

DIE FUNKTION DES NICHTS IN MEISTER ECKHARTS
METAPHYSIK¹
von Christian Jung, Wien

Meister Eckhart ist von jeher für die Radikalität und Neuartigkeit seines Denkens bekannt. Denn wenn sich seine Überzeugungen auch grundsätzlich mit den Lehren der Kirche deckten, so bediente er sich doch so pointierter und Laien teilweise irreführender Ausdrucksweisen, dass sie von Papst Johannes XXII. in der Bulle *In agro dominico* von 1329 verurteilt wurden: Siebzehn Sätze wurden als häretisch und elf weitere als der Häresie verdächtig inkriminiert.² Einer der Hauptvorwürfe bestand darin, dass er das einfache Volk mit seinen Predigten verwirrt und so die Saat falschen Glaubens ausgestreut habe.³ Die Verlegenheit, in die der thüringische Meister in der Tat viele gebracht haben muss, ist sehr schön in einem kurzen Gedicht eingefangen, das uns von seinen Zeitgenossen überliefert ist:

„Der wise meister Hechard
Wil uns von nihte san;
Der das niht enverstat
Der mag es gote clan;
In den hat niht gelüchtet
Der godeliche schin!
Scheidet abe gar,
Nement godes in ûch war,
Senkent ûch in synekeit,
So werdent irs gemeit.“⁴

¹ Dieser Artikel ist aus einem Vortrag hervorgegangen, den ich am 26.02.2013 auf Einladung von Prof. Dr. Markus Vinzent am Department of Theology and Religious Studies des King's College in London hielt.

² „Invenimus primos quindecim memoratos articulos et duos etiam alios ultimos tam ex suorum sono verborum quam ex suarum connexione sententiarum errorem seu labem heresis continere, alios vero undecim [...] reperimus nimis male sonare et multum esse temerarios de heresique suspectos, licet cum multis expositionibus et suppletionibus sensum catholicum formare valeant vel habere“ (LW V, 599,98-600,103). „Wir haben befunden, dass die ersten fünfzehn genannten Artikel und auch die beiden letzten sowohl ihrem Wortlaut nach wie nach dem Zusammenhang ihrer Gedanken Irrtum oder das Mal der Häresie enthalten. Die elf anderen aber [...] haben wir als überaus übel klingend und sehr kühn und der Häresie verdächtig erfunden, auch wenn sie mit vielen Erklärungen und Ergänzungen einen katholischen Sinn ergeben und haben können.“

³ „Dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quam maxime coram vulgo simplici in suis predicationibus, que etiam redegit in scriptis“ (LW V, 597,15-17). „Er hat zahlreiche Lehrsätze vorgetragen, die den wahren Glauben in vieler Herzen vernebeln, die er hauptsächlich vor dem einfachen Volke in seinen Predigten lehrte und die er auch in Schriften niedergelegt hat.“

⁴ Zitiert nach A. M. Haas, *Geistliches Mittelalter* (Dokimion 8), Freiburg (Schweiz) 1984, 318. Haas übersetzt dort folgendermaßen ins Neuhochdeutsche: „Der erfahrene Meister Eckhart will uns vom Nichts reden. Wer das nicht versteht, der mag es Gott klagen: In den hat nicht der göttliche Glanz geleuchtet. – Scheidet euch völlig ab, nehmt Gott in euch wahr, senkt euch in eure Vernunft, so werdet ihr glücklich darüber.“

Das „Nichts“ („*nihite*“), von dem hier die Rede ist, gehört in der Tat zu den verwirrendsten Lehren des Meisters. Auch die Inquisitoren haben Anstoß daran genommen. Art. 26 der Bulle zitiert einen Lehrsatz Eckharts über das Nichts der Kreatur und beanstandet ihn als der Häresie verdächtig: „Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, dass sie etwas Geringes oder <überhaupt> irgend etwas sind, sondern dass sie ein reines Nichts sind.“⁵ Allerdings wies Eckhart in seiner Rechtfertigungsschrift jede Verantwortung für die Missverständnisse, die seine Predigten bei den Zuhörern verursachten, von sich:

„Wo solche Sätze aber einen Irrtum einschließen oder wenigstens in den Seelen der Zuhörer hervorrufen, verwerfe und verabscheue ich sie. Aber da bin nicht ich es, dem solcher Irrtum oder solche Irrtümer von irgend welchen Neidlingen angerechnet werden könnte oder dürfte.“⁶

Gleichzeitig war sich Eckhart jedoch der Neuheit seiner Gedanken und der Radikalität seiner Ausdrucksweise durchaus bewusst und profilierte seine eigene Meinung oft mit großem Selbstbewusstsein gegenüber der Tradition. So kündigt er im *Prologus generalis* zum *Opus tripartitum*, seinem groß angelegten, aber unvollendeten wissenschaftlichen Hauptwerk, „Neues und Ungewöhnliches“⁷ an. Auch in den volkssprachlichen Predigten weist er häufig auf seine Sondermeinung hin.

Das erste Beispiel in seinen überlieferten Werken für eine solche Novität ist die These der ersten *Pariser Quaestio*, Gott sei Denken⁸ und nicht Sein. Dass Eckhart damit das Sein vom Wesen Gottes ausschließt und es durch eines der Attribute Gottes ersetzt, war gegen die Tradition der Schulphilosophie, die Gott als *summmum ens*, als höchstes Seiendes, verstand, und lässt auch moderne Interpreten immer wieder stracheln, v.a. weil er in späteren Werken seine Meinung geändert zu haben scheint: „Das Sein ist Gott“⁹ ist die Grundthese seines *Opus tripartitum*.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass Meister Eckhart bei allen augenscheinlichen Widersprüchen den Gedanken, dass das höchste Prinzip des Seins Denken bzw. Intellekt sein muss, nie aufgegeben hat. Zu diesem Zweck zeichne ich die Metamorphosen nach, die Eckharts zentrale Idee¹⁰ im Laufe seines Lebens durchlief, um schließlich zu einer konsistenten Deutung von Welt, Gott und Mensch zu werden. Charakteristisch

⁵ „Omnes creature sunt unum purum nihil. Non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil“ (LW V 599,87f.).

⁶ O. Karrer/H. Piesch (Hrsg.), *Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326*, Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen von Dr. Otto Karrer und Dr. Herman Piesch, Erfurt 1927, 89.

⁷ „nova et rara“ (*Prologus generalis in opus tripartitum* n. 2, LW I 149,1).

⁸ Ich übersetze durchgängig *intelligere* mit „denken“ und *intellectus* mit „Intellekt“, wobei damit immer die Tätigkeit des intelligiblen Wahrnehmens im Sinne des aristotelischen νοῦς, und kein operativer Denkbegriff im Sinne der δυνάμεις bzw. *ratio* gemeint ist.

⁹ „Esse est deus“ (*Prologus generalis in opus tripartitum* n. 11, LW I 156,11).

¹⁰ Die Intellektnatur Gottes ist genau genommen nur die objektive Seite seiner zentralen Idee, deren subjektive Seite die göttliche Natur des menschlichen Intellekts ist. Vgl. zu Meister Eckharts Identifikation von Gott und Mensch im Intellekt Ch. Jung, *Meister Eckharts philosophische Mystik* (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum-Verlag. Reihe Philosophie 13), Marburg 2010.

für Eckharts Bemühungen, die radikale Abhängigkeit der Welt von ihrem Grund zu beweisen, ist dabei sein emphatischer Gebrauch des Nichts, dessen Ort im Begründungszusammenhang sich im Laufe der Zeit verändert hat. Dieser wechselnde Gebrauch des Nichts diene der folgenden Untersuchung als Leitfaden.

Der erste und längste Abschnitt ist dem Gottesbegriff der frühen *Pariser Quaestiones* gewidmet. Sodann soll das zentrale Prinzip der Analogie erläutert werden, das es Eckhart gestattet, dasselbe radikale Abhängigkeitsverhältnis von Gott und Welt auf unterschiedliche Weisen auszudrücken. Im dritten Abschnitt schließlich zeige ich den systematischen Ort von Intellekt und Nichts in Eckharts reifem System auf.

1. Das Denken als das Nichts des Seins

Nach seinen Pariser Studien in den Jahren 1286-94 kehrte Meister Eckhart im Jahre 1302 und später noch einmal im Jahre 1311 als Magister auf den Dominikanerlehrstuhl an der Sorbonne zurück. Diese Lehrtätigkeit brachte ihm seinen Beinamen „Meister“ ein. Vor ihm war die Ehre eines zweimaligen Magisteriums an der Pariser Universität nur Thomas von Aquin zuteil geworden, was Eckharts hohe akademische Reputation als eines der führenden Köpfe seiner Zeit beweist. Dies sei insbesondere gegenüber Versuchen betont, ihm ein besonderes Maß an Heterodoxie oder Mystizismus zu unterstellen. Aus seinem ersten Pariser Lehraufenthalt sind uns drei Quaestiones in einer Avignoneser Handschrift überliefert (*Codex Avenionensis* 1071). Die ersten beiden sind wahrscheinlich Zusammenfassungen von Quaestionen, die Eckhart selbst herausgegeben hatte,¹¹ bei der dritten handelt es sich um ein Fragment, das einer Quaestio des zeitgleich mit Eckhart in Paris lehrenden Franziskaners Gonsalvus Hispanus entnommen ist. In allen drei Quaestionen argumentiert Eckhart für den Vorrang von *intelligere* vor *esse*, am deutlichsten jedoch in der ersten, deren Argumente ich näher untersuchen möchte.

Die erste *Pariser Quaestio* „*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*“ („Ob in Gott Sein und Denken dasselbe sind“) hebt an mit der Rekapitulation traditioneller Argumente für die Einheit von *intelligere* und *esse*, von denen sechs von Thomas und eines von Eckhart selbst stammt. Dann jedoch kündigt er seinen Gesinnungswandel an:

„Drittens zeige ich, dass es mir jetzt nicht mehr so erscheint, dass er deshalb denkt, weil er ist; sondern weil er denkt, deshalb ist er, [und zwar] so, dass Gott Intellekt und Denken ist und ebendas Denken die Grundlage ebendes Seins ist.“¹²

Gewiss, die Antwort auf die Titelfrage der Quaestio ist immer noch positiv, aber die Bedeutung der Begriffe und ihr logisches Verhältnis haben sich gewandelt. Eckhart leugnet nun, dass Gottes Denken aus seinem Sein folge, und behauptet im Gegenteil,

¹¹ Vgl. N. Largier (Hrsg.), *Meister Eckhart. Werke*, Bd. II, Frankfurt a. M. 2008, 869.

