

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:	49 (2002)
Heft:	3
Artikel:	Meister Eckharts Pariser Quaestio I : Sein oder Nichtsein - ist das hier die Frage?
Autor:	Grotz, Stephan
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760893

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: 12.01.2026

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

Meister Eckharts Pariser Quaestio I: Sein oder Nichtsein – ist das hier die Frage?

*cuius vero utraque pars argumenta
veritatis habere videtur, quaestio est.*

Gilbert von Poitiers,
Comm. in Boeth. de Trin.

An Meister Eckharts Quaestio «utrum in deo sit idem esse et intelligere» entzünden sich Fragen der modernen Eckhart-Forschung, die weit über diese Quaestio hinausführen. Jede Interpretation dieses Textes aus Eckharts erstem Pariser Magisterium (1302/03) entscheidet *nolens volens* auch über die geistige Entwicklung Eckharts insgesamt, ja sogar darüber, ob diese Quaestio als Gründungsdokument «neuzeitlicher Subjektivität»¹ bzw. eines Idealismus *avant la lettre* beansprucht werden kann.

Bekanntlich liegt dies daran, daß Eckhart im dritten Hauptpunkt dieser Quaestio dem Denken in Gott einen Vorrang vor dem Sein zuspricht: «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.»² Daß viele Interpreten Eckharts dieser These so großes (Eigen-)Gewicht beigemessen haben, führte zu dem Vorwurf, hier würde mit Eckhart genauso selektiv umgegangen wie zu Zeiten seines Prozesses.³ Um dem zu begeg-

¹ K. FLASCH, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 2000, 464.

² Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,6f.). Der Herausgeber B. Geyer übersetzt diese Stelle: «Drittens zeige ich, daß ich nicht mehr der Meinung bin, daß Gott erkennt, weil er ist; sondern, weil er erkennt, deshalb ist er, in der Weise, daß Gott Intellekt und Erkennen ist, und das Erkennen die Grundlage seines Seins ist.» Zu alternativen Übersetzungen siehe unten Anm. 12.

³ Siehe z.B. J. HALFWASSEN, Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg, in: *TbPh* 72 (1997), 337–359; hier 350: «Eckharts Originalität sowie die schroffe Radikalität, mit der er seine Thesen formuliert, sein selbstformulierter Anspruch, *nova et rara* zu lehren, verleiten geradezu, ihn aus seinem geschichtlichen Kontext im endenden 13. und beginnenden 14. Jh. zu isolieren.» W. TRUSEN, Der Prozeß gegen Meister Eckhart.

nen, war man bei aller Hervorhebung von Eckharts These doch stets bemüht, ihr zumindest den schroffen Charakter eines einsamen denkerischen Höhepunktes zu benehmen, der nicht bloß in Eckharts Werk, sondern auch lange Jahrhunderte davor und danach seinesgleichen sucht. Wie es scheint, bieten sich hierfür grundsätzlich zwei Wege an: Entweder kann der *Sinn* jener These im und aus dem Kontext der Quaestio und ihrer Argumentationsstruktur, im Zusammenhang von Eckharts Gesamtwerk oder, noch weiter gefaßt, im Strom einer neuplatonisch grundierten Geistmetaphysik erhellt werden.⁴ In dieser Perspektive mag Eckharts geistige Entwicklung geprägt sein von einer oder gar mehreren Kehrtwendungen; die geistesgeschichtliche Bedeutung von Eckharts These übersteigt jedoch kaum diejenige seines Werkes, zumindest nicht in dem Sinne, daß dieses in seiner Entwicklung wieder hinter jene zurückfallen könnte. Vielmehr steht und fällt die These mit dem Werk im ganzen. Akzentuiert man dagegen den *Wortlaut* der These und damit ihre Alterität bereits innerhalb von Eckharts Werk – vor allem also gegenüber der zentralen These «*esse est deus*» des *Opus tripartitum* –, so bietet es sich an, die These intellekttheoretisch aus dem Kontext der deutschen Domini-

