al.: University of California Press, 1982.

ODIN, St.: „A critique of the ‚Kenōsis/Śūnyatā‘ motif in Nishida and the Kyoto School“, in: *Buddhist-Christian Studies* 9 (1989), S. 71-86.

OBERMILLER, E. (Übers.): *History of Buddhism (Chos-ḥbyung) by Bu-ston, Part II: The History of Buddhism in India and Tibet* (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 19. Heft), Heidelberg: Harrassowitz, 1932.

O'LEARY SJ, J. S.: „The significance of John Keenan's Mahāyāna Theology“, in: *The Eastern Buddhist* 30 (1997), 1, S. 114-132.

- : „Emptiness and Dogma“, in: *Buddhist-Christian Studies* 22 (2002), S. 163-179.

- : *Religious Pluralism and Christian Truth*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016.

PADMANABH, S. J.: „On the theory of two Vasubandhus“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21 (1958), 1-3, S. 48-53.

PÉREZ-REMÓN, J.: *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague: Mouton Publishers, 1980.

POKORNY, J.: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, Bern u. München: Francke Verlag, 1959.

POUSSIN, L.: *The Way to Nirvāṇa. Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1917.

PRIEST, Gr.: „The logic of the *catuṣkoṭi*“, in: *Comparative Philosophy* 1 (2010), S. 24-51.

PRIESTLEY, L. C. D. C.: *Pudgalavāda Buddhism. The Reality of the Indeterminate Self*, Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto, 1999.

RADICH, M.: „Pure Mind in India. Indian Background to Paramārtha's *Amalavijñāna“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 39 (2016), 249-308.

- : *The Somatics of Liberation. Ideas about Embodiment in Buddhism from its Origins to the Fifth Century C.E.*, unveröff. Dissertation, Harvard University, 2007.

RHYS DAVIDS, T. W. & Stede, W.: *Pali-English Dictionary*, Bd. II: Ā-O, London: Pali Text Society, 1922.

RIGOPOULOS, A.: „The avyākātāni and the catuṣkoṭi form in the Pāli Sutta Piṭaka“ (1. Teil), *East and West* 42 (1992), 2/4, S. 227-259.

- : „The avyākātāni and the catuṣkoṭi form in the Pāli Sutta Piṭaka“ (2. Teil), *East and West* 43 (1993), 1/4, S. 115-140.

RICHARD, L.: *Christ. The Self-Emptying of God*, New York: Paulist Press, 1997.

ROBINSON, R. H.: „Some logical aspects of Nāgārjuna's System“, in: *Philosophy East and West* 6 (1957), 4, S. 291-308.

ROSS, N. R.: „The Śālistamba Sūtra and the origins of Mahāyāna Buddhism“, in: GURUGÉ, A. W. P. (Hrsg.): *Tenth International Conference of the International Association of Buddhist Studies. Unesco Headquarters, Paris, France, 18-21 July 1991. Summary Report*, Paris: The Permanent Delegation of Sri Lanka to Unesco, 1992, S. 137-143.

RUEGG, D. S.: *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Etudes sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme* (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Bd. 70), Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1969.

- : *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India* (A History of Indian Literature, Bd. 7, 1), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.

- : „The uses of the four positions of the ‚catuṣkoṭi‘ and the problem of the description of reality in Mahāyāna Buddhism“, in: *Journal of Indian Philosophy* 5 (1977), 1/2, S. 1-71.

- : „The ‚Svātantrika-Prāsaṅgika‘ distinction in the history of Madhyamaka thought“, in: *Indo-Iranian Journal* 49 (2006), 3/4, S. 319-349.

SABATINO, Ch. J.: „No-God. Reflections on Masao Abe's symbol of God as self-emptying“, in: *Horizons* 29 (2002), 1, S. 64-79.

SADAKA, A.: *Buddhist Cosmology. Philosophy and Origins*, Tokio: Kōsei Publishing, 1997.

SAITO, A.: „Prapañca in the Mūlamadhyamakakārikā“, in: *Bulletin of the International Institute for Buddhist Studies* 2 (2019), S. 1-9.

SAKUMA, H.: *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi* (Alt- und Neuindische Studien, Bd. 40), 2 Bde., Stuttgart: Steiner, 1990.

SAKUMA, H.: „Was there really only one commentator named Sthiramati?“, in: *Studies in Philosophy* 45 (2020), S. 39-61.

SALVINI, M.: „Dependent arising, non-arising, and the mind. MMK1 and the Abhidharma“, in: *Journal of Indian Philosophy* 42 (2014), 4, S. 471-497.

SAMUELS, J.: „The Bodhisattva ideal in Theravāda Buddhist theory and practice. A reevaluation of the Bodhisattva-Śrāvaka opposition”, in: *Philosophy East and West* 47 (1997), 3, S. 399-415.

SCHMITHAUSEN, L.: „Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 11 (1967), S. 109–136.

- : *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 264, 2. Abhandlung) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1969.

- : „Versenkungspraxis und erlösende Erfahrung in der Śrāvakabhūmi“, in: OBERHAMMER, G. (Hrsg.): *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart indischer und christlicher Religion. Arbeitsdokumentation eines Symposiums* (De Nobili Research Library, Bd. 9), Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 1982, S. 59-85.

- : *Ālayavijñāna. On the Origin and Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* (Studia Philologica Buddica, Bd. IVa u. b.), 2 Bde., Tokio: The International Institute for Buddhist Studies, 1987.

- : „On the problem of the relation of spiritual practice and philosophical theory in Buddhism“, in: WILLIAMS, P. (Hrsg.): *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, Bd. 2, *The Early Buddhist Schools and Doctrinal History. Theravāda Doctrine*, London & New York: Routledge, 2005, S. 242-254.

- : *On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shin lun*, Tokio: The International Institute for Buddhist Studies, 2005.

- : „Kuśala and Akuśala. Reconsidering the original meaning of a basic pair of terms of buddhist spirituality and ethics and its development up to early Yogācāra“, in: KRAGH, U. T. (Hrsg.): *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and its Adaptation in India, East Asia, and Tibet* (Harvard Oriental Series, Bd. 75), Cambridge et al.: Harvard University Press, 2013, S. 440-489.

- : *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda. Responses and Reflexions* (Kasuga Lectures Series, Bd. 1), Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2014.

SCHUMANN, H. W.: *Bedeutung und Bedeutungsentwicklung des Terminus Saṃkhāra im frühen Buddhismus*, Dissertation, Universität Bonn, 1972.

SHULMAN, E.: „Early meanings of dependent-origination“, in: *Journal of Indian Philosophy* 36 (2008), 2, S. 297-317.

SIDERITS, M.: „On the soteriological significance of emptiness“, in: *Contemporary Buddhism* 4 (2003), 1, S. 9-24.

- & KATSURA, Sh. (Übers.): *Mūlamadhyamakakārikā. Nāgārjuna's Middle Way*, Boston: Wisdom Publications, 2013.

- : „Causation, ‚humean‘ causation and emptiness“, in: *Journal of Indian Philosophy* 42 (2014), 4, S. 433-449.

- : „The Prapañca paradox“, in: *Journal of Indian Philosophy* 47 (2019), 4, S. 645-659.

SINKE, J.; GRIFFITHS, P. (Übers.): „God and absolute nothingness“, in: *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), S. 289-296.

SKILLING, P.: „The sūtra on the four conditions. A (Mūla-)Sarvāstivādin discourse on causality“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 42 (1998), S. 139-149.

SPACKMAN, J.: „Between nihilism and anti-essentialism. A conceptualist interpretation of Nāgārjuna“, in: *Philosophy East and West* 64 (2014), 1, S. 151-173.

SPONBERG, A.: „The Trisvabhāva doctrine in India and China. A study of three exegetical models“, in: *Bulletin of Research Institute for Buddhist Culture, Ryukoku University* 21 (1982), S. 97-119.

SPRUNG, M.: *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadā*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

STANTON, H.: *Poetry as Prayer in the Sanskrit Hymns of Kashmir*, Oxford: Oxford University Press, 2019.

STCHERBATSKY, Th.: *Buddhist Logic*, Bd. 1 (Bibliotheca Buddhica, Bd. 26), Leningrad: Adakemie der Wissenschaften der UDSSR, 1932.

STEPIEN, R.: „Orienting Reason. A religious critique of philosophizing Nāgārjuna“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 86 (2018), 4, S. 1072-1106.