¹² „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 ipsius esse“ (*Quaest. Par.* I n. 4, LW V 40,5-7).

Gottes Denken sei der Grund, warum er ist. Denn seine Natur sei Intellekt und Denken, und dieses Denken sei das Fundament seines Seins.¹³ Diese neue These begründet er zunächst mit der Autorität von vier Bibelzitaten: *Joh* 1,1 („Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“¹⁴), *Joh* 14,6 („Ich bin die Wahrheit“¹⁵), *Joh* 1,3 („Alles ist durch ihn geworden“¹⁶) und *Sir* 24,9 („Von Anfang an und vor der Welt bin ich erschaffen“¹⁷). In den ersten beiden Zitaten bezeichnen Eckhart zufolge „Wort“ („*verbum*“) und „Wahrheit“ („*veritas*“) den Intellekt. In den beiden anderen trennt er das zeitenbildende Hilfsverb vom Partizip und reinterpretiert es als Vollverb:¹⁸ „Alles durch ihn Gewordene ist“¹⁹ und „Von Anfang an und vor der erschaffenen Welt bin ich“²⁰. Durch diesen grammatikalischen Kunstgriff trennt Eckhart die intelligible Schöpfung im göttlichen Intellekt von der nachträglichen realen Seinsverleihung durch den Schöpfer, die sich als sekundäre Zutat erweist. So gelesen, bezeugen die beiden Schriftzitate für Eckhart den Vorrang des Intellekts vor dem Sein und damit die primäre Intellektnatur Gottes.²¹

¹³ Eckhart meint hier wohl noch nicht, dass es im Wesen Gottes eine Differenzierung gebe in dem Sinne, dass Gottes Denken die Ursache für sein Sein ist. So fasst es jedoch K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985, 64, auf: „Wie vom kreatürlichen Sein auf den göttlichen Intellekt als dessen Ursache zu schließen ist, so vom göttlichen Sein auf den göttlichen Intellekt“. Das scheint mir eine Überinterpretation der Konjunktion *quia* und des Begriffs *fundamentum* zu sein. In der ersten *Pariser Quaestio* handelt Eckhart sonst nämlich nur von der Intellektnatur Gottes im Gegensatz zum geschöpflichen Sein. Außerdem schwächt er seine Aussage im Folgenden sogar ab. In seinen späteren Werken wird Eckhart jedoch in der Tat, wie ich noch zeigen werde, eine Binnenstruktur im göttlichen Wesen unterscheiden und dem Intellekt einen Begründungsvorrang vor dem Sein einräumen. Aber wäre ihm dies schon in den *Pariser Quaestiones* voll bewusst gewesen, hätte er es wohl ausdrücklicher gesagt. Man kann in unserer Stelle aber vielleicht immerhin einen Keim seiner Lehre von der Gottheit sehen.

¹⁴ „In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum“ (*Quaest. Par.* I n. 4, LW V 40,7f.).

¹⁵ „Ego sum veritas“ (*Quaest. Par.* I n. 4, LW V 41,2). Hier beruft sich Eckhart auf Augustins Ausführungen über die Erkenntnis der Wahrheit in *De trinitate* VIII 2 n. 3.

¹⁶ „Omnia per ipsum facta sunt“ (*Quaest. Par.* I n. 4, LW V 41,4).

¹⁷ „Ab initio et ante saecula creata sum“ (*Quaest. Par.* I n. 4, LW V 41,11f.).

¹⁸ Es handelt sich um einen Extremfall der allgemeinen scholastischen Methode der *divisio* der auszulegenden Bibelstelle, die Eckhart als ein Punktieren („*punctatur littera*“, LW II 247,11) bezeichnet. Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 70.

¹⁹ *Quaest. Par.* I n. 4, LW V 41,4f.

²⁰ *Quaest. Par.* I n. 4, LW V 41,12f. Vgl. dieselbe sprachliche Interpretation der Bibelstelle in *Predigt* 39 („Iustus in perpetuum vivet“), DW II 261,1: „Ez spricht ein geschrift: ‚vor der gemacheten werlt bin ich‘“.

²¹ Eckharts Bibelauslegung steht – im Gegensatz zur thomasischen, die dem Literalsinn verpflichtet war – in der Tradition der Allegorese und wurde insbesondere von der philosophischen Bibelauslegung des Moses Maimonides beeinflusst. Auch Eckhart wollte die Wahrheit der Bibel mit den Argumenten der Philosophen beweisen: „Intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum“ (*In Iob.* n. 2, LW III 4,4-6). „Wie in allen seinen Werken ist es in der Auslegung dieses Wortes und der folgenden die Absicht des Verfassers, das, was der heilige christliche Glaube behauptet, und die Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen auszulegen.“ Dabei verbirgt sich

Nach diesen *argumenta ex auctoritate* führt Eckhart Vernunftgründe für seine These an:

(1) „Ich behaupte erstens, dass das Denken höher ist als das Sein und von anderer Wesensbeschaffenheit ist.“²² Die Gegenstände der Natur betrachtet man als Produkte eines intelligenten Wesens. Geschaffen werden aber bedeutet verursacht werden, und verursacht werden bedeutet bewegt werden. Alles Bewegende ist entweder selbst denkend oder führt in der Ursachenkette zu einem Denkenden, so dass am Ende dieser Kette der reine Intellekt steht. Eckhart scheint sich auf das aristotelische Argument in *Metaphysik* XII zu beziehen, das Gott qua Intellekt als erstes Bewegendes nachweist, ohne jedoch zu berücksichtigen, dass der aristotelische Gott kein Schöpfer ist, sondern das höchste Gut, das dadurch bewegt, dass es erstrebt wird. Das Argument ist also auf die christliche Vorstellung eines Schöpfergottes, der die Welt zuerst denkend konzipiert, bevor er sie erschafft, ausgelegt. In diesem Sinne ist *intelligere* früher als *esse* und folglich höher.

(2) „Zweitens behaupte ich, dass das Denken als solches und das, was zum Denken gehört, von anderer Wesensbeschaffenheit ist als das Sein als solches.“²³ Während das erste Argument lediglich gezeigt hat, dass *intelligere* höher steht als *esse*, erläutert das zweite, inwiefern es tatsächlich eine „andere Wesensbeschaffenheit“ hat. Das wurde zwar im ersten Argument schon genannt, aber nicht ausgeführt. Zunächst bezieht sich Eckhart auf *Metaphysik* III 2 (996a29), wo Aristoteles darauf hinweist, dass es in der Mathematik kein „besser“ oder „schlechter“ gebe. Da Gutes und Seiendes als Transzendentalien austauschbar sind,²⁴ sind die Gegenstände der Mathematik keine Seienden. Offenbar begreift Eckhart die Mathematik als etwas, das nur in der menschlichen Seele existiert. Diese Annahme wird durch das zweite Zitat aus *Metaphysik* VI 4 (1027b25) bestätigt, wo Aristoteles lehrt, dass es „wahr“ und „falsch“ nur in unseren Gedanken gebe, nicht aber in den Dingen, die wir beurteilen. Hier findet wieder eine Unterscheidung zwischen Sein einerseits und der menschlichen Seele andererseits statt. „Gut“ ist nicht dasselbe wie „wahr“ und „schlecht“ nicht dasselbe wie „falsch“, weil das Gute Zweckursache der realen Welt ist, während die Wahrheit in der Seele

hinter den Worten des Alten Testaments die Wahrheit der (aristotelischen) Physik, hinter denen des Neuen Testaments die Wahrheit der Metaphysik. Vgl. K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der ‚deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006, 139ff. Oft genug verkehrt Eckhart den Literalsinn sogar in sein Gegenteil, um darin eine Bestätigung für seine Einheitssicht zu finden, derzufolge Moses, Christus und Aristoteles dasselbe lehren (vgl. *In Joh.* n. 185, LW III 155, 5-7). Bereits Martin Grabmann hat die Eigenart der eckhartschen Schrittauslegung gesehen: „Diese Deutung [sc. des Johannesprologs] war den mittelalterlichen Erklärern des Johannesevangeliums gänzlich fremd“ (*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, Band 32.7, München 1927, 53).“

²² „Assumo primo quod intelligere est altius quam esse et est alterius condicionis“ (*Quaest. Par.* I n. 5, LW V 42,1-2).

²³ „Secundo accipio quod ipsum intelligere et ea quae ad intellectum pertinent, sunt alterius condicionis quam ipsum esse“ (*Quaest. Par.* I n. 7, LW V 43,6f.).

²⁴ „Ens et bonum idem“ (*Quaest. Par.* I n. 7, LW V 43,9). „Seiendes und Gutes sind dasselbe“.

wohnt. Das ist der Grund, warum für Eckhart *ens* mit *bonum*, nicht aber *ens* mit *verum* und *bonum* mit *verum* vertauscht werden kann. Es gehört zu den angekündigten *nova et rara*, dass das Wahre nicht zu den austauschbaren Transzendentalien zählen soll. „Das Wahre, das in der Seele ist, ist kein Seiendes“,²⁵ eben weil es in der Seele ist.

Nun formuliert Eckhart die allgemeine Regel, dass psychisches Sein kein Sein ist, sondern zum Nicht-Sein tendiert: „Das in der Seele Seiende hat, insofern es in der Seele ist, nicht die Bestimmtheit des Seienden und bewegt sich auf das Gegenteil ebendes Seins zu.“²⁶ Und später: „Was also zum Intellekt gehört, ist als insofern Nicht-Seiendes.“²⁷ Er gibt zwei weitere Beispiele dafür: Ein Bild stellt ein anderes Seiendes dar und ist aufgrund dieses Verweischarakters eben nicht das, was es darstellt. Insofern kann man es als Nicht-Seiendes bezeichnen. Betrachtet man es als ein selbständiges Seiendes, so betrachtet man es eben nicht mehr als das Bild von etwas anderem. Mithin ist ein Bild qua Bild ein Nicht-Seiendes. Dasselbe gilt von den Denkgegenständen im Intellekt.

