Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 31 (1984)

Heft: 1-2

Artikel: Eckharts neue Metaphysik

Autor: Wagner, Claus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760866

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.09.2025

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

Claus Wagner

Eckharts neue Metaphysik

Anzeige einer Monographie von Burkhard Mojsisch*

Das Mystische ist das Spekulative. G.W.F. Hegel

Besinnt man sich auf das tiefere, weltanschauliche Wesen der Philosophie, dann muß auch die Auffassung der christlichen Philosophie des Mittelalters als im Gegensatz zur gleichzeitigen *Mystik* stehender Scholastik als prinzipiell verfehlt herausgestellt werden. M. Heidegger

1. *Eckharts Intention – Mojsischs Programm*

Zu Beginn seiner ‹Auslegung des Johannesevangeliums› bekundet Eckhart die Absicht, die Versicherungen des christlichen Glaubens und der ‹Schrift› durch natürliche Argumente der Philosophen (per rationes naturales philosophorum; zit. 6) zu deuten. Während der Thüringer Meister die historische Wahrheit der biblischen Erzählungen voraussetzt, gründet er den *methodologischen Anspruch* seiner Werke (in omnibus suis editionibus) auf die Annahme, daß sich der göttliche Bereich (divina) und der menschliche Bereich (humana: naturalia, artificialia, moralia) wechselseitig erhellen (cf. 7). Wenn Eckhart das Verhältnis von Glaubens- und Vernunfterkenntnis als Konkordanz oder Konso-

* Burkhard Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, XII – 185 S.

nanz von Evangelium und Naturphilosophie thematisiert, dann *identifiziert* er zuvor die «Theologie als Wissenschaft des Evangeliums und [die] Philosophie als Metaphysik» (9). Da die Glaubenswissenschaft auf den gleichen Gegenstand wie die Metaphysik zielt, gilt es für Eckhart, daß das Evangelium das Seiende als Seiendes betrachtet (evangelium contemplatur ens in quantum ens; zit. 9).

Obwohl Eckhart an die Gegenstandsbestimmung der Metaphysik durch den Stagiriten anknüpft, kritisiert er zugleich dessen Konzeption der ersten Philosophie. Im Rückgriff auf die von Maimonides vorgetragene Aristoteleskritik (Dux neutr. II, 23) reserviert der Thüringer Meister die Erkenntnis des göttlichen Bereiches einer metaphysischen Theologie. Konsequenterweise erörtert seine neu begründete Metaphysik zentrale Fragen der Trinität oder Inkarnation und beansprucht deshalb, erste und grundlegende Wissenschaft zu sein, «weil sie vornehmlich den Bereich des Göttlichen (divina) erforscht, dem alles andere nachgebildet (exemplata) ist» (10).

Schließlich gilt es zu betonen, daß Eckharts Denkbewegung, welche zumeist eine bestimmte Zielsetzung verfolgt, häufig einem genau fixierten Problem gewidmet ist und nicht zuletzt von der lebendigen Spontaneität des augenblicklichen Einfalls lebt (cf. 5), durchgängig auf die personale Praxis ausgerichtet ist. Anläßlich seines Johanneskommentars bemerkt Eckhart, das «historische Faktum der Inkarnation bedeute ihm nur wenig (parum), wenn sich die Fleischwerdung des Wortes nicht auch in ihm als eigener Person (personaliter) vollziehe» (7 Anm. 18). Deshalb kann noch eine andere Perspektive seiner neuen Metaphysik aufgezeigt werden: «Neben die Identifikation von Theologie des Evangeliums und Metaphysik tritt die im Anschluß an die von Boethius und seinem Kommentator Clarenbaldus von Arras erfolgte Wissenschaftseinteilung vorgenommene *Identifikation* von *Theologie* und *Ethik*» (15; Hervorheb. vom Rez.).

Durch die vorgetragene Interpretation der Triade ‹Theologie des Evangeliums – Metaphysik – Ethik› stellt sich Eckhart in eine *Opposition* zur deutschen Dominikanerschule, als deren Begründer Albert der Große und deren Exponent Dietrich von Freiberg zu nennen sind. *Albert* erklärte in seiner ‹Summa theologiae›, daß das Seiende als Seiendes nicht in den Rang eines ausgezeichneten Gegenstandes der Theologie zu erheben sei (Theologia autem non de ente ut ens ... est; zit. 15). In diesem Kontext verwirft der *doctor universalis* ebenfalls die Gleichsetzung von Theologie und Ethik; allenfalls gilt es die Glaubenswissen-

schaft als «Quasi-Ethik» (16) zu verstehen, d.h. als eine Disziplin, welche sich der göttlichen Offenbarung verpflichtet weiß. Für *Dietrich* basiert die spekulative Theologie auf einer Intellekttheorie. Die von Eckhart inaugurierte Identifizierung läßt sich bei ihm nicht wiederfinden, da der Freiberger in seinem Opuskulum ‹De subiecto theologiae› (Opera omnia III, L. Sturlese, p. 281f.) zwischen der philosophischen Theologie (scientia divina philosophorum), der Metaphysik, und der Theologie im emphatischen Sinne (nostra divina sanctorum scientia) differenziert.