STRENG, Fr. J.: *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville et al.: Abingdon Press, 1967, S. 20.

- : „The Buddhist doctrine of two truths as religious philosophy“, in: *Journal of Indian Philosophy* 1 (1971), 3, S. 262-271.

SUTTON, Fl. G.: *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-Sūtra. A study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 1991.

SUWANVARANGKUL, Ch.: „Pratītyasamutpāda and Dharmadhātu in early Mahāyāna Buddhism“, in: GARFIELD & WESTERHOFF: *Madhyamaka and Yogācāra*, S. 11-28.

SUZUKI, D. T.: „The Laṅkāvatāra Sūtra as a Mahāyāna text in especial relation to the teaching of Zen Buddhism“, in: *The Eastern Buddhist* 4 (1928), S. 199-298.

TABER, J. A.: „On Nāgārjuna's so-called fallacies. A comparative approach“, in: *Indo-Iranian Journal* 41 (1998), 3, S. 213-244.

THIÊN CHÂU, Th.: ders.: „The literature of the Puṅgalavādins“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7 (1984), 1, S. 7-14.

- : „Les réponses des Puṅgalavādin aux critiques des écoles bouddhiques“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10 (1987), 1, S. 33-54.

- : *The literature of the personalists of early Buddhism* (Buddhist Tradition Series, Bd. 39), Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

THURSTON, B. B.: „The conquered self. Emptiness and God in a Buddhist-Christian dialogue“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 12 (1985), 4, S. 343-353.

TILLEMANS, T. J.: „On a recent translation of the *Samādhinirmocanasūtra*“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20 (1997), 1, S. 153-165.

TOLA, F. & Dragonetti, C.: *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

- : „The Trisvabhāvākārikā of Vasubandhu”, in: *Journal of Indian Philosophy* 11 (1983), 3, S. 225-266.

TUCCI, G.: *On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya[nātha] and Asaṅga* (Calcutta University Readership Lectures), Calcutta: Calcutta University Press, 1930.

TZOCHAR, R.: *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*, New York: Oxford University Press, 2018.

UI, H.: „Maitreya as an historical personage“, in: Anon.: *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge: Harvard University Press, 1929, S. 95-101.

VALEA, E. M.: *Buddhist-Christian Dialogue as Theological Exchange. An Orthodox Contribution to Comparative Theology*, Eugene: Pickwick Publications (Wipf and Stock), 2015.

DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: *Théorie des douze causes* (Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres, n° 40), Gent: Librairie Scientifique E. van Goethem, 1913.

- : *The Way to Nirvāṇa. Six Lectures on Ancient Buddhism as a Doctrine of Salvation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1917.

- : „Note sur l’ālayavijñāna“, in: *Mélanges chinois et bouddhiques* 3 (1934), S. 145-168.

VETTER, T.: *The ‘Khanda Passages’ in the Vinayaṭīka and the Four Main Nikāyas* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 682), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000.

WALDRON, W. S.: „Teaching Yogācāra Buddhism using cognitive science“, in: LEWIS, T. & DEANGELIS, G. (Hrsg.): *Teaching Buddhism. New Insights on Understanding and Presenting the Traditions*, New York: Oxford University Press, 2017, S. 52-71.

- : *The Buddhist Unconscious. The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, London & New York: RoutledgeCurzon, 2003.

WALPOLA, R.: *What the Buddha Taught*, New York: Grove Press, 1974².

WALSER, J.: *Nagarjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, New York et al.: Columbia University Press, 2005.

WAYMAN, A.: „Who understands the four alternatives of the Buddhist texts?“, in: *Philosophy East and West* 27 (1977), 1, S. 3-21.

- : „A defense of Yogācāra Buddhism“, in: *Philosophy East and West* 46 (1996), 4, S. 447-476.

WEBER-BROSAMER, B. & Back, D. M.: *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās* (Beiträge zur Indologie, Bd. 28), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005².

WESTERHOFF, J.: „Nāgārjuna’s ,catuṣkoṭi““, in: *Journal of Indian Philosophy* 34 (2006), 4, S. 367-395.

- : *Nāgārjuna’s Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

- : *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2018.

WIJESEKERA, O. H. de A.: „The Concept of Viññāṇa in Theravāda Buddhism“, in: *Journal of the American Oriental Society* 84 (1964), 3, S. 254-259.

WILLEMEN, Ch. et al: *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism* (Handbuch der Orientalistik, zweite Abteilung, Indien, Bd. 11), Brill: Leiden et al., 1998.

WILLIAMS, D. M.: „The translation and interpretation of the twelve terms in the Paṭiccasamuppāda“, in: *Numen* 21 (1974), 1, S. 35-63.

- : „The Paṭiccasamuppāda. A developed formula“, in: *Religious Studies* 14 (1978), 1, S. 35-56.

WILLIAMS, P.: *The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence*, Surrey: Curzon Press, 1998.

- : *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London et al.: Routledge, 2009².

WOOD, Th. E.: *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

- : *Nāgārjunian Disputations. A Philosophical Journey through the Looking-Glass* (Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, Bd. 11), Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

XING, G.: *The Concept of the Buddha. Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*, New York: RoutledgeCurzon, 2005.

YAMADA, I.: „Vijñaptimātratā of Vasubandhu“, in: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1977), S. 158-176.

II. Westliche Philosophie & Theologie

II.1. Primärliteratur

Meister Eckhart

Expositio sancti evangelii secundum Iohannem, ed. CHRIST, K. et al. (LW III), Stuttgart: Kohlhammer, 1994.

Expositio libri Exodi, ed. FISCHER, H. et al.: *Magistri Echardi expositio libri Exodi, sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, expositio libri Sapientiae, expositio Cantici Canticorum cap. 1,6* (=LW II) Stuttgart: Kohlhammer, 1992, S. 1-227.

Expositio libri Genesis, ed. STURLESE, L.: *Magistri Echardi prologi in opus tripartitum et expositio libri Genesis secundum recensionem Cod. Oxoniensis Bodleiani Laud misc. 222 (L). Liber paraboliarum Genesis, editio altera. Quaestiones Parisienses, supplementum. Collatio in libros Sententiarum denuo recognita* (=LW I/2), Stuttgart: Kohlhammer, 2015, S. 58-128.

Prima Quaestio Parisiensis, ed. GEYER, B. et al.: *Magistri Echardi opera Parisiensia. Tractatus super oratione dominica. Responsio ad articulos sibi impositos de*

scriptis et dictis suis. Acta Echardiana (=LW V), Stuttgart: Kohlhammer, 2006, S. 37-48.

GRABMANN, M.: *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse, 32. Bd., 7. Abh.), München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1927.

LARGIER, N. (Hrsg.): *Meister Eckhart. Werke II*, Frankfurt a. M.: Deutsche Klassiker Verlag, 2008.

LONGPRÉ, E.: „Questions inédites de Maître Eckhart, o.p., et de Gonzalve de Balboa, o.f.m.“, in: *Revue Néoscholastique de Philosophie* 29 (1927), S. 69-85.

WEIß, K. (Hrsg.): *Magistri Echardi prologi, expositio libri Genesis, liber parabolarum Genesis* (=LW I/1), Stuttgart: Kohlhammer, 1964.

Dietrich von Freiberg

Tractatus de visio beatifica ed. MOJSISCH, B.: *Opera omnia*, Bd. 1, *Schriften zur Intellekttheorie* (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 2,1), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977, S. 13-124.

Tractatus de intellectu et intelligibile, ed. MOJSISCH, B.: *Opera omnia*, Bd. 1, *Schriften zur Intellekttheorie* (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 2,1), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977, S. 137-210.

De origine, ed. STURLESE, L.: *Opera omnia*, Bd. III, *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik* (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 2,3), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, S. 119-201.

Antike, Kirchenväter, Mittelalter, klassische deutsche Philosophie

Albertus Magnus: *Metaphysica*, ed. BORNET, A.: *Opera Omnia*, Bd. 6, Paris: Louis Vivès, 1890.

Aristoteles: *Opera omnia*, ed. Borussica Regia, 2 Bde., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

- : *Categoriae*, ed. OEHLER, Kl. (Übers.); FLASHAR, H. (Hrsg.): *Kategorien* (Aristoteles' Werk in deutscher Übersetzung, Bd. 1, Teilbd. 1), Berlin: Akademie-Verlag, 2006.

- : *Metaphysik*, ed. ROSS, W. D.: *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1924.