Die Vorstellung, dass alles, was in der Seele ist, Nicht-Seiendes ist, erscheint aus heutiger Perspektive nicht gerade intuitiv, aber sie ist fest in der aristotelischen Psychologie verwurzelt. Aristoteles unterscheidet wirkliche Veränderungen von psychischen Veränderungen, indem er die Seele eine Stufe von der Wirklichkeit abrückt und die Zwischenstufe des *Habitus* (ἕξις) einführt. Nur dadurch wird verständlich, dass die Seele durch den Empfang von Aktualität von außen vervollkommen wird. Physische Veränderungen hingegen bringen stets Vernichtung (φθορά) mit sich. Obwohl die aristotelische Psychologie in den Bereich der Naturphilosophie gehört, obwalten in der Seele doch eigene Gesetzmäßigkeiten.²⁸ Diese Besonderheiten bei psychischen Veränderungen bilden den Ausgangspunkt dafür, dass Meister Eckhart das *esse in anima* als *non-esse* qualifizieren kann.

Diese Vorstellung spielt nun auch in der zweiten *Pariser Quaestio* „*Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*“ („Ob das Denken eines Engels, insofern es eine Tätigkeit bezeichnet, sein Sein sei“). Auch dort heißt es: „Ein in der Seele Seiendes ist kein Seiendes.“²⁹ Wiederum argumentiert Eckhart also, dass ein Erkenntnisbild kein Seiendes ist, weil es in der Seele ist. „Erkenntnisbild“ ist die Übersetzung für das lateinische *species*, das seinerseits zwei Begriffe aus der aristotelischen Psychologie übersetzt: das seelische Abbild einer Sinneserfahrung (αἰσθητόν) und das eines Denkaktes (νοητόν), der als intelligible Wahrnehmung zu verstehen ist. Eckhart unterscheidet interessanterweise nicht zwischen beiden: „Das Erkenntnisbild ist das Prinzip der Wahrnehmungs- und Denktätigkeit.“³⁰ Als in der Seele Seiendes hat es kein Sein.

²⁵ „Verum, quod est in anima, non est ens“ (*Quaest. Par. I n. 7, LW V 43,11*).

²⁶ „Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et ut sic vadit ad oppositum ipsius esse“ (*Quaest. Par. I n. 7, LW V 43,13f.*).

²⁷ „Quae ergo ad intellectum pertinent, in quantum huiusmodi, sunt non-entia“ (*Quaest. Par. I n. 7, LW V 44,6*).

²⁸ Vgl. Ch. Jung, *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles* (Epistemata. Reihe Philosophie 490), Würzburg 2011, 40ff.

²⁹ „Ens in anima non est ens“ (*Quaest. Par. II n. 4, LW V 51,6*).

³⁰ „Species est principium operationis sensitivae vel intellectivae“ (*Quaest. Par. II n. 4, LW V 50,12*).

Am Ende des zweiten Beweises führt Eckhart ein weiteres Argument für das Nicht-Sein des Intellekts an: Wir können uns Feuer ohne Hitze vorstellen, aber Gott kann kein Feuer ohne Hitze schaffen. Da Feuer wesentlich heiß ist, kann unser Intellekt etwas denken, was nicht sein kann, also kein Sein hat.

Dieser Gedanke hat eine Parallele in der vatikanischen Quaestio „*Utrum omnipotentia, quae est in Deo, debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam*“ („Ob die Allmacht, die in Gott ist, als absolute Macht oder qualifizierte Macht aufgefasst werden muss“). Die letzten vier der sechs Quaestionen, die in der lateinischen Handschrift *Vaticanus Latinus* 1086 Eckhart („Aycardus“) zugeschrieben werden, hielt man lange Zeit für unecht. Vor kurzem konnte dieser Verdacht jedoch wiederlegt werden,³¹ so dass die Quaestio „*Utrum ominpotentia*“ nun als die sechste *Pariser Quaestio* gelten kann.

Eckhart führt hier aus, dass Gott in der Tat allmächtig ist, macht jedoch eine kleine Einschränkung: Er kann nur tun, was ist oder sein kann. Unmöglich ist ihm zu tun, was nicht ist oder nicht sein kann. Denn jedes Tätige kann nur auf die Dinge einwirken, die in seinem Wirkungsbereich liegen. Gottes Wirkungsbereich aber ist das Sein und nicht das Nicht-Sein. Der Wortlaut der sechsten Quaestio, die ich nach Dondaines Edition und in meiner Übersetzung anführe, ist:

„Ich sage also, dass sie [sc. die Macht Gottes] mehr als absolute Macht aufgefasst wird, weil sie demgemäß aufgefasst werden muss, was sich auf alles erstrecken kann, was keinen Widerspruch einschließt; denn sie wird in Bezug auf das Mögliche aufgefasst [...] Und bemerke, dass er nicht allmächtig genannt wird, weil in ihm alle Macht ist, sondern weil er alles Mögliche tun kann.“³²

Wie Markus Vinzent³³ gezeigt hat, ist das hier vorgetragene Argument dasselbe wie in Eckharts Exoduskommentar *In Exodum* n. 27-78. Das Nicht-Sein des Intellekts wird an dieser Stelle durch die Möglichkeit, etwas zu denken, das nicht ist und nicht sein kann, bewiesen. Gott als die Ursache alles Seins ist hingegen auf den Bereich des Seins beschränkt. Das Nicht-Sein liegt außerhalb seiner Wirkmacht. Das einzige Problem mit diesem Argument ist, dass es sich vorderhand nicht mit der These, dass Gott Intellekt sei, verträgt. Doch dieser Widerspruch lässt sich auflösen, indem man den Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Intellekt erklärt.

(3) „Drittens behaupte ich, dass hier die Vorstellungskraft versagt.“³⁴ Eckhart scheint den genannten Widerspruch selbst bemerkt zu haben und macht die Begrenztheit der menschlichen Vorstellungskraft dafür verantwortlich. Ein Mensch kann

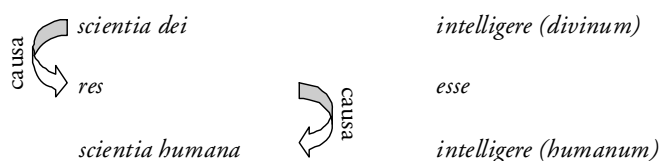
³¹ Vgl. M. Vinzent, *Questions on the attributes (of God): Four rediscovered Parisian Questions of Meister Eckhart*, in: *The Journal of Theological Studies*, N.S. 63 (2012) 156-186.

³² „Dico igitur, quod magis attenditur secundum potentiam absolutam, quia debet attendi secundum quod se potest extendere ad omnia quae non implicant contradictionem, quia attenditur in ordine ad possibile [...] Et nota, quod non dicitur omnipotens, quia in eo sit omnis potentia, sed quia potest facere omne possibile“ (*Magistri Eckardi Quaestiones Parisienses*, edidit Antonius Dondaine O.P., commentariolum de Eckardi Magisterio adiunxit Raymundus Klibansky, *Magistri Eckardi Opera Latina* 13, Leipzig 1936, 33f.).

³³ Vgl. M. Vinzent, *Questions*, 170f.

³⁴ „Tertio accipio quod hic imaginatio deficit“ (*Quaest. Par.* I n. 8, LW V 44,10).

sich nicht vorstellen, wie göttliches *intelligere* vor sich geht. „Unser Wissen unterscheidet sich nämlich vom göttlichen Wissen, weil das Wissen Gottes die Ursache der Dinge ist und unser Wissen von den Dingen verursacht ist.“³⁵ Das menschliche und das göttliche Denken stehen also in spiegelbildlichem Verhältnis zu den Dingen der Welt: Die Urbilder im göttlichen Intellekt sind die Ursachen der Dinge, während die Dinge auf den menschlichen Intellekt wirken und dort Erkenntnisbilder erzeugen.



Alles, was ist, war zuvor eine Idee in Gottes Denken. Daher sind Gottes Denken und das Sein koextensional. Es ist unmöglich für Gott, etwas zu denken, das nicht ist. Wir Menschen hingegen können denken, was auch immer wir wollen, auch Dinge, die unter keinen Umständen sein können. Denn unser Denken entbehrt der schöpferischen Kraft des göttlichen Denkens. Es steht *unter* dem Sein, während Gottes Denken *über* dem Sein steht:

„Und deshalb gilt: Weil unser Wissen gegenüber dem Seienden abfällt, von dem es verursacht wird, fällt auch das Seiende als solches in gleicher Weise vom Wissen Gottes ab; und deshalb steht alles, was in Gott ist, über dem Sein als solchem und ist ganz Denken.“³⁶

Es gibt wiederum eine Parallelstelle für dieses Argument in der zweiten *Pariser Quaestio*: „Da also unser Denken vom Seienden verursacht wird, so ist es ein Abstieg vom Seienden und strebt folglich zum Nicht-Seienden und hat kein Sein.“³⁷

Die Frage, die sich an dieses Argument anschließt, betrifft das Wesen der Verursachung. Denn es ist durchaus nicht unmittelbar einleuchtend, dass Gott als die Ursache allen Seins selbst nicht Sein sein darf. Genau dies war nämlich die *Opinio communis* seiner Zeit. Eckhart war sich wiederum bewusst, dass sich diese Frage aufdrängen musste, und erläutert nun den seinem Argument zugrundeliegenden Begriff von *causa*. Ich fasse mich hier kurz, weil ich im zweiten Abschnitt meiner Ausführungen näher darauf eingehe.

Das zentrale Argument ist: „Nichts ist formal in der Ursache und im Verursachten, wenn die Ursache eine echte Ursache sein soll.“³⁸ Eine echte Verursachung kann mithin nicht stattfinden, wenn das, was verursacht wird, als solches in der Ursache

³⁵ „Differt enim nostra scientia a scientia dei, quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus“ (*Quaest. Par. I n. 8, LW V 44,10-12*).

³⁶ „Et ideo cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia dei; et ideo, quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere“ (*Quaest. Par. I n. 8, LW V 44,12-14*).

³⁷ „Cum igitur nostrum intelligere ab ente causetur, descendit ab ente et per consequens tendit in non-ens nec esse habet“ (*Quaest. Par. II n. 10, LW V 54,4f.*).