Nachdem der Verf. in einer früheren Studie ‹Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg› (Hamburg 1977) interpretiert hat, untersucht er in der vorliegenden Monographie, inwiefern die Absicht Eckharts, die Bewegung seines Philosophierens «als Identität von Theologie des Evangeliums, Metaphysik und Ethik» zu entwickeln, «in der Konsequenz der Dietrichschen Intention – damit aber auch in einer Korrektur dieser Intention – liegt» (17). Im folgenden vertritt der Verf. die These, die Grundlage von Eckharts komparativer Methode beruhe auf einer «*Relationstheorie*, die sich in den Theorieteilen ‹Analogie›, ‹Univozität› und ‹Einheit› manifestiert»; im Verlauf der Arbeit weist der Verf. nach, inwiefern «sich diese Relationstheorie in Anlehnung an die im 13. Jahrhundert erstarkte *causa-essentialis-Theorie* und im Bruch mit ihr entwickelt hat» (18; Hervorheb. vom Rez.).

2. *Gott als absolute Vernunft*

Albertus Magnus und Theodoricus de Freiberg entwickelten eine Vernunfttheorie, deren Aufgreifen und Weiterführen Eckhart zum *Bruch* mit dem Thomismus bewegt. Im Umkreis seiner zweiten Pariser Lehrtätigkeit (1302/1303) durchdenkt und radikalisiert Eckhart die Intellekttheorie der deutschen Dominikanerschule, indem er die Beziehung zwischen Sein und Denken thematisiert, um den *Vorrang* der Vernunft Gottes gegenüber dem Sein zu explizieren. Wenn Eckhart die Priorität des *intelligere* gegenüber dem *esse* herausarbeitet, rekurriert er kritisch auf den Gottesbegriff des Aquinaten, dessen Grenzen er aufdeckt. Die «Verknüpfung von Rigorosität und Innovationsfrische» (22) spiegelt sich in seinem selektierenden und transponierenden Umgang (cf. 32) mit den Autoritäten der Tradition wider; demnach vernachlässigt er bewußt den ursprünglichen Kontext oder die originäre Aussa-

geintention überlieferter Theoreme und kombiniert in seiner Argumentation gelegentlich produktive Mißverständnisse bzw. pointierte Korrekturen der zitierten Texte (cf. 28f.). Sein Ziel, die *absolute Intellektualität* zu akzentuieren, erreicht Eckhart dadurch, daß er «das vernünftige Erkennen Gottes als relationsloses Nicht-Sein» (22) bezeichnet und die göttliche Vernunft «aus jeglicher einschränkenden Seinsgebundenheit» (22f.) befreit.

Vereinfacht läßt sich das Verfahren der deutschen Dominikanerschule dahingehend kennzeichnen, daß Albert, Dietrich und Eckhart Einsichten, welche sie aus einer Analyse der menschlichen Erkenntnisweisen gewannen, auf die göttliche Vernunft anwandten (cf. 23). Der *doctor universalis* vertrat in diesem Zusammenhang die Auffassung, daß der *universell tätige Intellekt* – als vollkommenstes Vermögen menschlichen Erkennens – einen Schlüssel zum Verständnis der Generationsaktivität der göttlichen Intelligenz, der Zeugung des Wortes respektive des Sohnes, darstellt (cf. 24). Dietrich bestimmte den tätigen Intellekt als eine Substanz, welche immer in wirklichem Erkenntnisvollzug erkennt und als «wesentlich erkennender Intellekt» (ebd.) anzusprechen ist. Zudem kombinierte Dietrich das aristotelische Philosophem der «causa essentialis (oder causa per se)» (26) mit dem neuplatonischen Emanationsgedanken, wenn er den göttlichen Intellekt als *causa essentialis* der Intelligenzen deutete.

In seiner ‹Auslegung des Johannesevangeliums› umschreibt Eckhart die Bedingungen der *causa essentialis* in ähnlicher Weise wie der Freiberger (cf. 27f.):

Erstens ist das Prinzipiat der *causa essentialis in* dieser wie die Wirkung in der Ursache.

Zweitens geht die *causa essentialis* ihrem Prinzipiat *voran* (praeesse) und besteht auf *hervorragendere* Weise (eminentius).

Drittens ist die *causa essentialis* stets *reiner Intellekt* (intellectus purus), dessen Sein durch das Erkennen gänzlich ausgefüllt wird.

Viertens erweist sich die Wirkung virtuell von *gleicher Überzeitlichkeit* wie ihr Prinzip (effectus virtute coaevus principio).

Aus dieser Bestimmung der *causa essentialis* ergibt sich für den Verf. die Aufgabe zu zeigen, inwiefern Eckhart durch die Interpretation des Johannesprologes seine Theorie der Analogie und Univozität andeutet und inwieweit seine Konzeption der *causa essentialis* über Dietrich hinausgeht.