Augustinus: *De trinitate libri XV*, ed. MOUNTAIN, W. J. (Corpus Christianorum Series Latina, Bde. 50 u. 51), Turnholt: Brepols, 1968.

- : *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. WILLEMS, R. (Corpus Christianorum Series Latina, Bd. 36), Turnhout: Brepols, 1954.

Basilius Magnus: *Homilia in illud, 'In principio erat verbum'*, PG XXXI, 471-483.

Boethius: *In Categoriae Aristotelis libri quatuor*, PL LXIV, 159-294.

Bibliografie

Damaskios: *De Principiis*, ed. WESTERINGK, L. G.: *Traité des premiers principes*, 3 Bde., Paris: Les Belles Lettres, 1986-1991.

Gregor von Nyssa: *Accurata expositio in Ecclesiasten Salomonis*, in: PG XLIV, 615-754.

- : *Contra Eunomium libri duodeci*, in: PG XLV, 243-1122.

HEGEL, W. G. F.: *Gesammelte Werke*, Hamburg: Felix Meiner, 1968ff.

- : *Der Geist des Christentums*, in: NOHL, H. (Hrsg.): *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907, S. 241-342.

- : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke, Bd. 12), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989².

HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978ff.

Ignatius von Antiochien: *Epistula ad Magnesios*, ed. LIGHTFOOT, J. B.: *The Apostolic Fathers*, II. Teil, 2. Band, London: MacMillan and Co., 1889, S. 105-140 (=PG V, 661-673).

Jacobi, F. H.: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau: Gottlob Löwe, 1789.

Johannes Chrysostomos: *Commentarius in sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam*, in: PG LXIX, 23-482.

Johannes Damascenus: *Expositio accurata fidei orthodoxae*, in: PG XCV, 789-1128.

Johannes Duns Scotus: *Reportata Parisiensia*, ed. WADDING, L, Bd. 1, Lyon: Laurent Durand, 1639.

Kyrrill von Alexandrien: *Commentarium in Evangelium Joannis* = PG LXXI.

Liber XXIV philosophorum, ed. BAEUMKER, Cl.: „Das pseudo-hermetische ‚Buch der vierundzwanzig Meister‘ (Liber XXIV philosophorum)“, in: BAUMGARTNER, M.: *Abhandlungen aus dem Gebiet der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling*, Freiburg i.B.: Herdersche Verlagshandlung, 1913, S. 17-40.

Liber de causis, ed. PATTIN, A.: „Le Liber de causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), 1, S. 90-203.

Marius Victorinus, ed. HENRY, P.: *Traité théologiques sur la Trinité* (Sources Chrétiennes, Bd. 68), Bd. 1, Paris: Cerf, 1960 = PL VIII.

Maximus Confessor: *Ambiguum liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi*, PG XCI, 1031-1418.

Novum Testamentum Graece, ed. ALAND, K. et al., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012²⁸.

Origenes: *Commentarius in Joannem*, in: PG XIV, 21-830.

- : *Hexapla*, ed. FIELD, Fr.: *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Bd. 1, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1875.

Platon, ed. CROISET, M. et al.: *Oeuvres complètes*, 12 Bde., Paris: Les Belles Lettres, 1920–1956.

Plotin, ed. BRÉHIER, E.: *Ennéades*, 6 Bde., Paris: Les Belles Lettres, 1976-1981⁴.

Proklos: *Institutio theologica*, ed. DODDS, E. R.: *The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon Press, 1963.

- : *In Platonis Theologiam*, ed. SAFFREY, H. D. & WESTERINK, L. D.: *Théologie Platonicienne*, 6 Bde., Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997.

Pseudo-Dionysius Areopagita: *De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, ed. HEIL, G. & RITTER, A. M. (Corpus Dioysiacum, Bd. 2), Berlin et al.: de Gruyter, 2014.

- : *De Divinis Nominibus*, ed. SUCHLA, B. (Corpus Dioysiacum, Bd. 1), Berlin et al.: de Gruyter, 2013².

Schelling, J. W. F.: *Zur Geschichte der neueren Philosophie (aus dem handschriftlichen Nachlass)*, in: ders.: *Sämmtliche Werke*, Erste Abtheilung, Bd. 10, Stuttgart/Augsburg: Cotta'scher Verlag, 1861, S. 1-200.

Simplicius: *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. KALBFLEICH, K. (Commentaria in Aristotelem graeca, Bd. 8), Berlin: Georg Reimer, 1907.

- : *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. DIELS, H. ((Commentaria in Aristotelem graeca, Bd. 9), Berlin: Georg Reimer, 1882.

Synésios de Cyrène: *Hymni*, ed. LACOMBRADE, Chr.: *Hymnes*, Paris: Les belles lettres, 1978.

Thomas von Aquin: *In metaphysicam Aristotelis commentaria*, ed. Cathala (OP), M.-R., Turin: Marinetti, 1915.

- : *Pars prima Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*, ed. Leonina (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., Bd. 4), Rom: Typis Riccardi Garroni, 1888.

- : *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leonina (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., Bd. 22) Rom: Typis Riccardi Garroni, 1970.

- : *Sentencia de anima*, ed. Leonina, Gauthier, R. A. (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., Bd. 45, Teilbd. 1), Rom et al.: Commissio Leonina u. J. Vrin, 1984.

- : *Super librum de causis expositio*, ed. Saffrey, H. D. (Textus philosophici Friburgenses, Abteilung 4/5), Fribourg: Société philosophique, 1954.

Ulrich von Straßburg: *De summo bono*, ed. BECCARISI, A.: *De summo bono. Liber II, tractatus 5-6* (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 1,2 (2)), Hamburg: Meiner, 2007.

Wilhelm von Moerbeke: *Procli elementatio theologica*, ed. VANSTEENKISTE, C.: „Procli elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke. Textus ineditus“, in: *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (1951), 2, S. 263-302.

II.2. Sekundärliteratur

AALL, A.: *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur*, 2 Bde., Leipzig: O. R. Reisland, 1896-9.

ACKRILL, J. Ll.: *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford: Clarendon Press, 1963.

AERTSEN, J. A.: „Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der *Metaphysica*“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988), 3, S. 293-316.

- : „The medieval doctrine of the transcendentals. The current state of research“, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 33 (1991), S. 130-147.

- : *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 52), Leiden et al.: Brill, 1996.

- : „Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg“, in: KANDLER, K.-H. et al. (Hrsg.): *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft. Freiburger Symposion 10.-13. März 1997* (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 28), Amsterdam et al.: B. R. Grüner, 1998, S. 23-48.

- : „The medieval doctrine of the transcendentals. New literature“, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 41 (1999), S. 107-121.

- : „More than one Eckhart? The Parisian Eckhart and the ‚Opus Tripartitum‘. The need for a more homogeneous picture of his thought“, in: PICH, R. H. & SPEER, A. (Hrsg.): *Contemplation and Philosophy. Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*, Leiden/Boston: Brill, 2018, S. 531-559.

ALBERT, K.: „Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 27 (1965), 2, S. 320-339.

- : Meister Eckharts These vom Sein. *Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Saarbrücken: Universitäts- und Schulbuchverlag, 1976.

- : *Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion*, Hamburg: Felix Meiner, 1982.

ALFORD, J. A.: „The grammatical metaphor. A survey of its use in the middle ages“, in: *Speculum* 57 (1982), 4, S. 728-760

ALLRED, A.: „The divine Logos“, in: *Epoché. A Journal for the History of Philosophy* 14 (2009), 1, S. 1-18.

ARPE, C.: „Substantia“, in: *Philologus* 94 (1940), 1-4, S. 65-78

ATHERTON, J. P.: „The Neoplatonic ‚One‘ and the trinitarian ‚APXH‘“, in: HARRIS, R. B. (Hrsg.): *The Significance of Neoplatonism*, New York: State University of New York Press, 1976, S. 173-186.

AUBENQUE, P.: „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique“, in: o. Hrsg.: *Le néoplatonisme* (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences Humaines), Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, S. 101-109.

BALTHASAR, H. U. von: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1976.

BARRÓN, J. U.: „Metaphysik als Ontotheologie: Zur Rekonstruktion der Heideggerschen Auffassung der Geschichte der Philosophie“, in: *Heidegger Studies* 26 (2010), S. 165-182.

BARTH, K.: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II,1, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag Ag., 1958⁴.

- : *Fides quaerens intellectum. Ansels Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966³.