³⁸ „Nihil est formaliter in causa at causato, si causa sit vera causa“ (*Quaest. Par. I n. 8, LW V 45,1f.*).

enthalten ist. Ist Gott die Ursache des Seins, kann dieses Sein nicht auch schon in ihm sein. Vielmehr muss Gott reiner Intellekt sein, weil nur der Intellekt über dem Sein stehen kann. Da Eckhart das Befremden seiner Leser antizipiert, fügt er beschwichtigend hinzu:

„Und wenn du das Denken ein Sein nennen möchtest, soll es mir recht sein. Ich sage dennoch, dass, wenn in Gott etwas ist, das du Sein nennen möchtest, es ihm durch das Denken zukommt.“³⁹

Wirklich haltbar ist aber eine solche uneigentliche Redeweise nicht. Außerdem hält Eckhart trotz diesem Eingeständnis in der Ausdrucksweise sachlich am Primat des Denkens fest.

Als ein weiterer Vermittlungsversuch zwischen der üblichen seinzentrierten und Eckharts eigener intellektzentrierten Rede von Gott ist es zu werten, wenn er in einem weiteren Schritt Gott kein *esse*, sondern nur die *puritas essendi* zuschreibt, diese „Reinheit des Seins“ aber ihrerseits ein *esse* genannt werden könne: „In Gott ist kein Sein, sondern die Reinheit des Seins [...] Gott kommt also kein Sein zu, es sein denn, du möchtest eine solche Reinheit ein Sein nennen.“⁴⁰ Auch dieser Textabschnitt trägt nicht zur klaren Profilierung von Eckharts neuartigem Ansatz bei. Er offenbart vielmehr, dass Eckhart Zweifel daran hegte, ob ihn seine Zeitgenossen verstehen würden. Was er sagen möchte, ist, dass Gottes Sein vom Sein der Schöpfung radikal verschieden ist. Aber gleichzeitig möchte er der neuplatonischen Einsicht, dass „sein“ immer „geschaffen sein“ bedeutet und daher vom Absoluten nicht ausgesagt werden kann, treu bleiben. In diesem Sinne zitiert er den *Liber de causis*: „Das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein“⁴¹ und fügt hinzu: „Sobald wir daher zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf.“⁴²

Denselben Gedanken formuliert Eckhart in der zweiten *Pariser Quaestio*, diesmal aber in aristotelischen Begriffen: „Aber jedes Seiende oder Sein ist nach Gattung und Art bestimmt“⁴³ und „das Seiende ist etwas Bestimmtes.“⁴⁴ Daraus folgt, dass Gott kein Sein zukommen kann, weil er keiner Bestimmung nach Gattung und Art unterliegt.

Man gewinnt den Eindruck, dass Meister Eckhart in dieser frühen Phase seines Denkens das Problem, das er mit solcher Heftigkeit angeht, noch nicht ganz bewältigen kann. Im dritten Abschnitt dieser Untersuchung zeige ich, was letzten Endes aus

³⁹ „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“ (*Quaest. Par. I n. 8, LW V 45,3-5*).

⁴⁰ „In deo non est esse, sed puritas essendi [...] Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse“ (*Quaest. Par. I n. 9, LW V 45,10-15*).

⁴¹ „Prima rerum creaturarum est esse“ (*Quaest. Par. I n. 4, LW V 41,6f.*). Vgl. *Liber de causis*, prop. IV (A. Fidora/A. Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo. Das ‚Buch der Ursachen‘ und seine Rezeption im Mittelalter*, Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des *Liber de causis*, Mainz 2001, 46).

⁴² „Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam“ (*Quaest. Par. I n. 4, LW V 41,7*).

⁴³ „Sed omne ens vel esse est determinatum ad genus et speciem“ (*Quaest. Par. II n. 8, LW V 53,1*).

⁴⁴ „Ens est aliquid determinatum“ (*Quaest. Par. II n. 9, LW V 53,16*).

der Idee geworden ist, dass Gott als das höchste und ursächliche Prinzip Intellekt sein muss. Die Vorstellung der *puritas essendi* hallt übrigens in Eckharts deutschen Predigten in Formulierungen wie „lüterkeit des wesens“, „lüter wesen“, „überswenkend wesen“, „istischeit“, „istige vernünfticheit“ und „wesentlich vernünftichheit“ wider.⁴⁵

(4) Das folgende Argument, das das letzte des dritten Beweises ist, identifiziert Gott wieder mit dem Intellekt und behauptet seine Verschiedenheit vom Sein. Eckhart zitiert die aristotelische Lehre, dass das Auge farblos sein muss, um alle Farben sehen zu können, und dass in gleicher Weise der Intellekt frei sein muss von allen Formen, um alles denken zu können.⁴⁶ Eckhart setzt die Analogie fort und schließt, dass Gott Nicht-Sein sein muss, um die Ursache allen Seins sein zu können. Diese Verneinung tut aber Gottes Hoheit keinen Abbruch, sondern bedeutet im Gegenteil Johannes von Damaskus zufolge einen Überschwang an Bejahung:

„Diese Verneinungen haben gemäß dem Damaszener, im ersten Buch, in Gott ein Übermaß an Bejahung [...] Ich sage nämlich, Gott besitze alle Dinge zuvor in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit, ausgezeichneter und reicher, weil er die Wurzel und Ursache aller Dinge ist. Und das wollte er sagen, als er sagte: ‚Ich bin, der ich bin‘.“⁴⁷

Was Meister Eckhart mit all seinen Argumenten zu zeigen versucht, ist, wie sehr Gott alles, was da ist, und alles, was wir wissen, übersteigt. Indem er erneut auf Argumente aus der Tradition der negativen Theologie zurückgreift, fasst er das Wesen Gottes radikaler als die meisten seiner Zeitgenossen. Die Behauptung, dass der Intellekt über dem Sein stehe, scheint dasselbe zu beabsichtigen: Gottes Stellung ἐπέκεινα τῆς οὐσίας („jenseits des Seins“⁴⁸) zu sichern.

Der letzte Satz der ersten *Pariser Quaestio*, mit dem das letzte Zitat oben endete, zeigt, dass Eckhart die traditionelle Ontotheologie nicht wirklich hinter sich lassen möchte, sondern dass er vielmehr alles daran setzt, genau zu verstehen, was es bedeutet, dass Gottes Sein über dem Sein der Welt steht.

Um auf das Argument selbst zurückzukommen, so bezweifle ich, dass Eckhart damit sein Beweisziel erreichen kann. Denn wenn er Gott und Intellekt identifiziert, versäumt er es, den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Intellekt zu erklären. Aristoteles jedenfalls nimmt sein Beispiel aus der menschlichen Psychologie. Folglich argumentiert Eckhart auf der Grundlage der Analyse des menschlichen Intellekts, dass es im Denken keinerlei Sein geben kann, identifiziert sodann Gott mit dem Intellekt, aber identifiziert nicht die beiden Intellekte, die er zuvor⁴⁹ ja unterschieden hatte – eine Konsequenz, zu der er in seinen späteren Werken allerdings gelangen wird.

⁴⁵ Vgl. N. Largier, *Meister Eckhart*, 882.

⁴⁶ Vgl. *De anima* II 7, 418b26ff.; III 4, 429a18ff.; vgl. auch Platon, *Timaios* 50 e.

⁴⁷ „Quae negationes secundum Damascenum primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis [...] Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: ‚ego sum qui sum‘“ (*Quaest. Par.* I n. 12, LW V 48,4-8).

⁴⁸ Die berühmte Formulierung aus Platons *Politeia* 509b, auf die sich die gesamte Tradition der negativen Theologie mehr oder weniger direkt beruft, ist hier sicher angebracht.

⁴⁹ Vgl. die in Anm. 35 zitierte Stelle.

Das aristotelische Tabula-rasa-Argument kehrt in der zweiten *Pariser Quaestio* wieder, allerdings in radikalierter Fassung: „Der Intellekt, insofern er Intellekt ist, ist nichts von den Dingen, die er denkt [...] der Intellekt, insofern er Intellekt ist, ist Nichts.“⁵⁰ An dieser Stelle greift der Begriff *nihil* („Nichts“) die Vorstellung von der *tabula rasa* auf: Dass der Intellekt Nichts sei, ist eine andere Ausdrucksweise dafür, dass im Intellekt keine Denkinhalte vor dem Denken vorhanden sein dürfen. Bei der ersten Erwähnung im obigen Zitat wird *nihil*, grammatisch gesehen, relativ (bezogen auf etwas anderes) im Sinne von „nichts von ...“ gebraucht, wohingegen es beim zweiten Mal absolut (ohne Bezug auf etwas anderes) gebraucht wird, was ich durch die substantivische Schreibweise von „Nichts“ ausdrücke. Der Intellekt als solcher steht im Gegensatz zum Sein als solchem und ist insofern nichts anderes als Nichts. In Verbindung der beiden Totalsphären könnte man auch sagen: Er ist das Nichts des Seins. Der Intellekt negiert das Sein in seiner Gesamtheit, um alles Seiende in der Erkenntnis werden zu können. Das Nichts hat hier also die Funktion, die totale Verschiedenheit und zugleich Bezogenheit von Sein und Intellekt zum Ausdruck zu bringen.

Eckharts Gedanken über Gott, Welt und Mensch in den frühen *Pariser Quaestiones* können in folgender Tabelle zusammengetragen werden:

Gott	<i>intelligere, scientia dei, non ens, puritas essendi, superabundantia affirmationis, nihi</i> ⁵¹
Welt	<i>esse, ens determinatum</i>
Mensch	<i>intelligere, scientia hominis, non ens, nihil</i>

Bevor ich zur Darstellung von Eckharts Analogiebegriff komme, möchte ich noch zwei Bemerkungen zur Kontextualisierung der *Pariser Quaestiones* machen.

⁵⁰ „Intellectus, in quantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit [...] intellectus, in quantum intellectus, nihil est“ (*Quaest. Par.* II n. 2, LW V 50,1-5).