Gemäß diesem Programm zeichnet der Verf. die Gedankenentwicklung der 1. Pariser Quaestio nach, welche den Primat des göttlichen Erkennens gegenüber dem Sein behandelt. Eckhart will beweisen, daß Gott nur ist, weil er erkennt (quia intelligit, ideo est); folglich ist Gott Vernunft (intellectus) und vernünftiges Erkennen (intelligere), ja dieses Erkennen stellt die Grundlage seines Seins dar (*ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*; zit. 21, 30, 39). Zunächst identifiziert Eckhart *verbum* und *veritas*, um die Rede von der göttlichen Vernunft dadurch zu rechtfertigen, daß er den Vernunftbezug des Wortes als der Wahrheit aufweist (cf. 31). Dann zeigt er, daß Vernunft und vernünftiges Erkennen gegenüber dem Seienden als Bestimmtem unbestimmt und damit kein Seiendes sind (cf. 34). In einem weiteren Schritt erklärt Eckhart, daß in Gott, als der Ursache des Seins, formaliter kein Sein begegnet: «Gott als Ursache besitzt daher nicht die Bestimmtheit des Seienden, sondern die der Vernunft und des vernünftigen Erkennens» (36). Indem er schließlich zwischen dem puren Sein Gottes und dem seinsfreien Erkennen (= Wesen) Gottes, welches das Sein begründet, unterscheidet (cf. 39), erreicht Eckhart das angestrebte Ziel: *deus est intelligere*.

Als maßgebenden Ertrag dieser Gedankenbewegung formuliert der Verf. die Einsicht: «Ein Gott, dessen Wesen als Vernunft angesprochen wird, ist ein Gott, der keine Willkürakte ausübt, durch den nichts wird denn vernunftgeprägtes Werden ..., der selbst sein eigenes Sein rechtfertigen muß, indem er es für vernünftig hält zu sein» (40). Angesichts dieser Einsicht fällt der Thüringer Meister – freilich in anderer Weise, als B. Welte dies vermutet (Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1979) – aus der heideggerschen Konstruktion der Denkgeschichte als *Onto-theologie* heraus. Daher pflichtet der Verf. dem Urteil von W. Schulz (Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen [6]1978, p. 13) zu Recht bei, demzufolge Eckhart Gott «nicht mehr ... als vorhandenes Seiendes» bestimmt, sondern als «Vollzug des eigenen Denkens» (zit. 40). Wiewohl Eckharts Gottesbegriff das neuzeitliche Konzept der Subjektivität in gewisser Weise präludiert, gilt es jedoch auf eine grundsätzliche Differenz zu einem Philosophieren, wie dem des deutschen Idealismus, aufmerksam zu machen, falls man nicht vorschnell unhistorischen Etikettierungen und unkritischen Identifizierungen verfallen will: «Das menschliche Denken, das Eckhart zwar als Komparativinstanz dient, wird selbst nicht so thematisiert, daß all seine Möglichkeiten zur Sprache gebracht werden; es wird nicht sich selbst als

Bedingung des Redens über sich selbst wie über die göttliche Vernunft zum Gegenstand» (41).

3. Die Analogie zwischen Gott und Geschöpf

Während in der skizzierten Theorie der *Vernunft* die *Differenz* zwischen der Ursache und ihrem Verursachten akzentuiert wurde, wird in der anschließenden Theorie des *Seins* die *Einheit* der Ursache und ihres Verursachten thematisiert. Wenn Eckhart bisher eingeklammerte Probleme aufzulösen beabsichtigt, indem er die «Einheit von Ursache und Verursachtem aufgrund der Einheit des Seins» (43) analysiert, dann verfährt er jetzt in der Weise, daß er das Thema des vernünftigen Erkennens ausklammert. Bevor Eckharts Seinsbegriff erörtert werden soll, gilt es mit dem Verf. auf zwei Gesichtspunkte hinzuweisen: Zum einen versteht Eckhart das Sein als «Wirklichkeit von allem im Sinne des Früher-Seins, eine Wirklichkeit, die kein von ihr Verschiedenes zuläßt, da jegliches Vom-Sein-verschieden-Sein Nichtsein meint» (ebd.); aufgrund dieser unableitbaren Priorität faßt er das Sein im Anschluß an Avicenna als das auf, nach dessen Vollkommenheit alle Dinge streben. Zum anderen wahrt Eckhart die «Autarkie des Früheren» (ebd.). Wenn das Frühere in das Spätere herabsteigt, um sich als Höheres dem Niederen mitzuteilen, dann ergießt sich das Tätige mit seinen Eigentümlichkeiten auf ungeteilte Weise in das Erleidende.

Der ‹Prologus generalis in opus tripartitum› bildet den Ort, an welchem der Thüringer Meister für die Identität von Sein und Gott argumentiert. Mit Blick auf die Frage der Seinsmitteilung bzw. Schöpfung verwendet Eckhart den Partizipationsgedanken der ‹mittleren› Dialoge Platos (cf. 46 Anm. 16). Er denkt die gegensätzliche Einheit von Ursache und Verursachtem derart streng, daß diese aus der Perspektive ihres Seins als völlig identisch erscheinen, weil das Sein sich in seiner Mitteilung nicht selbst negieren kann. In diesem Prolog untersucht Eckhart die Einheit der Geschöpfe und Gottes, um zu zeigen, «daß einzig das absolute Sein das Sein der Dinge und zugleich Gottes ist, da einzig das absolute Sein keinen Gegensatz, der es vernichten würde, zuläßt» (48). Anläßlich dieser Überlegungen votiert Eckhart – übrigens im Gegensatz zum *doctor angelicus* – für eine Identifikation der Transzendentalien mit Gott: «... solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum» (zit. 48).