BECCARISI, A.: „Proclus and the Liber de causis in Meister Eckhart's works“, in: CALMA, Dr.: *Reading Proclus and the Book of Causes*, Bd. 2 (Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition, Bd. 26), Leiden et al.: Brill, 2021, S. 340-375.

BEIERWALTES, W.: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004².

- : „Primum est dives per se. Das Erste ist reich durch sich selbst. Meister Eckhart und der Liber de Causis“, in: ders.: *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007, S. 129-164

- : *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014³.

BELL, D. N.: „Esse, vivere, intelligere. The noetic triad and the image of God“, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985), S. 5-43.

BERGER, D.: „Auf der Suche nach dem ‚Wesen‘ des Thomismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Thomismus“, in: *Angelicum* 79 (2002), 3, S. 585-645.

BERGMEIER, R.: *Zwischen Synoptikern und Gnosis – ein viertes Evangelium. Studien zum Johannesevangelium und zur Gnosis* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Bd. 108), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

BOEDER, H.: „Der frühgriechische Gebrauch von Logos und Aletheia“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959), 4, S. 82-112.

BOISMARD, M.-E.: *Le Prologue de saint Jean* (Lectio Divina, Bd. 11), Paris: Cerf, 1953

BORGEN, P.: „Logos was the true light. Contributions to the interpretation of the Prologue“, in: *Novum Testamentum* 14 (1971), 2, S. 115-130.

BORGEN, P.: *The Gospel of John. More Light from Philo, Paul and Archeology*, Leiden et al.: Brill, 2014.

BORMANN, K.: *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson*, unveröff. Dissertation, Universität Köln, 1955.

BREGMAN, J.: *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop* (The Transformation of the Classical Heritage, Bd. 2), Berkeley et al.: University of California Press, 1982.

BRISSON, L.: „Le logos chez Plotin“, in: Cordero, N. L.: *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à P. Aubenque*, Paris: J. Vrin, 2000, S. 47-68.

BROADIE, A.: „Maimonides on the great tautology Exodus 3,14“, in: *Scottish Journal of Theology* 47 (1994), 4, S. 473-488.

BRUMBERG-CHAUMONT, J.: „La signification de la substance chez Priscien et Pierre Hélié“, in: BARATIN, M.: *Priscien. Transmission et refondation de la grammaire de l'antiquité aux modernes*, Turnhout: Brepols, 2009, S. 503-519.

BRUNS, J. E.: *The Christian Buddhism of St. John*, New York: Paulist Press, 1971.

BULTMANN, R.: *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das neue Testament, Bd. 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

BURNEY, C. F.: „Christ as the APXH of creation“, in: *The Journal of Theological Studies* 27 (1926), 106, S. 160-177.

BUSSANICH, J.: „Realism and Idealism“, in: *Hermathena* 157 (Neoplatonica: Studies in the Neoplatonic Tradition, Proceedings of the Dublin Conference on Neoplatonism) (1994), S. 21-42.

CALLIPO, M.: „*Hyparktikón et substantivum*. Entre verbe et nom dans la grammaire grecque et latine“, in: *Histoire Epistémologie Langage* 40 (2018), 2, S. 103-120.

CASEY, J. P.: „Boethius's Works on Logic in the Middle Ages“, in: Kaylor Jr., N. H. & Phillips, Ph. E.: *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill, 2012, S. 193-220.

CASTEIGT, J.: „Quelques propositions synthétiques pour une lecture des interprétations albertienne et eckhartienne de Jn. 1,6-8“, in: AMERINI, F.: *In principio erat Verbum'. Philosophy and Theology in the Commentaries on the Gospel of John (II-XIV Century)* (Archa Verbi, Subsidia Bd. 11), Münster: Aschendorff, 2014, S. 159-176.

CHARDONNENS OCD, D.: „L'inhabitation de Dieu Trinité selon le commentaire de Maître Eckhart sur l'Évangile de saint Jean“, in: *Theresianum* 56 (2005), 2, S. 351-394.

CHIORRINI, E.: „Per una classificazione dei significati di ἀρχή nel NT“, in: *Liber annuus* 70 (2020), S. 207-247.

CLEARY, J. L.: *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics* (Philosophia Antiqua, Bd. 67), Leiden et al.: Brill, 1995.

COHN, L.: „Die Lehre vom Logos bei Philo“, in: o. Hrsg.: *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag*, Berlin: Bruno Cassirer, 1912, S. 303-331.

COSTA, Cr. d'A.: „La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge. Le *Liber de Causis* par rapport à ses sources“, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59 (1992), S. 41-85.

COURTINE, J.-Fr.: *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.

CROSS, R. C.: „Logos and forms in Plato“, in: *Mind* 63 (1954), S. 433-450.

CULPEPPER, R. A.: „The pivot of John's Prologue“, in: *New Testament Studies* 27 (1980), 1, S. 1-31.

DANGEL, T.: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles* (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 115), Berlin et al.: de Gruyter, 2011.

DAVENPORT, A. A.: *Measure of a Different Greatness. The Intensive Infinite, 1250-1650*, Leiden, Boston u. Köln: Brill, 1999.

DE LA POTTERIE, I.: „Structure du Prologue de saint Jean“, in: *New Testament Studies* 30 (1984), 3, S. 354-381.

DEMKE, Chr.: „Der sogenannte Logos-Hymnus im johanneischen Prolog“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 58 (1967), 1-2, S. 45-68.

DILLON, J.: „Logos and Trinity. Patterns of Platonist influence on early Christianity“, in: *Royal Institute of Philosophy Supplements* 25 (1989), S. 1-13.

DODD, C. H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1953.

DOOLAN, Gr. T.: *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington DC: The Catholic University of America Press, 2008.

DRECOLL, V. H.: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 66), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

DUNSHIRN, A.: *Logos bei Platon als Spiel und Ereignis*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

EDWARDS, M. J.: „Porphyry and the intelligible triad“, in: *The Journal of Hellenic Studies* 110 (1990), S. 14-25.

- : „Being, life and mind. A brief inquiry“, in: *Syllecta Classica* 8 (1997), 1, S. 191-205.

EHLERT, B.: „Der christliche Mystiker Meister Eckhart und der Buddhismus“, in: *Theosophie Adyar* 55 (2000), S. 121-124.

ENDERS, M.: „Meister Eckhart's understanding of God“, in: HACKETT, J. M.: *A Companion to Meister Eckhart* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 36), Leiden et al.: Brill, 2013, S. 359-384.

- et al.: *Meister Eckhart – interreligiös* (Meister Eckhart Jahrbuch, Bd. 10), Stuttgart: Kohlhammer, 2016.

ENGBERG-PEDERSEN, Tr.: *John and Philosophy. A New Reading of the Fourth Gospel*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

EVANS, C. A.: *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue* (Journal for the study of the New Testament, Supplement series, Bd. 89) Sheffield: JSOT Press, 1993.

FATTAL, M.: *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris: L'Harmattan, 2001.

- (Hrsg.): *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris: L'Harmattan, 2003; ders.: *Du Logos de Plotin au Logos de saint Jean. Vers la solution d'un problème métaphysique ?* Paris: Cerf, 2014.

FEUILLET, A.: *Le Prologue du quatrième Evangile. Etude de théologie johannique*, Bruges: Desclée de Brouwer, 1968.

FLASCH, K.: „Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg“, in: *Kant-Studien* 63 (1972), S. 182-206.

- : „Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg“, in: RUH, K. (Hrsg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1986, S. 125-134.

- : „Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998), 1-2, S. 130-150.

- : *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2007.

- : *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München: C.H. Beck, 2010.

FLASHAR, H. (Hrsg.): *Kategorien* (Aristoteles' Werk in deutscher Übersetzung, Bd. 1, Teilbd. 1), Berlin: Akademie Verlag, 2006⁴.

FONFARA, D.: *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und Metaphysik*, New York et al.: de Gruyter, 2003.

FOWLER, R. L.: „Mythos and Logos“, in: *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011), S. 45-66.

FRISK, Hj.: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1960.

GABRIEL, M.: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings ‚Philosophie der Mythologie‘*, Berlin/New York: De Gruyter, 2006.

GERSON, Ll. P.: „Plotinus on logos“, in: WILBERDING, J. et al. (Hrsg.): *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 17-29.

GILLIAM, P. R.: *Ignatius of Antioch and the Arian Controversy*, Leiden et al.: Brill, 2017.