Vorgeschichte, Verlauf und Folgen, Paderborn (u.a.) 1988, 185: «Was man dem Gericht in Avignon vorzuhalten hat, nämlich daß es Sätze *prout sonant* herausgriff und auf ihren Wortlaut allein, nicht auf die Intention Eckharts, seine Lehre gründete, das-selbe könnte man vielen Autoren, die sich mit Eckhart beschäftigt haben, vorwerfen.» Der Vorwurf der interpretatorischen Einseitigkeit – und zwar in seiner verschärften Form: der merkwürdigen Parallelisierung von Eckharts Interpreten mit seinen Richtern – hat es in der Eckhart-Literatur mittlerweile zu einem Topos gebracht, so daß hier Interpretationen allzu leicht dem Verdikt verfallen können, sie ließen Eckhart bzw. nur mehr seinen Schriften sozusagen wiederum von Amts wegen Ungerechtigkeit widerfahren. Dieser pauschale Vorwurf taugt jedoch kaum zu anderem als zu ebensolchen Vermutungen über die mentale Disposition der jeweils Abgestraften (ihrer Borniertheit, ihrer interpretatorischen Egozentrik u. dgl.), zumal der Vorwurf in dieser Pauschalität unschwer auch auf Eckharts Umgang mit der Hl. Schrift ausgedehnt werden könnte. Solange also ein legitimes interessegeleitetes Herangehen an Eckhart vorschnell gleichgesetzt wird mit böswilligem Reduktionismus oder barem Unverständnis – selbst das *prout sonant* der Ankläger entspringt weniger einem bloßen *Nicht-Verstehen(-Wollen)* als einem durchaus interessegeleiteten Verständnis –, wendet sich jener Vorwurf allenfalls gegen sich selbst.

⁴ Paradigmatisch hierfür etwa: W. BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus, Frankfurt a.M. 1972 (PhA 40), 51ff. W. SCHÜSSLER, «Gott – Sein oder Denken? Zur Problematik der Bestimmung göttlicher Wirklichkeit in den *Quaestiones parisienses* Meister Eckharts von 1302/03», in: L. HONNEFELDER/W. SCHÜSSLER (Hgg.), Transzendenz (FS K. Kremer), Paderborn (u.a.) 1992, 163–181. G. KRIEGER, Mystik und Scholastik. Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine «*Quaestiones parisienses*», in: *TTbZ* 107 (1998), 123–147. M. VON PERGER, «*Disputatio* in Eckharts frühen Pariser Quästionen und als Predigmotiv», in: K. JACOBI (Hg.), Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen, Berlin 1997, 115–148.

kanerschule zu verstehen und mit metaphysischen Subjektivitätstheorien neuzeitlicher Prägung engzuführen. So verstanden, wächst Eckharts These gleichsam über sich selbst hinaus und eröffnet philosophiegeschichtliche Perspektiven, die an jener These eher ihren vorwegnehmenden Charakter und ihr Entwicklungspotential betonen als ihr Eingebundensein in einen Strom der Überlieferung.⁵

Die – durchaus unvereinbare – Divergenz von jenen beiden Lesarten zeigt nun deutlich, daß die interpretatorische Angemessenheit bei dieser Quaestio keine Frage des richtig oder falsch ausgewählten Materials ist (oder zumindest: sein muß), welches für die Kontextualisierung der Eckhartschen These jeweils beigezogen wird: Proklos, Dietrich von Freiberg, Fichte *und* Schelling konnten und können sehr wohl für jene Quaestio Eckharts gleichermaßen sachaufschließend wirksam gemacht werden, und gleichwohl ist hier, nicht einmal als wünschenswerte Fiktion, ein Forschungskonsens in Sicht.

Frappant an dieser Quaestio ist also die merkwürdige Form ihrer mehrdeutigen Lesbarkeit. Denn fragt man einmal nach dem Grund für diese Mehrdeutigkeit, so kann sie nicht bloß der faktischen Verschiedenheit der Interpretationen und diese Verschiedenheit wiederum dem jeweils kontingenten Standpunkt des Interpreten angelastet werden. Die Mehrdeutigkeit kann aber auch nicht einfach aus einer Sinnfülle der Quaestio selbst resultieren, in der die einzelnen – noch dazu divergierenden – Interpretationen *a priori* immer schon gründen. Beide Male wären die Interpretationen so von vornherein zur Beliebigkeit verdammt: Im ersten Falle trafen die Interpreten niemals, im letzteren Falle immer «das Richtige» an dieser Quaestio.