Neben der Verknüpfung von Gott und Geschöpf, welche sich beim bestimmten Seienden in der Seinsmitteilung spiegelt, akzentuiert Eckhart auch die *Trennung*, da er die Abständigkeit und Schwäche der konkreten Kreatur durch Termini (cf. 51) wie Lüge (mendacium), Nichtsheit (nihileitas) oder Nichtigkeit (nulleitas) kennzeichnet. In diesem Zusammenhang spricht der Thüringer Meister der Analogielehre die Funktion zu, die Schwachheit und Ohnmacht der Geschöpfe gegenüber der Erhabenheit und Allmacht des Schöpfergottes hervorzuheben. Nach einer scharfsinnigen Interpretation der Attributionsanalogie resümiert der Verf.: Der Analogiegedanke zeigt «einerseits die immanente Dynamik des Seins und der mit diesem Sein konvertiblen Transzendentalien wie generellen Vollkommenheiten überhaupt»; das «Absolute manifestiert sich in seinen modi, indem es sich mit sich selbst vermittelt» (56), so daß es sich im Vermittelten noch weiter selbst bestätigt. Der Gedanke der Analogie erhellt andererseits den Bezug zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, ohne die Defizienz des Geschaffenen an sich in die Selbstbewegung des Absoluten aufzuheben; da das Geschaffene als solches die Selbstvermittlung des Schöpfers nicht erkennt, wähnt es sich nur im (Schein-) Besitz des verliehenen Seins, «dessen Dynamik darin besteht, von sich selbst wegzuweisen auf das stets neu zu Erwerbende» (ebd.).

4. *Univozität als Interpretationsschlüssel und Imperativ*

Wie bereits eingangs erwähnt, deutet der Verf. Eckharts Denken im Ausgang von einer Relationstheorie, welcher die Theorieteile Analogie, Univozität und Einheit zugehören (cf. 18). Die innovatorische Leistung der vorliegenden Monographie besteht darin, den Stellenwert der Analogielehre dadurch zu bestimmen, daß diese zu den Theorieteilen ‹Univozität› und ‹Einheit› in Beziehung gesetzt wird. Indem der Verf. die philosophische Relevanz der Univozitätstheoreme herausarbeitet, gewinnt er seine für die Eckhartforschung neue These, daß «die Theorie der Analogie nur ... im Verein mit der ihr zugrundeliegenden Theorie der Univozität» (65) adäquat verstanden werden kann, da der Univozitätsgedanke «den Schlüssel zur Interpretation» (59 Anm. 11) der Prinzipienlehre im allgemeinen und des Analogieschemas im besonderen darstellt.

Durch das univoke Bezugsverhältnis erklärt der Thüringer Meister, «warum der Mensch mehr ist als nur Geschöpf» (58). Wenn er unter theoretischer Perspektive die Vernunft als solche zur Vernunft als solcher, unter praktischer Perspektive die Gerechtigkeit als solche zum Gerechten als solchem in Beziehung setzt, dann geschieht dies in der Absicht, die Relation ‹Schöpfer – Geschöpf› zu durchbrechen. Eckharts rigoroser Bruch mit der Tradition läßt zwei gedankliche Schritte seiner komparativen Methode erkennen: Zunächst zeigt Eckhart (‹naturphilosophisch›) den Univozitätsgedanken «ex naturalibus, per naturalia et in naturalibus» auf, um dann (‹metaphysisch›) dessen «Geltung im geistigen Bereich, der zugleich Urbildfunktion gegenüber den naturalia besitzt, nachzuweisen» (ebd.).

Für den Bereich der Natur akzentuiert Eckhart «die wechselseitige Bezogenheit der univok-kausal sich durchdringenden Momente» (61): Wirkendes und Erleidendes korrespondieren z.B. hinsichtlich Materie und Gattung. Neben anderen Grundsätzen (cf. 59f.) gilt es festzuhalten, daß das univok Aktive dem Passiven seine Eigenschaft und sein Vermögen als bleibendes Merkmal verleiht. Zur Verdeutlichung sei auf folgendes Beispiel verwiesen: Das Feuer erwärmt einen Gegenstand; dieser *erbt* die Wirkung des Feuers, da er als erwärmter wiederum selbst anderes erwärmen kann (cf. 60).

Wiewohl es sich um das Kernstück der Studie handelt, soll im Rahmen dieser holzschnittartigen Zusammenfassung der Univozitätsgedanke primär am Paradigma ‹Gerechtigkeit – Gerechter› weiterverfolgt werden. Dabei konzentriert sich der Rez. allein auf zwei Grundsätze, welche der Verf. im Anschluß an den Johanneskommentar vorstellt, um die univoke Korrelation zwischen dem Gerechten als Gerechtem und der Gerechtigkeit als solcher zu beleuchten (cf. 65f.):

Erstens gilt, daß der Gerechte als Gerechter (der Gottes Sohn) in der Gerechtigkeit selbst (Gott Vater) anwesend ist, denn, falls jener außerhalb der Gerechtigkeit stände, dann könnte er nicht zutreffend als Gerechter bezeichnet werden.