⁵¹ Auch dem göttlichen Intellekt kann das Nichts zugeschrieben werden. Denn Eckhart nimmt die christliche Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts sehr wörtlich. Dieses Nichts, aus dem Gott die Welt erschaffen hat, ist für ihn der göttliche Intellekt, in dem Gott die Dinge entwirft, bevor er sie erschafft. Vgl. z.B. *Predigt 9 (Quasi stella matutina)*, DW I 145,4-7: „Ein ieglich dinc wücket in wesene, kein dinc enmac wüken über sîn wesen. Daz viur enmac niht wüken dan in dem holze. Got wücket über wesene in der wite, dâ er sich geregen mac, er wücket in unwesene; ê denne wesen waere, dô worhte got; er worhte wesen, dô niht wesen enwas.“ „Ein jedes Ding wirkt in <seinem> Sein; kein Ding kann über sein Sein hinaus wirken. Das Feuer vermag nirgends als im Holz zu wirken. Gott wirkt oberhalb des Seins in der Weite, wo er sich regen kann; er wirkt im Nichtsein. Ehe es noch sein gab, wirkte Gott; er wirkte Sein, als es Sein noch nicht gab.“ In den *Pariser Quaestiones* erwähnt Eckhart diese Schöpfung aus dem Nichts jedoch nicht.

Die *Predigt Quasi stella matutina* ist die Nr. 33 der aus der Mitte des 14. Jahrhunderts stammenden *Predigtsammlung Paradisus anime intelligentis* und weist zahlreiche motivische Anklänge an die *Pariser Quaestiones* auf, weshalb sie wohl in zeitlicher Nähe zu Eckharts erstem Pariser Lehraufenthalt entstanden sein wird. Sie enthält außerdem den letzten in der *Bulle* (LW V 599, 93f.) beanstandeten Lehrsatz: „Got enist guot noch bezzer noch allerbeste. Wer dâ spräche, daz got guot wære, der tæte im als unrehte, als ob er die sunnen swarz hieze“ (DW I 148,5-7). „Gott ist nicht gut noch besser noch allerbest. Wer da sagte, Gott sei gut, der tæte ihm ebenso unrecht, wie wenn er die Sonne schwarz nennen würde.“ Damit

(1) Erstens möchte ich kurz darauf eingehen, in welchem Verhältnis die *Pariser Quaestiones* zu den wenigen früheren überlieferten Werken Eckharts stehen. Nikolaus Largier unterscheidet in Eckharts Denken drei Phasen. Von der ersten und zweiten sagt er:

„In einer ersten Phase, von der die *Collatio in libros sententiarum* und die *Rede der unterscheidung* zeugen, faßt Eckhart Gott als Sein [...] Mit dieser Perspektive scheint Eckhart in der ersten *Quaestio Parisiensis* der Jahre 1302/03 zu brechen.“⁵²

Die dritte Phase verbindet dann Largier zufolge einfach die beiden Perspektiven: Gott ist demnach Intellekt und Sein.

Diese Beobachtung ist nicht ganz falsch, denn es gibt offenbar eine Entwicklung in Eckharts Denken, die in groben Zügen so verläuft. Andererseits aber entgeht Largier die besondere Art und Weise, wie der Vorrang des Intellekts in Eckharts reifen Werken fortwirkt. Die diesbezügliche Kontinuität in Eckharts Denken ist weitaus größer, als die meisten Interpreten annehmen.

Ferner ist es durchaus nicht ausgemacht, dass die *Pariser Quaestiones* einen plötzlichen Kurswechsel markieren, der später wieder korrigiert werden musste. Es ist wahr, dass der Vorrang des Intellekts vor dem Sein in der *Collatio in libros sententiarum*, im *Sermo Paschalis* aus dem Jahre 1294 und dem *Tractatus super Oratione Dominica* nicht erwähnt wird. Aber in den *Rede der unterscheidung*, die zwischen 1294 und 1298 entstanden, gibt es mindestens eine Stelle, die Eckharts Pariser These anklingen lässt. Es handelt sich um folgenden Satz in der Rede Nr. 21 *Von dem vlize*: „Der Vernunft ist nichts so eigen und so gegenwärtig und so nahe wie Gott.“⁵³ Obwohl die Stelle Gott nicht direkt mit dem Intellekt identifiziert, wird doch die große Nähe von Vernunft, d.h. Intellekt, und Gott betont. Es war im theologischen Kontext der Zeit üblich, Gott als würdigsten Gegenstand der menschlichen Erkenntnis (und auch der göttlichen Selbsterkenntnis) zu bezeichnen. Ungewöhnlich war es jedoch zu behaupten, die Vernunft leide Gewalt und Ungerechtigkeit, sie werde gebrochen und verkehrt, wenn sie sich kreatürlichem Sein zuwendet, wie Eckhart an derselben Stelle sagt.⁵⁴ Eckharts besondere Vorliebe für die Vernunft unter allen Seelenkräften hängt aber natürlich auch mit seiner Zugehörigkeit zum Dominikanerorden aufs engste zusammen.

(2) Der Streit zwischen den Dominikanern und den Franziskanern um den Vorrang des Intellekts oder des Willens (bzw. der Liebe) ist meine zweite Bemerkung zur Kontextualisierung. Eckharts Lehrtätigkeit in Paris vollzog sich im Epizentrum dieser Kontroverse. Als Dominikaner war es Eckharts Aufgabe den Vorrang des Intellekts zu

ist sie die einzige der 32 Eckhart zugeschriebenen *Paradisus*-Predigten, die einen verurteilten Lehrsatz enthält. Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 60-71.

⁵² N. Largier, *Meister Eckhart*, 829.

⁵³ „Der vernunft enist niht als eigen noch als gegenwertic noch als nâhe als got“ (DW V 277,5f.).

⁵⁴ „Ze den créâtûren enkêret si sich niht, ir engeschehe denne gewalt und unreht; si wirt dâ rehte gebrochen und verkêret“ (DW V 277,7f.). „Den Kreaturen wendet sie sich nicht zu, ihr geschehe denn Gewalt und Unrecht; dann wird sie geradezu gebrochen und verkehrt.“

verteidigen. Vor diesem Hintergrund betrachtet, scheint die erste *Pariser Quaestio* lediglich einen altbekannten Standpunkt auf radikalere Weise zu formulieren, als es etwa Thomas getan hatte. Eckharts Kritik an Thomas, die sich auch in den *Pariser Quaestionen* findet, ist insofern eher als eine Überbietung des großen Vorgängers im Streit mit den Franziskanern zu verstehen.⁵⁵ Eckharts dritte *Pariser Quaestio* legt ein unmittelbares Zeugnis von den lebhaften Debatten in Paris ab. Denn sie ist nicht als selbständige Quaestio überliefert, sondern als Teil einer Quaestio des spanischen Franziskaners Gonsalvus Hispanus mit dem Titel „*Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*“ („Ob das Lob Gottes in der <himmlischen> Heimat edler sei als die Liebe zu ihm auf dem <irdischen> Weg“). Der Abschnitt, der Eckharts Argumente enthält, kann durch die Marginalglosse *Rationes Equardi* in der Handschrift identifiziert werden.

Die beiden bemerkenswertesten Gedanken aus den dort referierten Argumenten möchte ich herausgreifen. Erstens wird der Intellekt als die Wurzel der Freiheit bezeichnet: „Die Wurzel der Freiheit liegt im Intellekt.“⁵⁶ Dies ist ein besonders gewichtiges Argument gegen die Franziskaner. Denn wenn der Intellekt nicht nur deshalb über dem Willen steht, weil man zuerst etwas erkennen muss, um es dann auch zu lieben (denn dieser Zusammenhang ist strittig), sondern der Intellekt sogar die für die christliche Lehre unabdingbare Freiheit des Willens begründet, weil nur der Intellekt jenseits des Seins liegt und damit wirklich frei ist (freier sogar als Gott, der ja an das Sein gebunden ist), ist seine Vorrangstellung nicht mehr anfechtbar. Der zweite bemerkenswerte Gedanke ist, dass der Intellekt gottförmig macht:

„Es ist folglich etwas am besten, weil es im Intellekt ist. Daraus folgt: Weil es im Intellekt ist, entfernt es sich vom Guten, bewegt sich auf die Bestimmtheit des Besten zu, nimmt dort Gottförmigkeit an und tritt in seine Ursache ein.“⁵⁷

Alles findet also im Intellekt den Weg zu seiner wahren Ursache und wird dort gottgleich.⁵⁸ Worauf Eckhart hier anspielt, ist das Sein der Dinge als Ideen im Intellekt Gottes. Dort, in ihrem Ursprung sind sie rein intelligibel und daher wie der göttliche Intellekt.

Ein weitere Gedanke würde Erwähnung verdienen: dass etwas umso mehr zu sich selbst zurückkehren kann, je freier es von Materie ist:

⁵⁵ Neben und hinter dieser kontextbezogenen Überbietung steht allerdings die grundsätzliche Thomaskritik von Dietrich von Freiberg, Eckhart und anderen deutschen Dominikanern, die sich gegen die Normierung der Ordenstheologie auf den Thomismus mit guten und scharfen theologischen Argumenten wehrten. Der Triumph des Thomas war freilich nicht mehr aufzuhalten, auch wenn er sich zunächst nicht flächendeckend durchsetzen konnte. Vgl. K. Flasch, *Meister Eckhart*, 38ff. und *passim*.

⁵⁶ „Radix libertatis est in intellectu“ (*Quaest. Par.* III n. 16, LW V 62,5f.).

⁵⁷ „Est igitur aliquid optimum, quia in intellectu. Unde quia est in intellectu, recedit a bono et vadit ad rationem optimi et ibi induit deiformitatem et ad suam causam accedit“ (*Quaest. Par.* III n. 18, LW V 63,7-9).

⁵⁸ Der im Mittelalter geprägte lateinische Begriff *deiformitas* ist die Übersetzung des griechischen Begriffes *θεωσις* bei Dionysius Areopagita (vgl. M. Grabmann, *Gesammelte Akademieabhandlungen*, Bd. 2, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie, München 1979, 299). „Gottförmigkeit“ be-

„Etwas ist umso weniger reflexiv, je materieller es ist. Reflexivität liegt nämlich nicht im Sein, sondern im Denken, wie denn ‚das mit sich Identische‘ sich im Denken auf sich zurückwendet.“⁵⁹

Die hier angedeutete Reflexionsstruktur des Denkens ist von höchster Wichtigkeit, steht aber mit der gegenwärtigen Untersuchung nicht in direktem Zusammenhang und muss daher *cura posterior* bleiben.