Ließe sich daher für diese Quaestio eine essentielle, unmittelbar in der Sachproblematik wurzelnde Mehrdeutigkeit plausibel machen, dann könnte dies vielleicht dazu verhelfen, die Quaestio wie auch ihre divergierenden Interpretationen nicht (mehr) nach Maßgabe eines *sic et non* zu beurteilen und gerade in der Unentschiedenheit dieser Quaestio ein spe-

⁵ Erinnert sei hier nur an: K. FLASCH, Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, in: *KantSt* 63 (1972), 182–206; DERS., Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven, in: *PbJ* 85 (1978), 1–18; DERS. (Hg.), Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, Hamburg 1984 (CPhTMA, Beih. 2); B. MOJSISCH, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983; DERS., «Dieses Ich. Meister Eckharts Ich-Konzeption», in: CH. ASMUTH (Hg.), Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, Amsterdam/Philadelphia 1997 (BSPh 25), 239–252. J. HALFWASSEN, «Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?» (= Anm. 3).

zifisch Eckhartsches Problem anzuerkennen: ein Ringen um den gemässen Begriff dessen, was den einzelnen Begriff übersteigt, insofern in Gott Denken und Erkennen nicht nur sachlich, sondern, wie es in Eckharts vorläufiger Antwort heißt, «vielleicht der Sache *und* dem Begriffe nach»⁶ identisch gedacht werden sollen.

I.

Daß Eckhart mit seiner These an einer Absetzung gelegen ist, dürfte unbestritten sein. Wovon sich Eckhart damit abzusetzen sucht, scheint allerdings keineswegs so klar, wie oftmals angenommen wird. Dies zeigt sich allein schon am formalen Aufbau der Quaestio: Nimmt man, wie dies gemeinhin geschieht, den Eingangssatz der These «*Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut...*»⁷ im Sinne von: «Drittens zeige ich, daß ich nicht mehr der Meinung bin, daß...», dann besteht die argumentationstechnische Funktion dieses dritten Abschnittes in der sachlichen Revision der Thomasischen und der eigenen, früheren Position Eckharts, wie sie in den beiden ersten Abschnitten der Quaestio (n. 1–2 bzw. n. 3) zur Sprache kommen. Diese Abschnitte hätten dann ihrerseits die Funktion, jene für Eckhart überholte Theorie zusammenzufassen, welche Gottes Erkennen «noch» in seinem Sein fundiere. Doch abgesehen davon, daß man in Eckharts erhaltenem Textcorpus kaum eine solche Theorie als kennzeichnend für den frühen Eckhart wird aussondern können, so finden sich auch innerhalb der Quaestio keinerlei eindeutige Anzeichen dafür, daß jener dritte Abschnitt gewissermaßen den Corpus articuli mit Eckharts magistraler Determination darstellt, den zwei im doppelten Sinne vorläufige Beantwortungen der Quaestio präludieren.

Zur Beseitigung dieser Schwierigkeiten, die Quaestio von ihrer argumentativen Struktur her als das Protokoll einer Selbstrevision Eckharts lesen zu können, liegt deshalb die Vermutung nahe, Eckhart habe jene frühere, mit der Quaestio überwundene Ansicht in «seinem bisher nicht wiederaufgefundenen Sentenzenkommentar»⁸ ausführlich darge-

⁶ Qu. Par. I n. 3 (LW V 37,2): «*Dicendum quod sunt [sc. esse et intelligere] idem re, et forsitan re et ratione.*»

⁷ Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,5ff.).

⁸ MOJSISCH, Meister Eckhart (= Anm. 5), 30⁴⁴. Für die Frage nach Eckharts Sentenzenkommentar vgl. neben J. KOCHS einschlägigen Arbeiten («Ein neuer Eckhart-Fund: Der Sentenzenkommentar» und «Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts»; beide in: Kleine Schriften I, Roma 1973, 239–246 bzw. 247–347) neuerdings auch W. GORIS/M. PICKAVÉ, «Von der Erkenntnis der Engel. Der Streit um die *species intelligibilis* und eine *quaestio* aus dem anonymen Sentenzenkommentar in ms Brügge,

stellt. So plausibel die Verlegung von Eckharts früher Theorie in den Sentenzenkommentar für die Bewertung der ersten Pariser Quaestio als Wendemark in Eckharts Denken sein mag, so trägt dieser Lösungsversuch zur Klärung des Verhältnisses zwischen der Quaestio und den erhaltenen Teilen des Opus tripartitum nur wenig bei – wenn er hier nicht gar die Problematik verschärft. Es wird dann nämlich strittig, ob die Quaestio, einmal als Ausdruck einer neuen Einsicht Eckharts verstanden, ein kurzes Zwischenstadium darstellt, das seinerseits durch die ontologische (Rück-)Wendung des Opus tripartitum überholt wird, oder ob umgekehrt das Opus tripartitum als ein ausführlicher Nachtrag zur neuen, aber verknüpft dargestellten Intellekttheorie der Pariser Quaestio zu verstehen ist, mit dem Eckhart «bisher Ausgeblendetes einzuholen gedenk»⁹.