Zweitens gilt es zu bemerken, daß der Gerechte sich zuvor in der Gerechtigkeit befindet, wie das Teilhabende sich im Bereich dessen aufhält, woran es partizipiert. Bereits dieser Grundsatz zeigt, inwiefern die Einsicht der Analogie von der Erschlossenheit der Univozität abhängt, inwieweit dieser Gedanke den Schlüssel zur Erfassung jenes Theorems verleiht: Der Gerechte ist in der ihn gebärenden Gerechtigkeit, bevor überhaupt von einem analogen Verhältnis gesprochen werden mag.

Schließlich kann darauf hingewiesen werden, daß die Gerechtigkeit als solche (der Vater) sich unter Vermittlung der geborenen Gerechtigkeit (dem Sohn) mitteilt. Mit Blick auf diese Feststellung folgert der Verf.: «Was dem Analogiedenken verborgen bleibt, wird im Univozitätsdenken deutlich: die Selbstvermittlung des Absoluten, der ungeborenen, aber gebärenden Gerechtigkeit» (67). Die umfassende Analyse dieses Zusammenhanges durch den Verf. zeigt, daß der Thüringer Meister keineswegs die Absicht verfolgt, das analoge Verhältnis der Gerechtigkeit zum Gerechten zu unterschlagen, sondern vielmehr intendiert, durch die Entwicklung des Univozitätsgedankens dem Problem der Analogie (allererst) seinen systematischen Ort zuzuweisen (cf. 70).

Im ‹Buoch der goetlîchen troestunge› notiert Eckhart hinsichtlich des Paradigmas ‹Gutheit – Guter›: «daz gebern der güete und gebornwerden in dem guoten iat [!] al ein wesen, ein leben» (zit. 70). Wenn Gebären und Geboren-werden letztlich *ein* – verbal zu verstehendes – *Wesen* sind, dann wird der Blick auf die These frei, welche der Verf. als ‹Eckharts revolutionären Gedanken› formuliert: «Nicht nur Gott-Vater und Gott-Sohn, sondern auch die ungeborene, aber gebärende Gutheit und der ungeschaffene, aber geborene Gute als solcher ... stehen in einem univoken Korrelationsverhältnis» (71).

Zu Beginn der Studie (cf. 15) wird behauptet, der Thüringer Meister identifiziere in seiner Denkbewegung Theologie des Evangeliums, Metaphysik und *Ethik*. In der Fluchtlinie dieser Trias sind die theoretisch-praktischen *Imperative* der Predigten zu verstehen. Diesen Anweisungen liegt die eckhartsche Konzeption des Verhältnisses ‹Urbild – Abbild› zugrunde. Auf die Seelenlehre vorausgreifend kann gesagt werden, daß der Mensch, insofern er Vernunft besitzt, dem göttlichen Bilde (ad imaginem dei) nachgebildet ist. Aus der Einsicht, Bild Gottes zu sein, wächst der Mensch als Vernunft in die progressive Aufgabe hinein, seine Existenz aufzubrechen und zum göttlichen Grund durchzubrechen. Das Ziel dieser fortschreitenden Intellektbewegung besteht darin, das göttliche Urbild in die Vernunfttätigkeit der Seele einzuholen. Theorie und Praxis, Spekulation und Lebensorientierung integrierend, appelliert der Thüringer Meister an das Vernunftvermögen des Menschen als Weg zu Gottessohnschaft und Gottebenbildlichkeit:

– «... sô sult ir niht aleine glîch sîn dem sune, sunder ir sult der sun selber sîn» (zit. 80).

– «Ze glîcher wîs, als hie gesprochen ist von dem bilde, sich, alsus soltû leben» (zit. 81).

5. Die Einheit Gottes und die Finsternis der Gottheit

Durch das skizzierte Univozitätsdenken entwirft Eckhart ein Philosophieren, welches keinerlei Beschränkungen von seiten des kirchlichen Lehramtes fürchtet. Die Disziplinen übergreifende Synthese des Lese- und Lebemeisters aus Thüringen eröffnet Möglichkeiten einer aktiven Selbstgestaltung der Individualität, wobei sich der Einzelne kraft seiner Vernunft als Sohn und Bild Gottes, der absoluten Vernunft, versteht. Im Rahmen seiner metaphysisch-theologisch-ethischen Relationstheorie weist der Univozitätsgedanke aus sich heraus (cf. 20) auf die Thematik der *Einheit* hin.

Im Mittelpunkt der diesbezüglichen Untersuchungen steht die Frage nach der Bedeutung und Funktion des *unum* bei Eckhart. Das *unum*, welches nichts über das Sein hinaus sagt (nihil addere super esse), umhält die beiden Momente der Affirmation und Negation, da es einmal das im Sein Gemeinte bestätigt und dann das im Sein nicht Gemeinte abweist. Das Eine als Einheit zeigt das göttliche Wesen als Grund des transzendentalen Seins. Der Thüringer Meister verbindet im Sermo XXIX die Einheitslehre mit der Intellekttheorie: «Einheit ist einzig der Vernunft zueigen [sic!]; sofern Gott einer ist, ist er Vernunft, und Vernunft ist der eine Gott» (86).