Aus den bisherigen Ausführungen geht klar hervor, dass Meister Eckhart als Inhaber des prestigeträchtigen Dominikanerlehrstuhls an der Sorbonne in seinen frühen *Pariser Quaestiones* für den Vorrang des Intellekts vor dem Sein und dem Willen argumentiert. In der ersten *Quaestio* identifiziert er Gott und Intellekt, um den Unterschied zwischen Gott und Schöpfung auf möglichst radikale Weise zum Ausdruck zu bringen. Gott ist die Ursache allen Seins und als solche von diesem absolut verschieden, sodass in ihm keinerlei Sein sein kann. Im Rückgriff auf die neuplatonische Tradition bestimmt er alles Sein als Geschaffen-Sein. Der menschliche Intellekt ist von den Seienden verursacht und somit ein Unter-Sein, das zum Nichts strebt, während Gottes Intellekt als Ursache der Dinge ein Über-Sein ist. Die grundlegende, in ihrer theoretischen Basis auf Aristoteles zurückgehende Erkenntnis, dass Intellekt als Intellekt nicht verschieden sein kann und dass es daher eine Einheit von Mensch und Gott im Intellekt geben muss, ist anscheinend in Eckharts Denken noch nicht eingedrungen. Sein Hauptanliegen in der ersten *Quaestio* ist es lediglich, Gottes Sein so grundsätzlich wie möglich über alles Geschaffene zu stellen. Deshalb folgen der radikalen These in der ersten *Quaestio* auch die erwähnten Konzessionen in der Ausdrucksweise. Der letzte Satz der *Quaestio* wiederholt dann im Grunde nur die scholastische Standardlehre, die Eckhart jedoch so radikal wie nur irgend möglich verstanden wissen will. Der Gegenbegriff zum Sein der Schöpfung ist der Intellekt als wahre Ursache des Seins. Als solche ist er das Nichts des Seins.

2. Die Analogielehre

Gott ist die Ursache allen Seins. Eine wahre Ursache aber, so Meister Eckhart, muss von ihrem Verursachten gänzlich verschieden und von einer höheren Ordnung sein. Deshalb muss die Ursache des Seins Intellekt sein. Eckhart gebraucht dieses Argument in der ersten und zweiten *Pariser Quaestio*. Eine derartige Ursache wird als *causa analogica* (anloge Ursache) bezeichnet. In diesem zweiten Abschnitt möchte ich zeigen, dass Eckharts Verständnis von *causa analogica* das Bindeglied zwischen seinem frühen und seinem reifen Denken ist und dass sich dadurch scheinbare Widersprüche in seinen Aussagen über Gottes Sein aufheben lassen.

wegt sich daher im gleichen semantischen Feld wie „Gottebenbildlichkeit“, „Gottgleichheit“ oder „Vergöttlichung“.

⁵⁹ „Tanto aliquid est minus reflexivum quanto materialius. Reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo, ut ‚idem eidem idem‘ secundum intelligere ad se reflectitur“ (*Quaest. Par.* III n. 13, LW V 61,7-10).

Zunächst möchte ich zu den *Pariser Quaestiones* zurückkehren und die wesentlichen Aussagen zur *causa anloga* zitieren:

„Nichts ist formal in der Ursache und im Verursachten, wenn die Ursache eine echte Ursache sein soll.“⁶⁰

„Bei den Dingen, die gemäß der Analogie ausgesagt werden, ist das, was in einem der Analogate ist, formal nicht im anderen, so wie die Gesundheit formal nur im Lebewesen ist, in der Nahrung aber und im Urin ist nicht mehr an Gesundheit als in einem Stein.“⁶¹

„Kein Univokes nämlich hat in Wahrheit die Bestimmtheit einer Ursache.“⁶²

In diesen Zitaten kontrastiert Meister Eckhart die Begriffe „analog“ und „univok“.⁶³ Eine univoke Ursache liegt vor, wenn das Verursachte von derselben Art ist wie die Ursache. So bringt Feuer Holz zum Brennen und verwandelt es ebenfalls in Feuer. Oder ein Tier zeugt ein anderes Tier von derselben Art. Das Wesen der Analogie wird im zweiten Zitat oben durch den Begriff der Gesundheit exemplifiziert: Sowohl Lebewesen als auch ihre Nahrung und ihr Urin werden als gesund bezeichnet. Aber nur Lebewesen können im eigentlichen Sinne gesund sein. Die Gesundheit der Nahrung bezeichnet keine eigentliche Eigenschaft der Nahrung, sondern ihre Zuträglichkeit für das sie aufnehmende Lebewesen. Sie ist also gesund im Hinblick auf die Gesundheit eines anderen. Ebenso der Urin: Am Urin lässt sich die Gesundheit des Lebewesens ablesen. Dieses Beispiel zeigt sehr schön, dass die Gesundheit nur in einem der Analogata (der analog ausgesagten Dinge) im eigentlichen Sinne vorhanden ist, nämlich im Lebewesen. Indem wir den Begriff der Gesundheit auf Dinge übertragen, die nicht im wörtlichen Sinne gesund sein können, bedienen wir uns der Analogie. Genauso verhält es sich nun Eckhart zufolge auch mit dem Sein: Nur in den Seienden ist das Sein im eigentlichen Sinne (*formaliter*), wohingegen das Sein von Gott nur analog ausgesagt werden kann. Gott ist das Sein der Dinge nur in dem Sinne, dass es in ihm selbst als analoger Ursache *formaliter* eben nicht ist. Sonst wäre er keine „wahre Ursache“, nämlich eine analoge, sondern bloß eine univoke Ursache. Von Gottes Sein zu sprechen erscheint in diesem Sinne als eine bloße *façon de parler*. Das oben erwähnte Zugeständnis Eckharts an seine Leser in der ersten *Quaestio* wird nun in seiner Tiefenstruktur erst verständlich. Es zeugt nicht von der eigenen Unsicherheit Eckharts, sondern davon, dass seine Zeitgenossen Gott als analoge Ursache des Seins zu denken nicht gewohnt waren. Soweit die Analogielehre der *Pariser Quaestiones*.

⁶⁰ „Nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa“ (*Quaest. Par. I n. 8, LW V 45,1f.*).

⁶¹ „In his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in dieta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide“ (*Quaest. Par. I n. 11, LW V 46,7-9*).

⁶² „Nullum enim univocum habet vere rationem causae“ (*Quaest. Par. I n. 10, LW V 54, 1f.*).

⁶³ Vgl. zum Thema insgesamt die Studie von B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univokität und Einheit*, Hamburg 1983. Vgl. auch M. Wilde, *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart* (Dokimion 24), Freiburg (Schweiz) 2000, 310-357 und Ch. Jung, *Meister Eckharts philosophische Mystik*, 48ff.

Was nun verwundert und zunächst verwirrend erscheint, ist, dass Meister Eckhart in seinem späteren Hauptwerk *Opus tripartitum* das glatte Gegenteil lehrt: „Das Sein ist Gott.“⁶⁴ Es scheint, als habe er seine Meinung revidiert und sei zur traditionellen Ontotheologie zurückgekehrt. Bei näherer Betrachtung stellt sich jedoch heraus, dass das analoge Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung erhalten bleibt. Es wird lediglich mit anderen Begriffen gefasst.

Die Analyse einer Stelle aus seinem Kommentar zum Buch Jesus Sirach (=Ecclesiasticus) gibt uns weiteren Aufschluss:

„Analogata haben nichts tatsächlich wurzelhaft von der Form in sich, die analog von ihnen ausgesagt wird. Sondern jedes geschaffene Seiende wird im Hinblick auf Sein, Wahrheit und Gutheit analog zu Gott ausgesagt. Folglich hat jedes geschaffene Seiende von Gott und in Gott Sein, Leben und Verständig-Sein tatsächlich und wurzelhaft, und nicht in sich selbst als einem geschaffenen Sein.“⁶⁵

Diese Stelle hat mit den *Pariser Quaestiones* gemein, dass der gleiche Analogiebegriff Anwendung findet. Allerdings beginnt Eckhart nun nicht beim Sein der Schöpfung und schreibt Gott als ihrer analogen Ursache das Nichts des Intellekts zu, sondern beginnt mit dem Sein Gottes, indem er den Seinsbegriff in Gott *formaliter* verortet. Konsequenterweise ist dann das Sein, das von der Schöpfung ausgesagt wird, im eigentlichen Sinne Gottes Sein. Wenn Gott nun in Wahrheit das Sein ist und die Geschöpfe ihr Sein von ihm haben, dann kann das Sein der Geschöpfe nicht in ihnen selbst liegen, sondern nur in Gott. Insofern Gott ihnen sein Sein leiht, werden sie in ihrem (geborgten) Sein erhalten. Die Analogie des Seins dient somit einer radikalen Formulierung der *creatio continua*: Gott hat die Welt nicht nur erschaffen und dann sich selbst überlassen, sondern trägt sie immfort in ihrem Sein und erschafft sie gleichsam ununterbrochen neu, indem er ihr sein Sein leiht.

Wenn das Sein von den Geschöpfen nur analog ausgesagt wird, dann gilt dies natürlich auch von den Transzendentalien *esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia* und dergleichen.⁶⁶ Das Sein der Geschöpfe unterscheidet sich vom Sein Gottes schon dadurch, dass sie stets dies und das (*esse hoc et hoc*) sind, und nicht *esse absolute*. Was sie aber zu *hoc et hoc* macht, sind die sogenannten Zweitursachen, die überhaupt nichts substantiell zum Sein der Dinge beitragen, sondern dieses lediglich modifizieren. Bei diesen Zweitursachen handelt es sich um die bekannten aristotelischen Ursachen *causa formalis* (Formalursache), *causa efficiens* (Wirkursache), *causa finalis* (Zweckursache) und *causa materialis* (Stoffursache). Härte ist beispielsweise eine Formalursache eines Steines. Aber durch die Härte gewinnt der Stein nichts an Sein, sondern nur an Bestimmtheit. Das reine Sein ohne Bestimmtheit findet sich nur in Gott als der alleinigen Ursache des Seins der Welt. Das Sein der Welt ist dieser somit nicht zu eigen,

⁶⁴ Vgl. Anm. 9.