GILSON, E.: *L'être et l'essence*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.

GLASSON, T. F.: „Heraclitus's alleged Logos doctrine“, in: *The Journal of Theological Studies New Series* 3 (1952), 2, S. 231-238.

GORIS, W.: *Einheit als Prinzip & Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus Tripartitum Meister Eckharts* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 59), Leiden et al.: Brill, 2011.

GROTZ, St.: „Meister Eckharts Pariser Quaestio I. Sein oder Nichtsein - ist das hier die Frage?“, in: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 49 (2003), 3, S. 370-398.

HAAS, A.: „Das Ereignis des Wortes. Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 58 (1984), 4, S. 527-569.

HADOT, P.: „Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin“, in: *Les Sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique, Bd. 5), Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, 1960, S. 107-157.

- : *Porphyre et Victorinus*, Bd. 1, Paris: Etudes Augustiniennes, 1968.

HAENCHEN, E.: „Probleme des johanneischen ‚Prologs‘“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963), 3, S. 305-334.

HALFWASSEN, J.: „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg“, in: *Theologie und Philosophie* 72 (1997), S. 337-359.

- : „Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre“, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), 1, S. 1-21.
- : „Der Ursprung der Geistmetaphysik. Die wiederentdeckte Einheit des antiken Neuplatonismus“, in: Albert, K. & Slezák, Th. A. (Hrsg.): *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer* (Spudasmata, Bd. 82), Hildesheim: Olms Verlag, 2001, S. 47-65.
- : „Freiheit und Transzendenz bei Schelling und Plotin“, in: MOJSISCH, B. & Summerell, O. F.: *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig/München: Sauer Verlag, 2003. S. 175-193.
- : *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München et al.: K. G. Saur, 2006².
- : „Gott als Intellekt. Eckhart als Denker der Subjektivität“, in: SCHÖNBERGER, R. & GROTZ, St.: *Wie denkt der Meister? Philosophische Zugänge zu Meister Eckhart*, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, S. 13-26.
- HECKER, H.: *Meister Eckehart. Der tiefste Mystiker des Abendlandes und die Lehre des Buddha*, Stammbach-Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte, 2001.
- HEINZE, M.: *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg: Ferdinand Schmit, 1872.
- HENRICH, D.: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960.
- HENRY, P.: „The ‚Adversus Arium‘ of Marius Victorinus. The first systematic exposition of the doctrine of the Trinity“, in: *The Journal of Theological Studies (New Series)* 1 (1950), 1, S. 42-55.
- HILDEBRAND, K.: *Platon. Logos und Mythos*, Berlin: Walter der Gruyter, 1959².
- HIRZEL, R.: „ὄυσία“, in: *Philologus* 72 (1913), 1-4, S. 42-64.
- HOFRICHTER, P. L.: „Egeneto anthropos“. Text und Zusätze im Johannesprolog“, in: ders.: *Logoslied, Gnosis und Neues Testament*, Hildesheim et al.: Georg Olms, 2003, S. 9-31.
- IMBACH, R.: *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, 1976.
- : „Hinweise auf Eckharts Auslegung des Johannesevangeliums (Prolog und 1,38) im Vergleich mit Augustin und Thomas von Aquin“, in: Erb, W. & Fischer, N. (Hrsg.): *Meister Eckhart als Denker* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beihefte 4), Stuttgart: Kohlhammer, 2018, S. 135-166.
- JARAN, Fr.: „L'ontothéologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale“, in: *Philosophie* 91 (2006) S. 37-62.
- JEREMIAS, J.: „Das Logos-Problem“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 59 (1968), 1-2, S. 82-85.
- JOHNSTONE, M. A.: „On ‚Logos‘ in Heraclitus“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 47 (2014), S. 1-29.

KANN, Chr.: „Wahrheit als adaequatio. Bedeutung, Deutung, Klassifikation“, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 66 (1999), 2, S. 209-224.

KÄSEMANN, E.: „Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs“, in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970³, S. 155-180.

KEEL, H. S.: „Meister Eckhart's Asian Christianity. Mysticism as a bridge between Christianity and Zen Buddhism“, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 14 (2004), 1, S. 75-94.

- : *Meister Eckhart. An Asian Perspective* (Louvain Theological & Pastoral Monographs, Bd. 36), Leuven: Peeters, 2007.

KELBER, W.: *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart: Verlag Urachhaus, 1958.

KIM, H. P.: *To See God, to See the Buddha. An Exploration of 'Seeing spirituality' with Meister Eckhart, Nagarjuna, and Huang Po*, Brighton: Sussex University Press, 2010.

KLATT, N.: *Literarkritische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen* (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte, Bd. 8), Köln: E. J. Brill, 1982.

KOBUSCH, Th.: „Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg“, in: Flasch, K. (Hrsg.): *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg: Meiner, 1984, S. 46-67.

- : „Metaphysik als Lebensform bei Gregor von Nyssa“, in: DROBNER, H. R. & Viciano, A.: *Gregory of Nyssa. Homilies on the Beatitudes* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, Bd. 52), Brill: Leiden et al., 2000, S. 467-485.

- : „Das Johannesevangelium: Metaphysik der christlichen Philosophie. Von Origenes bis J. G. Fichte“, in: *Recherche de théologie et philosophie médiévales* 81 (2004), 2, S. 213-235.

- : „Contemplation intérieure. Vers la métaphysique contemplative d'Origène au XIIe siècle“, in: TROTTMANN, Chr. (Hrsg.): *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance* (Mélanges de l'École française de Rome, Bd. 423), Rom: Ecole française de Rome, 2009, S. 91-109.

KOCH, J.: „Zur Analogielehre Meister Eckharts“, in: o. A.: *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies u. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, S. 327-350.

KRÄMER, H. J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam: P. Schippers, 1964.

- : „Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1973), 2, S. 119-190.

KRANZ, W.: „Der Logos Heraklits und der Logos des Johannes“, in: *Rheinisches Museum für Philologie (Neue Folge)* 93 (1949), 1, S. 81-95.

KREBS, E.: *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vrtemberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 5, Heft 5-6) Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1906.

KRIEGER, G.: „Mystik und Scholastik. Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine ‚Quaestiones parisienses‘“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 107 (1998), 123-147.

KRUCK, G. (Hrsg.): *Der Johannesprolog*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009; Enders, M. & Kühn, R.: *Im Anfang war der Logos. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 11), Freiburg i. Br. et al.: Herder, 2011.

KÜHN, R.: „Hegel und der Logos als ‚Licht‘ der spekulativen Vernunft. Zur frühen Kritik Hegels am Johannesprolog und seiner dialektischen Rezeption“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009), 2, S. 370-389.

KURTZ, E.: *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits. Untersuchungen zur griechischen Philosophie* (Spudasmata, Bd. 17), Hildesheim: Olms Verlag, 1971.

LAARMANN, M.: *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannnten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 52), Münster: Aschendorff, 1999.

LACOMBRADÉ, Chr.: *Synésius de Cyrène. Héllène et chrétien*, Paris: Les Belles Lettres, 1951.

LAGRANGE OP, M.-J.: „Vers le Logos de saint Jean (suite). Le Logos de Philon“, in: *Revue Biblique* 32 (1923), 3, S. 321-371.

LANDGRAF, A.: „Die Mittlerschaft Christi nach der Lehre der Frühscholastik“, in: *Gregorianum* 31 (1950), 3, S. 391-413.

LAUSBERG, H.: *Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 1984/5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

LEPPIN, V.: „Dynamisierung des Gottesbildes im lateinischen Werk Meister Eckharts“, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 1 (2007), S. 97-110.

LONGPRÉ, E.: „Les conclusions métaphysiques de Gonzalve de Balboa“, in: *France franciscaine* 5 (1922), S. 432f.

- : „Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot. Nouveaux documents pour l'histoire du volontarisme franciscain“, in: *Etudes Augustiniennes* 36 (1924), S. 640-645.

LORENZO, P.: *Logos. Theorie und Begriffsgeschichte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.

LÖSER, Fr.: „Diskussionsbericht“, in: Ruh, K. (Hrsg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Suttgart: J. B. Metzler, 1986, S. 95-115.

LOSSKY, Vl.: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

LOUX, M. J.: *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca u. London: Cornell University Press, 1991.

LUMPE, A.: „Der Terminus ‚Prinzip‘ (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955), S. 104-116.