Die «objektive Paradoxaltheorie» bestimmt der Verf. im Umkreis der Einheitsthematik «als Fundamentaltheorie», welche die Theorieteile ‹Univozität› und ‹Analogie› «umgreift»; der methodische Drive dieser Theorie geht von der «immanenten Paradoxie» (ebd.) des *unum* als *indistinctum* aus. Die Einsicht in die Theorie des *indistinctum* mit ihrer inneren Paradoxität garantiert schließlich die *Verknüpfung* der genannten Theorieteile. Als Basistext dieser, in der Darstellung des Verf. äußerst konzis anmutenden Argumentation ist u.a. auf den ‹Sapientiakommentar› zu verweisen. Der Rez. beschränkt sich auf die Wiedergabe zweier nach der Auffassung des Verf. einsichtiger Thesen:

– «Je mehr sich Ununterschiedenes durch je größere Ununterschiedenheit unterscheidet, um so mehr ist es vom Unterschiedenen, das sich durch Unterschiedenheit unterscheidet, unterschieden» (89f.).

– «Je unterschiedener das Ununterschiedene ist, um so ununterschiedener ist es, da es durch seine Unterschiedenheit sich sogar von sich selbst als vom Ununterschiedenen unterscheidet» (90).

Die erste Aussage zielt darauf ab, daß Gott als das Ununterschiedene gegenüber jeglichem Geschöpf als dem Unterschiedenen in einem kon-

tradiktorischen Gegensatz steht; Gott als das Ununterschiedene unterscheidet sich von dem geschaffenen Seienden als Unterschiedenem durch seine Ununterschiedenheit, während sich das Kreatürliche als Unterschiedenes durch «seine Unterschiedenheit sowohl von sich selbst als auch vom Ununterschiedenen» (89), vom Schöpfer, unterscheidet.

Die zweite Aussage weist darauf hin, daß Gott als der schlechthin Ununterschiedene sich einerseits durch seine radikale Ununterschiedenheit von allem Kreatürlichen als Unterschiedenem unterscheidet. Andererseits erhellt die irreduzible Ununterschiedenheit daraus, daß Gott als Ununterschiedener aus *trinitarischer* Sicht von sich selbst unterschieden ist (cf. 90).

Um die immanente Paradoxität der Theorie Eckharts zu verdeutlichen, gilt es neben der gerade begründeten These, «Gott und Geschaffenes sind unterschieden», ebenfalls die nachfolgende These, «Gott und Geschaffenes sind ununterschieden» (91), in den Blick zu nehmen. Gott als Einheit konstituiert in der Selbstvermittlung das Sein der Seienden. Als einheitliches und einheitsstiftendes Konstituens erschöpft sich Gott jedoch nicht in der Unendlichkeit zählbarer Einheiten des Kreatürlichen, sondern er gewinnt sich prinzipiell in der permanenten Selbstbewegung und -bejahung.

Innerhalb seiner Konzeption der Einheit argumentiert Eckhart charakteristischerweise für den *Vorrang* der göttlichen Vernunft gegenüber dem Sein: «Das Erkennen wendet sich in der Identität mit dem Sein gegen das Sein, um es in seinem Anspruch zu bestätigen, und gewinnt die Priorität des indistinctum» (109). Nach der Deutung des Verf. vermag der Thüringer Meister die Spannung der widersprüchlichen Positionen auszuhalten, da er seinen Gottesentwurf aus je verschiedenen *Perspektiven* modifiziert: Aus der Sicht des Seins verstanden, vermag Gott als Erkennen «der Positivität des Seins nichts entgegenzusetzen» (ebd.); als uneingeschränkte Übereinkunft von Sein und Erkennen aufgefaßt, gilt es gerade dem Erkennen seine legitime Eigenständigkeit gegenüber diesem Sein zuzusprechen, weshalb der Primat des *intelligere* gegenüber dem *esse* begründet erscheint.

In diesen Kontext gehört die Untersuchung der Termini ‹Isticheit› (cf. 100ff.) und ‹Nichtigkeit› (cf. 106ff.), auf deren ergänzende Analyse durch den Verf. verwiesen werden kann. Es ist dem bisher Ausgeführten hinzuzufügen, daß es in Eckharts Denken neben der Nähe und Lichtung auch die Ferne und Finsternis der *essentia divina* zu beachten

gilt. Als verborgenes Dunkel bleibt Gottes Wesen allem kreatürlichen Erkennen fremd. Das Ununterschiedene bezeichnet Eckhart auch als das überschwebende und überseiende Nichts. Sofern Gott in sich selber bleibt, ist sein eigenes Wesen als verborgene Finsternis zu kennzeichnen. Konsequenterweise vermerkt der Thüringer Meister die allen bestimmten Seienden entgegengesetzte Seinsart der absoluten Transzendenz: «Die verborgen fynsternuß des vngesichtigen liechtes der ewigen gotheyt ist vnbekant vnnd wirt auch nymmer bekant» (zit. 107).

6. *«ein bürgelin in der sêle»*

Eckhart geht bei seiner Theorie der *Seele* von gewissen Voraussetzungen bezüglich der Möglichkeit menschlichen Erkennens aus. Wenn er den Menschen thematisiert, dann leitet ihn die Auffassung, daß der Mensch als Gegenstand der Betrachtung im Verlauf derselben den legitimen Grund für diese Betrachtung entdecken kann. Da der Mensch grundsätzlich in der Lage ist, alle determinierenden Bestimmungen seines Erkennens zu durchschauen, vermag er die Bedingungen seiner eigenen perspektivischen Analyse zu benennen. Dem Menschen als Vernunft ist kein Gegenstand und keine Bedingung der Erkenntnis unzugänglich, da ihm die absolute Vernunft immer schon implizit bekannt ist. Diese Erschlossenheit des Absoluten gilt insofern uneingeschränkt, als der Mensch «die Prozessualität des Absoluten selbst ist, Prozessualität auch erst ermöglicht» (117).