⁶⁵ „Analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter“ (*In Eccl.* n. 53, LW II 282,1-5).

⁶⁶ Vgl. *In Eccl.* n. 52, LW II 281,1-5.

sondern es ist Gottes Sein, das in ihr zu *hoc et hoc* determiniert wird. So kann Eckhart auch sagen, dass die Seienden ihr Sein *in* Gott und nicht nur *von* Gott haben. Denn es ist auch nach dem Schöpfungsakt in Gott verblieben.

Das Sein als Analogon ist also *formaliter* nur in Gott als dem ersten Analogat (*primum analogatum*) und *virtualiter* in den Geschöpfen als dem zweiten Analogat (*secundum analogatum*). Um diesen Gedanken noch etwas zu präzisieren, kehre ich kurz zum seit Aristoteles klassischen Beispiel der Gesundheit zurück. Die Gesundheit ist *formaliter* nicht im *secundum analogatum*, der Nahrung, sondern die Nahrung wird gesund genannt, „weil sie jene numerisch identische Gesundheit bezeichnet, die im Lebewesen ist.“⁶⁷ Es handelt sich jedoch in beiden Analogata um dieselbe Gesundheit: „Eine und dieselbe Gesundheit, die im Lebewesen ist, sie – und keine andere – ist in der Nahrung und im Urin.“⁶⁸ Daher ist auch in Gott und den Geschöpfen ein und dasselbe Sein, jedoch auf verschiedene Weisen.

Nun hat Meister Eckhart die Unterscheidung von Gott und Welt mithilfe der Analogie freilich nicht erfunden. Auch Thomas argumentiert auf ähnliche Weise. Aber es gibt einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden in der Auffassung der Analogie des Seins.⁶⁹ Während Thomas für das Sein nur eine Proportionalitätsanalogie annimmt, geht Eckhart sogar von einer Attributionsanalogie aus. Bei der Proportionalitätsanalogie ist das Analogon in beiden Analogata: im ersten auf eigentliche, im zweiten auf übertragene, metaphorische Weise. So wird, um ein Beispiel von Thomas anzuführen, der Sinnesvorgang des Sehens auf den Erkenntnisvorgang übertragen. Neben „ich sehe eine Blume“ sagt man analog-metaphorisch auch „ich sehe nicht, wie das zusammenhängt“. Bei der Attributionsanalogie hingegen ist das Analogon objektiv nur im ersten Analogat, während es im zweiten Analogat auf sein Vorhandensein im ersten Analogat verweist. Im zweiten Analogat ist das Analogon mithin objektiv nicht vorhanden, auch nicht in übertragener Weise.

Durch die Anwendung der Attributionsanalogie auf das Sein begründet Eckhart dieselbe radikale Unterschiedenheit von Gott und Welt wie in den Pariser *Quaestiones*. Nur ist hier Gott das absolute Sein, das so absolut ist, dass das Sein der Schöpfung nur in ihm „ist“. Den Geschöpfen ist nichts zu eigen, sondern sie hängen in jedem Augenblick in ihrem ganzen Sein von Gott ab. Bei Thomas hat die Schöpfung hingegen ein gewisses Maß an Selbständigkeit. Die teilweise Emanzipation von Gott ist für die Erklärung der Heilsgeschichte durchaus von Vorteil, weil Gott dadurch ein echtes Gegenüber erhält. Eckhart aber war mehr daran gelegen, die schlechthinnige Abhängigkeit der Kreatur von ihrem Schöpfer zu betonen. Das extreme Maß, in dem er das tat, brachte ihm allerdings den Vorwurf des Pantheismus ein – das Gegenteil dessen, was er beabsichtigte.⁷⁰

⁶⁷ „quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali“ (*In Eccl.* n. 52, LW II 280,12).

⁶⁸ „Sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina“ (*In Eccl.* n. 52, LW II 280,9f.).

⁶⁹ Vgl. hierzu Ch. Jung, *Meister Eckharts philosophische Mystik*, 50f.

⁷⁰ Eine andere Frage ist allerdings, welche sachlichen Konsequenzen sich aus einem einmal eingeschlagenen Denkweg ergeben, teils für die Nachwelt, teils schon für den Urheber der

Wenn nun in dieser Attributionsanalogie alles Sein auf Gottes Seite liegt, bleibt für die Geschöpfe nichts übrig – oder prägnanter gesagt: Es bleibt ihnen das Nichts. Die Begründung ist einfach: „Außerhalb des Seins und vor dem Sein ist nur das Nichts.“⁷¹ Es ist eines von Eckharts Lieblingsthemen in den deutschen Predigten, dass alle Geschöpfe Nichts sind. Im lateinischen Werk kehrt das Motiv in zwei sprachlichen Gestalten wieder: als *nihileitas*⁷² und *nulleitas*,⁷³ die man beide auf deutsch mit „Nichtigkeit“ wiedergeben kann. Das Nichts hat im *Opus tripartitum* offenbar seine systematische Stelle vertauscht: Stand es in den *Pariser Quaestiones* auf der Seite Gottes, weil das Sein für das geschöpfliche Sein reserviert war (in der Art des Von-unten-Philosophierens), ist es nun auf der Seite der Schöpfung, weil das Sein auf Gottes Seite steht (in der Art des Von-oben-Philosophierens). Was in diesem Wechsel aber gleich geblieben ist, ist die radikale Unterschiedenheit Gottes von seiner Schöpfung. Eckharts *analogia entis* bedingt eben, dass das Sein *formaliter* nur auf einer Seite stehen kann. Sowohl in den Pariser Frühschriften als auch im späteren Hauptwerk ist Gott im Vergleich zur Welt *totaliter aliter*, sei es als Intellekt oder als absolutes Sein.

3. Die Gottheit und das Nichts

Nachdem die *causa analoga* als Bindeglied zwischen den *Pariser Quaestiones* und dem *Opus tripartitum* ausgewiesen worden ist, möchte ich nun zu der Frage kommen, was aus Eckharts These von der Intellektnatur Gottes in seinen späteren Werken, in denen er Gott als das Sein begreift, geworden ist. Hat Eckhart die These der *Pariser Quaestiones* verworfen und ist einfach zur Ontotheologie zurückgekehrt?

Im lateinischen *Sermo XXIX (Deus unus est)* wird Gottes wesenhafte Intellektnatur mit der Vorstellung der Einheit verbunden. Dies geschieht in drei Schritten: Erstens behauptet Eckhart, Einheit sei die wesentliche Eigenschaft des Intellekts: „die Einheit oder das Eine scheint das Eigentümliche und die Eigentümlichkeit des Intellekts allein zu sein.“⁷⁴ Eckhart hat wohl im Sinn, dass im Denkakt Denkender und Gedachtes eins werden und dass der Intellekt eben diese Einheit von Denkendem und Gedachtem ist. Nicht um die numerische Einheit etwa im Sinne einiger Aristotelesinter-

Gedanken selbst. Ein ähnliches Schicksal dürfte später Spinoza zuteil geworden sein. Die Frage nach Eckharts Pan(en)theismus ist folglich vielschichtig und vielleicht nicht abschließend zu klären. Für A. M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz) 21989, 250 hingegen zeugt es schlicht von Unverstand und Unkenntnis, wenn gegen Eckhart der Pantheismusvorwurf erhoben wird.

⁷¹ „Extra esse et ante esse solum est nihil“ (*Prologus generalis in Opus tripartitum* n. 12, LW I 158,1).

⁷² Z.B. *Sermo XXXVII (Unus deus et pater omnium)* n. 375, LW IV 321,1.

⁷³ Z.B. *In Eccl.* n. 61, LW II 290,7f.; *Sermo XV, 2 (In novitate vitae ambulemus)* n. 158, LW IV 150,5.

⁷⁴ „Unitas sive unum videtur proprium et proprietatis intellectus solius“ (*Sermo XXIX* n. 300, LW IV 266,11f.).

⁷⁵ „esse unum cum deo“ (op. cit. n. 304, LW IV 270,1).

pretatoren, die nur einen Intellekt für die gesamte Menschheit annehmen, geht es ihm, sondern um die Kraft der Vereinigung. Dass er primär daran denken mag, zeigt sich darin, dass im *Sermo XXIX* auch vom „Einssein mit Gott“⁷⁵ im Intellekt die Rede ist. Außerdem haben Einheit und Intellekt dies gemein, dass sie jeder Vielheit und Bestimmtheit vorausgehen. Denn indem der Intellekt jedweder Bestimmung fähig, aber noch nicht bestimmt ist, ist er ungeteilt und somit einfach. Einfachheit aber bedeutet Einheit.⁷⁶

Im zweiten Schritt stellt Eckhart fest, dass Gott wesentlich einer und daher Einheit ist. Daraus folgt, so der dritte Schritt, dass Gott Intellekt ist, weil er Einheit ist:

„Es ist also offenkundig, dass Gott im eigentlichen Sinne ein einziger ist und dass er eben Intellekt oder Denken ist und dass er nur Denken schlechthin ohne jedes andere Sein ist. Daher setzt Gott allein die Dinge durch den Intellekt ins Sein, weil in ihm allein Sein Denken ist. Ferner <ist> auch <offenkundig>, dass nichts außer ihm reines Denken sein kann, sondern ein vom Denken verschiedenes Sein hat“.⁷⁷

Hier identifiziert Eckhart Gottes Sein mit seinem Intellekt-Sein, wie er es in der ersten *Pariser Quaestio* getan hatte. Gottes Sein unterscheidet sich von allem anderen Sein darin, dass er unvermischter Intellekt ist. In jedem anderen intelligenten Wesen gibt es neben dem Intellekt noch ein anderes Sein, was eine Zusammengesetztheit bedeutet. Gott hingegen ist einfach und einer. Alles Sein, das nicht Intellekt ist, wird wiederum als Geschaffen-Sein gedeutet: „Jedes Sein neben dem Intellekt und außerhalb des Intellekts ist ein Geschöpf, ist geschöpflich.“⁷⁸

Die Verbindung von *unum-esse-intelligere* in *Sermo XXIX* ist ebenso radikal wie die *puritas essendi* der ersten *Pariser Quaestio*, jedoch mit dem neuplatonischen Gedanken der Einheit angereichert. Wäre Eckhart reiner Neuplatoniker, müsste er der Einheit eine Sonderstellung jenseits des Intellekts geben. Stattdessen verknüpft er jedoch das absolute Einheitsprinzip mit dem Intellekt, indem er sie als zwei Seiten einer Sache begreift: Völlige Einheit kann es nur im Intellekt geben. Was auch immer ungeteilt Eines ist, erweist sich dadurch als Intellekt, und reiner Intellekt kann nicht anders gedacht werden denn als Einheit. Hierin ist eine der ureigenen Leistungen des thüringischen Meisters zu sehen.⁷⁹

⁷⁶ Vgl. U. Kern, ‚Gottes Sein ist mein Leben‘. *Philosophische Brocken bei Meister Eckhart* (Theologische Bibliothek Töpelmann 121), Berlin 2003, 49ff. und Ch. Jung, *Meister Eckharts philosophische Mystik*, 53ff.