Während also der formal-argumentative Aufbau der Quaestio keinen eindeutigen Schluß auf ihren Stellenwert innerhalb des erhaltenen Werkes zuläßt, so scheint wenigstens der Wortlaut zu Beginn des dritten Abschnittes «Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut ...» eine eindeutige Sprache zu sprechen, die keinen Zweifel mehr daran läßt, daß hier Eckharts «Bruch mit Traditionen», sein «Bekenntnis zur Wende»¹⁰ explizit zum Ausdruck kommt. Ob aber der Eingangssatz des dritten Abschnittes tatsächlich diese strikte Lesart fordert, scheint, mit dem Hinweis auf seinen Wortlaut, ebenfalls nicht so eindeutig entscheidbar zu sein.¹¹ Immerhin muß das einleitende «non ita videtur mihi modo» nicht zwangsläufig den eindeutigen Sinn von «Ich bin *nicht mehr* der Meinung,

Stadsbiblioek 491», in: J. AERTSEN et al. (Hgg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Berlin/New York 2001 (MM 28), 125–177; bes. 155ff.

⁹ MOJSISCH, Meister Eckhart (= Anm. 5), 43. – Für eine Drei-Phasen-Entwicklung Eckharts plädiert etwa K. ALBERT in der Aussprache zu seinem auf der Engelberger Mystik-Tagung gehaltenen Referat. «Es habe», so Albert, «bei Eckhart – dies zeige seine Aussage in der genannten ersten Pariser Quaestio – zunächst zwei verschiedene Phasen gegeben: eine erste Phase, in der er gelehrt habe, daß Gott das Sein sei, und eine zweite, stark neuplatonisch orientierte Phase mit der Lehre, Gott sei Intellekt. Dazu komme dann eine dritte Phase, in der er zu seiner früheren Auffassung zurückgekehrt sei, jetzt unter Berufung auf Exodus 3,14 [«Ego sum qui sum»] zwar immer davon spreche, daß Gott das Sein und daß das Sein Gott sei, aber immer mitdenke: Gott ist Intellekt.» (F. LÖSER, «Diskussionsbericht zur Vorlage von Karl Albert», in: K. RUH (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, 94.) Zu diesem Problem siehe auch den Kommentar von N. LARGIER, Meister Eckhart, Werke Bd. 2, Frankfurt a.M. 1993, 877f.

¹⁰ MOJSISCH, Meister Eckhart (= Anm. 5), 21f.

¹¹ Dies gilt, wie sich noch zeigen soll, auch für andere, so unmißverständlich wirkende Sätze in dieser Quaestio, wie z. B.: «Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse» (n.3; LW V 41,13f.).

daß ...» haben, vergegenwärtigt man sich eine berühmte und im Lateinischen auch gebräuchlichere Formulierung für ein «Nicht mehr»: «Modicum, et iam non videbitis me» (Joh 16,16), deren mehrmalige Auslegung «praeter intentionem primam litterae» bei Eckhart ins Auge fällt.¹² Unter demselben Aspekt des Wortlautes bleibt auch der Anfang des zweiten Punktes «Secundo hoc ostendo via quam dixi alias»¹³, aus sich allein heraus verstanden, zweideutig: Was Eckhart «anderweitig ausgeführt» hat, muß nicht unbedingt schon dem gleichzusetzen sein, was er «zu einem früheren Zeitpunkt (noch) vertreten» hat.¹⁴ Das Bemühen um eine Alternative zu jener Lesart, die im Vertrauen auf einen eindeutigen Wortlaut der Quaestio deren bewußt innovativen Charakter hervorhebt, muß also nicht zwangsläufig auf eine Verkennung von Tatsachen hinauslaufen.¹⁵