Tatsächlich befindet sich der Mensch jedoch durch das alltägliche «In-sich-Sein» (ebd.) im Gegensatz zu der ursprünglichen Absolutheit. Daher richtet Eckhart sein theoretisch-praktisches Programm darauf aus, den Menschen aus seiner Selbstvergessenheit zum Selbstbewußtsein zu rufen. Die Erhellung der Existenz führt den Menschen vor die Alternative, in sich selbst und damit bei den Dingen zu verharren oder aber sich für sich selbst und damit für den mit Gott identischen *Grund der Seele* zu entscheiden. Der Interpretation des Verf. zufolge entdeckt Eckhart das konkrete und unableitbare Ich, um es «als Freiheit der Selbstbestimmung: causa sui» (120) zu verstehen. Sein Gedanke der Ich-Einheit und das Festhalten an dem Primat des *intelligere* gegenüber dem *esse* (bei Gott) motivieren die *Aristoteleskritik* (cf. 120ff.), in welcher der Thüringer Meister auf neuplatonische Traditionen und Avicenna zurückgreift.

Während Eckhart, der Dominikanertradition folgend, die Vernunft als das höchste Vermögen auffaßt, gibt er zu bedenken, daß der Intellekt Gott allein unter dem Schleier (velamen) des Wahren erreicht; einzig dem befreiten Wesen der Seele (nuda essentia animae; 126) ist der unverhüllte Bezug auf Gott möglich. Den Hintergrund der Vereinigung der Seele mit Gott bilden subtile intellekttheoretische Überlegungen im Umkreis der Termini ‹*intellectus possibilis*› und ‹*intellectus agens*›. Demnach weiß die mögliche Vernunft z.B. nicht, daß sie das «durchbrechen muß, was ihr Grund seit je durchbrochen hat» (129). Auch denkt Eckhart die tätige Vernunft in der Nachfolge Dietrichs von Freiberg nicht mehr als ein Vermögen der Seele, «sondern als begründenden Ursprung des Wesens der Seele (‹principium causale substantiae animae›) oder als wesentlichen Grund (‹causa essentialis›)» (131). Seine «originäre Leistung» gegenüber Dietrich besteht aber darin, «den Seelengrund einerseits in Verbindung mit der Sohnesgeburt in der Seele ... zu denken, ihn andererseits aber selbst ... sich dort wiederentdecken zu lassen, wo er ... Ich ist» (132).

Die variantenreiche Rede vom Seelengrund zielt darauf, das ungeschaffene Wesen der Seele zu verdeutlichen, deren Natur dem Menschen in seiner Selbstvergessenheit verstellt ist. Die Wende zu dem göttlichen Kern der Seele wird durch eine Abkehr vom Geschaffenen eingeleitet und eröffnet die Einkehr des Einzelnen bei sich selbst (cf. 135f.): «Der Seelengrund ist damit die göttliche Bewegung selbst, ist selbst Ursprung (vater) und Moment (sun) dieser Bewegung, ist als Wissen Prinzip für sich selbst» (137). Als Ort der Einkehr bzw. Anwesenheit Gottes nennt Eckhart das *Bürglein* in der Seele. Aus der Perspektive des gelassenen Menschen formuliert bedeutet dies, daß der Seelenfunke «im Grund, der keinen Unterschied kennt, im ununterschiedenen Grund» bei sich weilt: Die «Seele – als Seelenfunke – ist im göttlichen Grund innerlicher als in sich selbst, weil sie allein als dieser Grund Vernunft, Ich, ist» (141).

7. *Würdigung*

Heidegger habilitierte mit einer problemgeschichtlichen Untersuchung zum mittelalterlichen Kategorienproblem. In der Einleitung votiert er für eine notwendige «*Arbeitsteilung*» (Gesamtausgabe Bd. 1,

p. 195; Hervorheb. von M. H.) zwischen dem Historiker und dem Systematiker, in der Hoffnung, daß sich mehr «historisch-literargeschichtliche und vorwiegend theoretisch-philosophische Untersuchungen ... gegenseitig befruchten» (ebd.) werden. Grundsätzlich vermerkt der Freiburger: «Da reine philosophische Begabung und eine wirklich fruchtbringende Fähigkeit historischen Denkens sich nur in den allerseltensten Fällen in einer Persönlichkeit zusammenfinden, wird verständlich, daß es, zumal wenn man auch die Beschwerlichkeit und Langwierigkeit dieser mit feinster kritischer Genauigkeit vollzogenen Pionierarbeit durch Bibliotheken und Handschriftenbestände hindurch in Rechnung setzt, zu einer wirklich *philosophischen* Auswertung der Scholastik nur in außergewöhnlichen Fällen kommen kann» (p. 194f.; Hervorheb. von M. H.). Der Verf. der vorliegenden Studie hat bereits durch *Editionen und Untersuchungen* zu Dietrich von Freiberg die angesprochene Arbeitsteilung überwunden. Die neue Eckhartmonographie des Verf. darf als eine – im genannten Sinne – außergewöhnliche Verbindung von philosophiegeschichtlicher Schulung und spekulativ-systematischer Auswertung bezeichnet werden. Durch die kritische Edition der Quaestio XXII des Johannes Picardi von Lichtenberg im Anhang der Arbeit (cf. 147–161) erschließt der Verf. der Forschung zudem eine weitere Quelle für die Imago-Lehre.