MARGREITER, R.: „Mystik zwischen Literalität und Oralität. Meister Eckhart und die Theorie medialer Noetik“, in: Jacobi, Kl. (Hrsg.): *Meister Eckhart. Lebensstationen – Redesituationen*, Berlin: Akademie Verlag 1997, S. 15-42.

MARTEL OFM, B.: *La psychologie de Gonsalve d'Espagne* (Publications de l'Institut d'études médiévales, Bd. 21), Montréal: Institut d'études médiévales/Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1968.

MARTEN, R.: *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*, Berlin: Walter de Gruyter, 1965.

MAYER, R. J.: „Meister Eckharts erste Quaestio Parisiensis oder: wie kann Gottes Vernehmen das fundamentum seines Seins sein?“, in: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 54 (2007), 3, S. 430-463.

MEESSEN, V.: „Cognitio et amor. Interpretation im Gleichnis. Eckharts Auslegung von Johannes 20, 3-8“, in: SCHWAETZER, H. & VANNIER, M.-A. (Hrsg.): *Zum Intellektverständnis bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues* (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe B, Bd. 4), Münster: Aschendorff, 2012, S. 81-92.

MENOU, Ph.-H.: „L'originalité de la pensée johannique“, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 28 (1940), 116, S. 233-261.

MEYER, M. F.: „Die Bedeutungsgenese der Begriffe ‚Mythos‘ und ‚Logos‘ in der griechischen Antike“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 41 (1999), S. 35-63.

MIETH, D.: „Das Johannesevangelium in der ‚Mystik‘. Meister Eckharts Kommentar“, in: *Bibel und Kirche* 59 (2004), 3, S. 163-167.

MILLER, E. D.: „The Johannine origins of the Johannine Logos“, in: *Journal of Biblical Literature* 112 (1993), 3, S. 445-457.

MILLER, E. L.: „The Logos of Heraclitus. Updating the Report“, in: *Harvard Theological Review* 74 (1981), 2, S. 161-176.

MOJSISCH, B.: „Dynamik der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in: RUH, K. (Hrsg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1986, S. 135-144.

- : *Meister Eckhart. Analogie – Univozität – Einheit*, Hamburg: Meiner Verlag, 1986.

MORAVCSIK, J.: „What makes reality intelligible? Reflections on Aristotle's theory of aitia“, in: Judson, L. (Hrsg.): *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1991, S. 31-47.

MOREL, G.: „De la notion de principe chez Aristote“, in: *Archives de Philosophie* 23 (1960), 3, S. 487-511 u. 24 (1961), 3/4, S. 497-516.

MULLER, F.: „Gott vor dem Sein. Ansätze einer Proontologie bei Johannes von Skythopolis, Maximus Confessor und Meister Eckhart“, in: *Theologica* 5 (2021), 1, S. 204-218.

MÜLLER, H. F.: „Die Lehre vom Logos bei Plotinos“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 30 (1917), 1-4, S. 38-65.

MÜLLER-ECKHARD, H.: „Die Mystik Meister Eckharts und der Bewußtseinszustand des 20. Jahrhunderts“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4 (1950), 3, S. 402-411.

NAGEL, Br.: „Beyond a personal God? Shizuteru Ueda's Zen Buddhist interpretation of Meister Eckhart“, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 8 (1998), 1, S. 74-98.

- : „Au cœur du temps. L'instant comme temps privilégié dans la philosophie du bouddhisme et chez Maître Eckhart“, in: *Science et Esprit* 53 (2001), 1, S. 233-245.

NAMBARA, M.: „Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), S. 143-277.

NESTLE, W.: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart: Kröner, 1940.

NEUENSCHWANDER, B.: *Mystik im Johannesevangelium. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Shin'ichi Hisamatsu*, Leiden et al.: Brill, 1991.

OEING-HANHOFF, L.: „Sein und Sprache in der Philosophie des Mittelalters“, in: KLUXEN, W. (Hrsg.): *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 29. August-3. September 1977 in Bonn* (Miscellanea mediaevalia, Bd. 13, Teilbd. 1), Berlin u. New York: De Gruyter, 1981, S. 165-178.

OTTO, R.: *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha: Leopold-Klotz-Verlag, 1926.

PAGNOLI-STURLESE, M.-R.: „A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg“, in: *Archives de Philosophie* 43 (1980), 4, S. 635-654, hier S. 644-648.

PALAZZO, A.: „Philosophical meanings of *lux* (Jo. 1,4-5, 1,9) in Eckhart's commentary on the Gospel of John“, in: Amerini, F.: *„In principio erat Verbum“. Philosophy and Theology in the Commentaries on the Gospel of John (II-XIV Century)* (Archa Verbi, Subsidia Bd. 11), Münster: Aschendorff, 2014, S. 247-270.

PANNENBERG, W.: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn, 1964.

PAPE, W.: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 2, Braunschweig: Friedrich Vieweg u. Sohn, 1914.

PENDER, E. E.: „Plato's moving Logos“, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 45 (1999), S. 75-107.

PERLER, D.: „Things in the mind. Fourteenth-century controversies over ‚intelligible species‘“, in: *Vivarium* 34 (1996), 2, S. 231-253.

PHILIPS, P. M.: *The Prologue of the Fourth Gospel. A Sequential Reading* (Library of New Testament Studies, Bd. 294), London et al.: T&T Clark, 2006.

PIERCE, Br. J.: „Empty fullness in the eternal Now. Eckhart and the Buddhists“, in: *Eckhart Review* 15 (2006), S. 4-16.

PÖLTNER, G.: „Veritas est adaequatio intellectus et rei. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimmung“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34 (1983), 4, S. 563-576

DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: „Le bouddhisme et les évangiles canoniques. A propos d'une publication récente“, in: *Revue Biblique Nouvelle Série* 3 (1906), 3, S. 353-38.

PORAJ-ZAKIEJ, A.: *Der Begriff der Ich-Struktur in der Mystik Meister Eckharts und im Zen-Buddhismus. Eine vergleichende Untersuchung*, unveröff. Dissertation, Universität Freiburg i. Br., 2006.

QUERO-SANCHÉZ, A.: *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes* (Alber Symposion, Bd. 121), Freiburg et al.: Karl Alber Verlag 2004.

RABEAU, G.: *Species – Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon s. Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Thomiste, Bd. 22), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1938.

RADLER, Ch.: „Losing the self. Detachment in Meister Eckhart and its significance for Buddhist-Christian dialogue“, in: *Buddhist-Christian Studies* 26 (2006), S. 111-118.

RAHNER, K.: *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 26, Freiburg i. B.: Karl-Rahner-Stiftung, 1984.

RAMSEY, I. Th.: *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London: SCM Press, 1957.

REESE, E.: „Augustine's use of Principium in De trinitate 1-7“, in: *Vigiliae Christianae* 74 (2020), 4, S. 374-393.

REHN, R.: *Der Logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 1982.

RÉVILLE, J.: *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon*, Paris: Fischbacher, 1881.

REYNOLDS, P. L.: „'Bullitio' and the God beyond God. Meister Eckhart's trinitarian theology, part 1: The inner life of God“, in: *New Blackfriars* 70 (1989), n° 826 in der durchgehenden Zählung, S. 169-181.

RIDDERBOS, H.: „The structure and scope of the Prologue to the Gospel of John“, in: *Novum Testamentum* 8 (1966), 2/4, S. 180-201.

RINGLEBEN, J.: *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 57), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

- : *Sprachloses Wort? Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie – von der Sprache her* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 150), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

- : *Das philosophische Evangelium. theologische Auslegung des Johannes-evangeliums im Horizont des Sprachdenkens* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 64), Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

- : *Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff* (Dogmatik in der Moderne, Bd. 23), Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

- : *Theologie als sprachliches Denken* (Arbeit am Gottesbegriff, Bd. 3), Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2021.

RISSI, M.: „Die Logoslieder im Prolog des vierten Evangeliums“, in: *Theologische Zeitschrift* 31 (1971), S. 321-336.

RITTER, A. M. (Hrsg.): *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

ROBIN, L.: „Sur la conception aristotélicienne de la causalité“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23 (1910), 1-4, S. 1-28.

ROESNER, M.: *Logik des Ursprungs. Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart*, Freiburg et al.: Verlag Karl Alber, 2017.

ROOCHNIK, D.: *The Tragedy of Reason. Toward a Platonic Conception of Logos*, New York et al.: Routledge, 1990.

ROUX, S.: *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris: Vrin, 2004

RUDDY, D. W.: „The humble God. Healer, Mediator, and Sacrifice“, in: *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture* 7 (2004), 3, S. 87-108.