⁷⁷ „Patet ergo manifeste quod deus est proprie solus et quod ipse est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere praeter esse aliud simpliciter. Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam quod nihil praeter ipsum potest esse purum intelligere, sed habet aliquod esse differens ab intelligere“ (*Sermo XXIX* n. 301, LW IV 268,4-9).

⁷⁸ „Omne esse praeter intellectum, extra intellectum creatura est, creabile est“ (*Sermo XXIX* n. 304, LW IV 270,6f.).

⁷⁹ Vgl. hierzu M. Enders, ‚Gott ist einer in jeder Hinsicht‘. *Das Gottesverständnis Meister Eckharts in seiner christlichen Gestalt*, in: ders. (Hrsg.), *Das Gottesverständnis der deutschen Mystik* (Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse) und die Frage nach seiner Orthodoxie (Heinrich-Seuse-Jahrbuch 4), Münster 2011, 40ff.

Wenn nun aber Einheit, Sein und Intellekt in Gott zusammengehören, besteht noch immer ein Konflikt mit der ontotheologischen These *Esse est deus*, aus der die Nichtigkeit der Schöpfung folgt.

Meister Eckhart hat eine Lösung gefunden, mit der er beide Gotteskonzeptionen vereinigen konnte: Er führte in Gottes Wesen selbst eine Unterscheidung ‚sein‘. Gott als die Quelle und Ursache allen Seins wird zu Recht das höchste Sein genannt. Er ist der trinitarische Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, der Schöpfer der Welt. In seiner Wesensmitte jedoch ist er reine Einheit und reiner Intellekt. In seinen deutschen Predigten nennt Eckhart diese Einheit die Gottheit. Ein markantes Beispiel für seine Auffassung von der Gottheit ist die Predigt 109 (*Nolite timere eos*), wo er sagt:

„Gott und Gottheit sind so weit voneinander verschieden wie Himmel und Erde. Ich sage <es> anders und sage noch mehr: Der innere und äußere Mensch sind so weit voneinander verschieden wie Himmel und Erde. Gott aber ist viele tausend Meilen darüber [sc. über der Gottheit]: Gott wird und entwird.“⁸⁰

Dieser drastische Vergleich deutet darauf hin, dass Eckhart die Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit sehr wichtig war. Gott kommt gemeinsam mit seiner Schöpfung ins Sein und wird daher am Ende der Zeit auch wieder mit der Welt vergehen. Gott und Welt sind in diesem Sinne Relationsbegriffe. Gott ist das absolute Sein, das zugleich das Sein der Welt ist. Die Gottheit jedoch ist weit über Gott erhaben:

„Alles, was in der Gottheit ist, das ist Eins. Und davon kann man nicht reden. Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht. Sie hat auch nichts zu wirken. In ihr ist auch kein Werk. Sie hat auch nach keinem Werk ausgelugt. Gott und Gottheit unterscheiden sich durch Wirken und Nichtwirken.“⁸¹

Die Einheit der Gottheit transzendiert sogar die göttliche Trinität. Sie ist das Eine,

„frei von jederart Menge und Unterschied, in dem auch Gott-Vater-Sohn-und-Heiliger-Geist alle Unterschiede und Eigenschaften verliert und ihrer entblößt wird und Eins ist und sind.“⁸²

Während also die Gottheit als die Innenseite des Absoluten, die absolut transzendente Einheit ist, stellt Gott die Außenseite dar, die dem Sein der Schöpfung zugewandt ist. Von ihr als ihre absolute Ursache hat Gott seinen Namen: Sein. Die begrifflich klare Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit im hier referierten Sinn findet sich jedoch nur in Eckharts deutschen Werken.⁸³

⁸⁰ „Got und gotheit hânt underscheit als verre als himel und erde. Ich spriche ein anderz und spriche mê: Der inner mensche und der ûzer mensche die hânt als verre underscheit als himel und erde. Got hât vil tûsent mîle dar obe: Got der wirt und entwirt“ (*Predigt 109*, DW IV.2, 767,34-768,37).

⁸¹ „Alles daz in der gotheit ist, daz ist ein. Und dâ enist niht von ze sprechene. Got der wûrket, diu gotheit enwûrket niht. Si enhât ouch niht ze wûrkenne. In ir enist ouch kein werk. Si engluoget ouch ûf kein werk. Got und gotheit hânt underscheit an wûrkenne und nihtwûrkenne“ (*Predigt 109*, DW IV.2, 772,61-773,64).

⁸² „blöz allerlei menge und underscheides, in dem ouch verliuset und wirt enbloezet aller underscheide und eigenschaft ist ein und sint ouch ein got-vater-sun-und-heiliger-geist“ (*Daz buoch der götlichen troestunge*, DW V 41,19-21).

⁸³ Markus Vinzent hat in seiner Rezension meines Buches zwar zu Recht darauf hingewiesen, dass Eckhart den lateinischen Begriff *deitas* verwendet (vgl. Rez. *Christian Jung, Meister*

Wenn Eckhart die Gottheit auch nicht ausdrücklich mit dem Intellekt identifiziert, so kann die absolute Einheit dem lateinischen *Sermo XXIX* zufolge doch nichts anderes sein. An vielen Stellen sagt er mit aller Deutlichkeit, dass die Einheit von Mensch und Gott nur im Intellekt stattfindet und dass diese Einigung ein Durchbruch zur Gottheit ist. Diese indirekten Beweise sind stark genug, um die Identität von Gottheit und Intellekt anzunehmen.

Das folgende Schema zeigt die Struktur der Wirklichkeit in Eckharts reifen Werken:

Gottheit/Grund Gottes	<i>intellectus, unum</i>
<hr/>	
Gott (Trinität)	<i>esse</i>
<hr/>	
Schöpfung	<i>nihil, nihilitas, nulleitas</i>
<hr/>	
Seelenfünklein/Grund der Seele	<i>intellectus, unum</i>

Das Weltganze von Gott und Schöpfung wird umrahmt von der transzendenten Einheit des Intellekts in der Wesensmitte Gottes, in der Gottheit, einerseits und im menschlichen Intellekt, der u.a. als Seelenfünklein angesprochen wird, andererseits. Zwischen dem Grund Gottes und dem Grund der Seele herrscht Univozität. Damit steht auch die menschliche Seele in ihrem Höchsten ebenso weit über der Schöpfung wie die Gottheit. Die Vernunft des Menschen ist der Ort der Gottesgeburt, durch die der Mensch Eckhart zufolge sein eigentliches Menschsein verwirklicht.

Meine Ausführungen haben gezeigt, dass der Intellekt die Spitzenposition im System, die er in den *Pariser Quaestiones* unverhofft eingenommen hatte, wieder erlangt hat. Nun aber ist der Konflikt mit der grundlegenden Einsicht, dass Gott das absolute Sein sein muss, behoben. Das Nichts hat ebenfalls einen fixen Platz bekommen – als das determinierte Sein der Schöpfung, das ihr nicht zu eigen ist. Ohne das Nichts würde das System Eckharts, das auf absoluter Andersheit beruht, in sich zusammenfallen. Die absolute Ursache der Welt ist als *plenitudo* (Fülle) dem Nichts entgegengesetzt. Diese *plenitudo* des göttlichen Wesens hat für Eckhart einen verborgenen innersten Einheitsgrund, der das Wesen Gottes, der ein trinitarisches Leben entfaltet, nicht nur nicht spaltet, sondern ihm gerade erst Einheit verleiht. Die Gottheit ist also nicht ein Gott neben oder hinter Gott, sondern die wesentliche Einheit Gottes in seinen drei Personen. In dieses System hat Eckhart alle seine wesentlichen metaphysischen und psychologischen Lehren integriert.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Funktion des Nichts in den unterschiedlichen Phasen von Eckharts Denken dieselbe geblieben ist: Als Sekundant der

Eckharts philosophische Mystik, in: Theologische Revue 107 (2011) Sp. 320f.). Dieser Befund alleine stellt aber noch keinen gültigen Einwand dar. Denn *deitas* bedeutet in den lateinischen Werken offenbar nichts anderes als *deus*. Die beiden Begriffe werden jedenfalls nicht im Sinne von Gottheit und Gott unterschieden. Das gilt auch von *Sermo II*, auf den Vinzent hinweist.

Christian Jung

Analogielehre steht es dem Sein gegenüber. In den frühen Pariser Schriften ist der Seinsbegriff auf das kreatürliche Sein eingeschränkt, weshalb Gott als Intellekt und als Nichts dieses Seins aufgefasst wird. Später im *Opus tripartitum* bezeichnet das Sein dann Gott und nicht mehr die Welt. Dieser muss das Sein, das ja nur auf einer Seite des Verursachungsverhältnisses stehen kann, abgesprochen werden. Die Kreaturen werden zu einem reinen Nichts. Der systematische Ort dieses Nichts hat sich geändert, nicht aber seine Funktion innerhalb der alles bestimmenden Analogielehre. Stets gebraucht Eckhart das Nichts, um Gottes Sein weit oberhalb der Welt zu verherrlichen. Dass er mit seiner Rede vom Nichts Verwirrung stiftete und Unverständnis erntete, ist durchaus nachvollziehbar. Denn einem unvorbereiteten Leser geht es vielleicht auch heute nicht viel besser als den eingangs zitierten Zeitgenossen Eckharts.