Wie die Arbeiten von F. Brunner und J. Koch zeigten, blieb die Analogiethematik für die Eckhartforschung eine Crux; durch die Akzentuierung des Univozitätsgedankens gelingt es dem Verf. auf überzeugende Weise, die innere Systematik des eckhartschen Denkens herauszuarbeiten und der Analogie allererst ihren systematischen Ort zuzuweisen. Seine durchgängig philosophische Interpretation in der Fortführung von K. Flasch erlaubt es dem Verf., die vermeintliche Dichotomie zwischen deutschen und lateinischen Werken zu überwinden. Zahlreiche Publikationen zu Eckhart gehen zudem von der Disjunktion ‹Philosoph› oder ‹Mystiker› aus; durch seine konsistente Auswertung zeigt der Verf. die Hinfälligkeit dieser Alternative, wie dies bereits ansatzweise von L. Hödl (Metaphysik und Mystik im Denken des Meister Eckhart: ZfkTh 82 [1960] 257–274) postuliert wurde. Die schlüssige Argumentation für eine Einheit von Theologie des Evangeliums, Metaphysik und Ethik ermöglicht es dem Verf., einerseits neue Aspekte des Predigtwerkes zu beleuchten und andererseits den Beitrag des Thüringer Meisters im Kontext seiner Zeit wie der Philosophiegeschichte insgesamt zu erhellen. Gegenüber dem spekulativen Gesamtentwurf

des Verf. greift der wohlfeile Vorwurf einer gelegentlichen Hegelianisierung entschieden zu kurz.

Im Rahmen seines Deutungsversuches diskutiert der Verf. gegenwärtige Forschungspositionen. «Eckharts neue Metaphysik» (14, 15, 110, 141, 145) wird in kritischer Auseinandersetzung mit B. Weltes ‹Harmonisierungsversuchen› (cf. 134 Anm. 147; außerdem 10 Anm. 35, 59 Anm. 11, 117 Anm. 35), H. Fischers aristotelisierenden Vereinfachungen (cf. 46 Anm. 16; außerdem 8 Anm. 22, 80 Anm. 88, 86 Anm. 19, 127 Anm. 86) und A. M. Haas' Reduktionen (cf. 71f.; außerdem 101 Anm. 82, 105 Anm. 111) vorgestellt. Auch gelingt es dem Verf., die gegensätzlichen Thesen ‹Gott als Sein› und ‹Gott als Erkennen› plausibler zu vermitteln, als dies bislang z.B. K. Albert (Meister Eckharts These vom Sein, Kastellaun 1976) vermochte. Indem der Verf. darüber hinaus die ‹Finsternis Gottes› anspricht, eröffnet er interessante Zugänge zu Eckharts wenig beachteter negativer Theologie. Bei aller berechtigten Kritik, welche notwendig aus der neuartigen Deutung resultiert, darf gefragt werden, ob die Kritik des Verf. an bisher geleisteten Interpretationsversuchen nicht gelegentlich allzu pointiert ausfällt.

Angesichts der Tatsache, daß der Begriff ‹univok› bei Eckhart selbst nicht explizit thematisiert wird, kann gefragt werden, inwieweit die ins Zentrum gerückte *causa-essentialis-Theorie* vom Verf. auf angemessene Weise mit dem Terminus der Univozität in Beziehung respektive gleichgesetzt wird. Diese kritische Anmerkung gewinnt an Gewicht, wenn man die philosophiehistorische Besetzung dieses Terminus durch die Skotusschule berücksichtigt. Mit Blick auf die Klärung dieses Problems wäre ein Vergleich der eckhartschen Auffassung von Univozität mit der skotistischen Konzeption wünschenswert gewesen.

Der sorgfältigen Aufbereitung von (zum Teil ungedrucktem) Quellenmaterial, der scharfsinnigen Durchdringung der eckhartschen Problemstellungen und der Sicherheit des historischen Urteils stehen jedoch Unausgeglichenheiten, wenn nicht Mängel in der Darstellung gegenüber. Die wiederholt überladenen Satzgefüge und der permanente Nominalstil des Verf. beeinträchtigen die Transparenz der Gedankenführung. Bei aller Würdigung der gelungenen Synthese von literargeschichtlicher Forschung und spekulativ-systematischer Auswertung sowie der Anerkennung von Schwierigkeiten, welche in der zu denkenden Sache selbst begründet sind, bleibt vielleicht ein kleines Unbehagen gegenüber dem Stil und der Darstellungsweise des Verf. bestehen.

Bekanntlich notierte Hegel – auf Probleme bei der Abfassung seiner ‹Logik› anspielend – am 8. Juli 1807 an Niethammer (Briefe I, Hamburg ³1969, p. 176): «... Sie wissen, daß auf eine sublime Art unverständlich zu sein leichter ist, als auf eine schlichte Weise verständlich.»