RUSSELL, N.: *Cyrill of Alexandria* (The Early Church Fathers), London et al.: Routledge, 2000.

SALLIS, J.: *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington et al.: Indiana University Press, 1996³.

SCHAEDEL, H. H.: „Der ‚Mensch‘ im Prolog des IV. Evangeliums“, in: ders.; Reitzenstein, R.: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibliothek Warburg, Bd. 7), Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1926, S. 306-341.

SCHLIER, H.: *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Heft 8), Gießen: Alfred Töpelmann, 1929.

SCHLÖTERMANN, H.: „ΛΟΓΟΣ und Ratio. Die platonische Kontinuität in der deutschen Philosophie des Meister Eckhart“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 3 (1949), 2, S. 219-239.

SCHNACKENBURG, R.: „Logos-Hymnus und johanneischer Prolog“, in: *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge 1 (1957), S. 69-109.

- : *Das Johannesevangelium* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 4), Bd. 1, Freiburg i. Br. et al.: Herder, 1965.

SCHNELLE, U.: „Johannes als Geisttheologe“, in: *Novum Testamentum* 40 (1998), 1, S. 17-31.

- : „Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994-2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung“, in: *Theologische Rundschau Neue Folge* 75 (2010), 3, S. 265-303.

- : *Das Evangelium nach Johannes* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. 4), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016⁵.

SCHÖNBERGER, R.: „Zur Funktion der aristotelischen Ursachenlehre in der Scholastik“, in: CRAEMER-RUEGENBERG, I. et al. (Hrsg.): *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter. Albert Zimmermann zum 65. Geburtstag* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 22), Bd. 1, Berlin et al.: De Gruyter, 1994, S. 421-439.

SCHULEMANN, G.: *Die Lehre von den Transcendentalien in der scholastischen Philosophie* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, Bd. 4 H. 2), Leipzig: Felix Meiner, 1929.

SCHULZ, W.: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen: Günther Neske, 1957.

SCHÜRMAN, R.: *Meister Eckhart. Mystic and Preacher*, Bloomington u. London: Indiana University Press, 1978.

SCHÜSSLER, W.: „Gott – Sein oder Denken? Zur Problematik der Bestimmung göttlicher Wirklichkeit in den Quaestiones Parisienses Meister Eckharts“, in: der. & HONNEFELDER, L. (Hrsg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Festschrift für Klaus Kremer*, Paderborn: Schöningh, 1992, S. 163-181.

SCHWARZ, J.: „Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie“, in: *Kant-Studien* 40 (1935), S. 118-148.

SERTILLANGES OP, A.-D.: *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris: Librairie Bloud & Gay, 1928.

SIEGERT, F.: „Philo and the New Testament“, in: Kamesar, A.: *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2009, S. 175-209.

SPARKS OP, T. M.: *De divisione causae exemplaris apud s. Thomam*, Somerset: The Rosary Press, 1936.

SPRUIT, L.: *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge* (Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 48 u. 49), 2 Bde., Leiden et al.: Brill, 1994-1995.

STEFFNEY, J.: „Compassion in Mahayana Buddhism and Meister Eckhart“, in: *Journal of Religious Thought* 31 (1972-1975), S. 64-77.

STEINECK, R. Chr.: *Grundstrukturen mystischen Denkens*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

STURLESE, L.: „Hat Meister Eckhart Dietrich von Freiberg gelesen? Die Lehre vom Bild und von den göttlichen Vollkommenheiten in Eckharts *Expositio libri Genesis* und Dietrichs *De visione beatifica*“, in: BIARD, J. et al. (Hrsg.): *Recherches sur Dietrich de Freiberg* (Studia Artistarum, Bd. 19), Turnhout: Brepols, 2009, S. 193-221.

SUZUKI, D.: „Meister Eckhart and Buddhism“, in: ders.: *Mysticism. Christian and Buddhist*, New York: Harper and Brothers, 1957, S. 3-35.

SWEENEY SJ, L.: „*Idealis* in the terminology of Thomas Aquinas“, in: *Speculum* 33 (1958), 4, S. 497-507.

TASCHNER, J.: *Die Mosesreden im Deuteronomium. Eine kanonorientierte Untersuchung* (Forschungen zum Alten Testament, Bd. 59), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

THEOBALD, M.: *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog* (Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 106), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1983.

THYEN, H.: *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 6), Tübingen: Mohr Siebeck, 2015², S. 61-108.

TOBIN, Th. H.: „The prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation“, in: *The Catholic Bible Quarterly* 52 (1990), 2, S. 252-269.

UEDA, Sh.: „Der Zen-Buddhismus als nicht-Mystik unter besonderer Berücksichtigung des Vergleichs zur Mystik Meister Eckharts“, in: SCHULZ, G. (Hrsg.): *Transparente Welt. Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Jean Gebser*, Bern et al.: Hans Huber, 1965, S. 291-313.

- : *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus* (Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Bd. 3), Gütersloh: Mohn, 1965.

- : „Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts. ‚Gott muss.‘ Ein Beispiel für die Gedankengänge der spekulativen Mystik“, in: MÜLLER, G. & ZELLER, W. (Hrsg.): *Glaube, Geist, Geschichte*, Leiden: E. J. Brill, 1967, S. 266-277.

- : „Maître Eckhart et le bouddhisme-zen“, in: *La Vie Spirituelle* 124 (1971), S. 33-42.

- : *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus* (Welten der Philosophie, Bd. 6), Freiburg i. Br.: Karl Alber, 2011.

VAN DER BRAAK, A.: „The mystical hermeneutics of Eckhart and Dogen. The continuous self-revelation of Buddha nature“, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 21 (2011), 2, S. 151-169.

VAN DER WATT, J. (Hrsg.) et al.: *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament, Bd. 359), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

VAN WINDEN, J. C. M.: „‘An appropriate beginning’. The opening passage of Saint Basils In Hexaemeron“, in: DEN BOEFT, J. & RUNIA, D. T. (Hrsg.): *Arche. A Collection of Patristic Studies by J. C. M. van Winden* (Supplements to Vigiliae Christianae, Bd. 41), Leiden, New York u. Köln : Brill, 1997, S. 116-123.

VANINI, M.: „La Justice et la Génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean“, in: zum Brunn, E. (Hrsg.): *Voici Maître Eckhart*, Grenoble: Jérôme Millon, 1994, S. 143-162.

VERDENIUS, W. J.: „Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides“, in: *Phronesis* 11 (1966), 2, S. 81-98.

VERWEYREN, H.: *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

VIGNAUX, P.: „Pour situer dans l'école une question d'Eckhart. Interrogations et suggestions sur 'être', 'connaître' et 'vouloir' en Dieu“, in: ZUM BRUNN, E. et al. (Hrsg.): *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Ques-*

tions parisiennes n 1 et n 2 d'Eckhart, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, S. 141-156.

VOLLENWEIDER, S.: *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 33), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.

VOS, A.: *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

WAGNER, H.: „Über das aristotelische *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*“, in: *Kant-Studien* 53 (1961), 1, S. 75-91.

WASSERMANN, Cl.: *Das vierte Evangelium aus Sicht der semitischen Sprachen. Ein linguistischer Beitrag zur Klärung der johanneischen Frage* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Bd. 65), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.

WÉBER, E.-H.: „Eckhart et l'ontothéologisme. Histoire et conditions d'une rupture“, in: ZUM BRUNN, E. et al. (Hrsg.): *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n 1 et n 2 d'Eckhart*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, S. 13-83.

WEISS, H.-Fr.: *Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd. 225), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

WENDEL, S.: „Antizipation oder Alternative? Der Subjektgedanke und die Mystik“, in: Krieger, G. et al: *Fluchtpunkt Subjekt*, Paderborn: Schöningh, 2001, S. 55-69.

WILAMOWITZ-MOELENDORF, U.: „Die Hymnen des Proklos und Synesios“, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 14 (1907), S. 272-295.

WILKE, A.: *Ein Sein, ein Erkennen – Meister Eckharts Christologie und Śaṃkaras Lehre vom Ātman. Zur (Un-) Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren* (Studia Religiosa Helvetica, Series Altera, Bd. 2), Bern et al.: Peter Lang, 1995.

WOLLBOLD, A.: „Gottesgeburt und Christsein bei Meister Eckhart. Zur Mystik seines Johanneskommentars“, in: *Geist und Leben* 78 (2005), 6, S. 413-424.

Yasui, T.: *Christus und Buddha. Versuch einer christologischen Annäherung zum THEMA des interreligioesen Dialogs anhand des Johannesevangeliums und der Schriften des Zen-Meisters Dōgen*, Dissertation, Universität Mainz, 1981.

ZUM BRUNN, E.: „Question Parisienne n°2. L'être et le connaître intellectif sont-ils identiques en Dieu?“, in: dies. et al. (Hrsg.): *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n 1 et n 2 d'Eckhart*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, S. 176-199.

ZUMSTEIN, J.: *Das Johannesevangelium* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das neue Testament, Bd. 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Personenregister

- ABE 17–20, 24f.
ALBERT, K. 7, 226, 246 271f., 281ff., 285,
287
ALBERT DER GROßE 13, 252, 323–327,
329, 335, 385
ANACKER 158, 160, 213
ARISTOTELES 85, 213, 225f., 271, 305,
308f., 317f., 325, 339f., 349, 375, 380f., 398–
401, 405
ASAŅGA 127f., 154, 205, 212, 220
AUBENQUE 349
AUGUSTIN 247, 401
AUGUSTINUS 13, 258, 264, 276, 305ff.,
319f.
BALTHASAR 363f.
BARTH 360, 365, 373, 382, 391, 409,
418
BARUA 84
BEIERWALTES 237, 249–252, 254f., 258f.,
276, 302, 322, 359, 408
BETTY 42
BHATTACHARYA 111
BHÄVIVEKA 56, 77, 78, 95
BOETHIUS 305, 309f., 375
BOISVERT 109, 141, 142, 159
BOND 158, 197
BRUNNHÖLZL 104f., 205
BUDDHAPÄLITA 56
BUESCHER 153, 158, 211
BULTMANN 12, 14, 232, 236, 256
CABANNE 16f., 19f.
CANDRAKĪRTI 44f., 49, 52, 56ff., 70, 77,
95, 96, 109, 112, 113, 220
CATTOI 26
CEA 65
CHATTERJEE 161f.
CHI 85, 86
CLOONEY 30
COBB 17f., 25
COLLINS 110
COX 68f.
DAVENPORT 296
DAVIDSON 201, 204f., 212
DAYAL 169, 206
DAYE 107
DE LIBERA 255, 273
DELEANU 197
DELLA SANTINA 31, 42
DEMIÉVILLE 127
DHAMMAJOTI 63f., 136, 143, 149, 162–
166, 169f., 180, 197, 200, 203f., 206, 225,
347
DIETRICH VON FREIBERG 252f., 261, 263,
271–274, 302f., 305, 307, 311–314, 327–330,
343f., 385, 403f.
DILLON 231
EDGERTON 54, 129, 143, 149, 158, 169,
171, 199
EDMUNDS 27
EDWARDS 331f.
ENDERS 35, 236, 275f., 282f., 284, 287
FATTAL 231
FERRARO 106
FLASCH 36, 263, 274, 302f., 307, 311–
314, 343
FONFARA 226, 308
FRAUWALLNER 110, 135, 191ff.
FREDRICKS 30
GABRIEL 367, 369
GARFIELD 32, 41f., 87, 99, 111, 133f.
GERSON 232
GETHIN 109, 159
GILSON 279f., 290
GOLD 135f., 139, 182, 186
GRABMANN 246f., 278f., 283ff., 279, 379,
382.
GRIFFITHS 20, 25, 167, 169f., 175
GROTZ 271ff., 283, 315
GUNARATNE 84ff., 99
HAAS 27, 36

Personen

- HADOT 331f.
HAKAYAMA 167
HALFWASSEN 226, 273, 276, 301f., 315,
351f., 368f., 383, 401
HALL 132, 177ff.
HARRIS, Ch. 133
HARRISON 200
HARVEY 110
HAYASHI 150
HAYASHIMA 197
HAYES 41, 287f.
HEGEL 72ff., 90, 91–95, 99f., 226, 234,
299, 359f., 365ff., 370–373, 416
HEINE 18
HENRY 252, 333
HIRAKAWA 63
IGNATIUS VON ANTIOCHIEN 11f., 37,
413f.
IMBACH 245, 273, 290, 292
JAINI 149, 207
JAYATILLEKE 85, 88f.
JONES 18ff.
DE JONG 69, 110
KALUPAHANA 32, 41f., 47, 50, 63, 69ff.,
149
KAPLAN 186
KAPSTEIN 105, 187, 288
KEENAN 21–26, 29
KELLNER 137
KITAYAMA 214–221, 229
KLOETZLI 127, 168, 170
KOBUSCH 274, 276, 343f., 417
KOCHUMUTTOM 150f., 160, 213f.
KRÄMER, H. J. 226f., 228, 374, 383
KRÄMER, J. 199
KRITZER 135, 145
KÜNG 19
LAMOTTE 110, 127, 165, 191f., 196, 199,
207, 212
LARGIER 273, 294ff., 323
LEPPIN 272
LINDTNER 177
LONGPRÉ 246, 300
LOSSKY 254, 280, 285, 288, 350
LUSTHAUS 33f., 111, 138, 160, 210–219
MACDONALD 63
MADANAYAKE 141
MÄLL 75f.
MARIUS VICTORINUS 23, 252, 331, 333
MASUDA 151f.
MATILAL 87
MAYER 32, 138, 210, 272f.
MINKOWSKI 54
MOJSISCH 273f., 313, 368, 377f., 396
MULLER, Ch. 164, 203f.
MURTI 31, 41f., 90–93, 133f.
NAGAO 112, 121ff., 133f., 187, 200
NAMBARA 35, 278
GREGOR VON NYSSA 23f., 386, 388ff.,
418
O’LEARY 25f.
ODIN 17
ORIGENES 13, 23, 25, 231–234, 277, 322,
374, 417
PAGNOLI-STURLESE 252f.
PLATON 226, 231, 254, 331f., 387, 400f.
PLOTIN 226, 228, 231, 251f., 254, 260,
262, 271, 276, 284, 319f., 331–335, 349f.,
368
POKORNY 67, 140, 233
DE LA VALLÉE POUSSIN 27, 44f., 50f., 84,
110, 113, 139, 152f., 157, 215
PRIEST 31, 41f., 87, 99
PRIESTLEY 111
PROKLOS 227f., 259, 262f., 264, 271, 276,
337, 339, 384, 404
PSEUDO-DIONYSIUS 24, 279, 325, 333–
337, 382, 401
RADICH 200, 203, 205f., 214
RAHNER 19, 393, 405
REYNOLDS 252
RHYS DAVIDS 159
RINGLEBEN 236, 255, 358, 364f., 370,
416
RUEGG 68, 83f., 128, 210
SADAKA 45
SAITO 55f.
SALVINI 63
ŠAŇKARA 35, 59
ŠĀNTARAṢITA 134, 194f., 287
SCHELLING 299, 360, 265–273, 416
SCHMITHAUSEN 34, 135–138, 144ff.,
149–160, 162ff., 167, 177–180, 197, 199,
210, 212
SCHNELLE 12, 235
SERTILLANGES 258, 297
SHULMAN 50
SIDERITS 31, 33, 42, 55, 70, 106

Personen

- SKILLING 63
SPRUNG 32
STCHERBATSKY 41, 137, 152
STRENG 19, 32, 106
STURLESE 261, 280
SWEENEY 257
TĀRANĀTHA 105, 127
THIỆN CHÂU 111
THOMAS VON AQUIN 13, 24, 229f., 245,
247, 257f., 261f., 271ff., 283f., 289–296,
300f., 305, 318ff., 322f., 325ff., 329, 335f.,
338f., 341, 349, 377, 379, 405
TILLEMANS 191
TOLA 127, 187, 215
UEDA 35f.
VALEA 30
VANINI 245
VETTER 109, 141–144, 159
VIGNAUX 273, 294, 296
WALDRON 143f., 148, 160
WALPOLA 46, 110, 127f., 130
WAYMAN 84ff., 213
WÉBER 294, 296, 299ff., 342
WESTERHOFF 42, 48, 67f., 84, 86f., 127,
133f.
WIJESEKERA 144f.
WILLIAMS, P. 105, 137, 141, 184f.
WOOD 87, 127, 158, 160, 184
YAMADA 139
ZUM BRUNN 273, 280, 323, 380
ZUMSTEIN 236