Vor allem aber ist es nicht von vornherein ausgemacht, in welchem Sinn «Sein» zu verstehen ist, wenn Eckhart in dieser Quaestio gegen einen Vorrang des Seins vor dem Intellekt Vorbehalte anmeldet. Anders gesagt: Wenn Eckhart hier «die offensichtlich etwas fremdartige These

¹² Vgl. prol. in op. prop. II n. 3 (LW II 321,3ff.). Siehe etwa auch in Joh n. 655 (LW III 569,5ff.); in Eccl. n. 56 (LW II 285,10ff.), sowie die dort beigegebene Anm. 4 mit weiteren Hinweisen. – Gegenüber der gängigen temporalen Auffassung von «non ita modo» im Sinne von «ich bin nicht mehr der Meinung ... » hat L. Sturlese auf die Möglichkeit verwiesen, «daß modo in der Formel *non modo ... sed* eine modale Bedeutung hat, so daß die Stelle in adäquaterer Weise wie folgt übersetzt werden darf: ‹Drittens zeige ich, daß ich nicht nur der Meinung bin, daß Gott denkt, weil er ist, sondern vielmehr, daß er ist, weil er denkt ... ›» (L. STURLESE, Meister Eckhart. Ein Portrait, Regensburg 1993, 23³⁵.) Siehe im Anschluß daran auch VON PERGER, «*Disputatio*» (= Anm. 4), 133³¹. Für unseren Zusammenhang soll zunächst nur die Tatsache festgehalten werden, daß es überhaupt verschiedene Übersetzungs- und damit Verständnismöglichkeiten der zunächst so eindeutig klingenden Passage «non ita videtur mihi modo» gibt.

¹³ Qu. Par. I n. 3 (LW V 39,6).

¹⁴ So faßt Mojsisch das «alias dixi» des zweiten Punktes als Eckharts «eigene frühere Ansicht» (MOJSISCH, Meister Eckhart [= Anm. 5], 30). – Für die Formulierung «alias dixi» vgl. etwa auch Qu. Par. I n. 7 (LW V 44,2) und n. 11 (LW V 47,1), dort jeweils eindeutig im Sinne des «anderweitig Ausgeführten» gebraucht.

¹⁵ Dazu MOJSISCH, Meister Eckhart (= Anm. 5), 22: «Nivellierende Interpretationen nehmen dieses Bekenntnis [Eckharts] zur Wende nicht ernst [...].» Bereits M. Grabmann sieht Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit Gottes fundiert in einem «klaren unzweideutigen Text und Kontext [der Quaestio], den nur eine ganz gewaltsame und tendenziöse Interpretationsmethode in einem anderen Sinne erklären und wenden kann.» (M. GRABMANN, «Die Lehre des Jakob von Viterbo [† 1308] von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts», in: DERS., Mittelalterliches Geistesleben, Bd. II, München 1936, 490–511; hier 511.)

«Deus non est esse»¹⁶ vertritt, dann muß damit nicht schon das Nicht-Sein Gottes schlechthin behauptet sein. Die Rede von der «Seinslosigkeit Gottes»¹⁷ bzw. seiner «seinslose[n] Intellektualität»¹⁸ kann sich immerhin auf einen bestimmten Sinn von Sein beziehen, so daß Eckhart hier nicht schlichtweg gegen ein Sein in Gott angeht, sondern gegen eine bestimmte Auffassung von diesem Sein. Aber selbst wenn Eckhart damit nur alles kreatürliche Sein von Gott fernhalten wollte, so bedeutet dies umgekehrt noch lange nicht, daß nun in der Quaestio «esse und ens allein als Bezeichnung des Verursachten»¹⁹ dient. Denn vor allem an Eckharts Heranziehung von Ex 3,14 «Ego sum qui sum» als der Selbstaussage Gottes zeigt sich: Der sachlichen Differenz zwischen Gottes Denken und dem geschaffenen Sein geht eben nicht eine eindeutige nomenklatorische Gegenüberstellung einher, mit der Eckhart «Denken [als] Gottes eigentümlichste Bezeichnung» und «Sein [als] die spezifische Bezeichnung des Geschaffenen, Endlichen»²⁰ distinkt auseinanderhielte. Mehr noch: Wenn Eckhart seine Quaestio mit «Ego sum qui sum» beschließt und wenn er diese Selbstaussage Gottes ausgerechnet für das Resümee beansprucht, «daß Gott das Sein nicht zukommt und daß er nicht Seiendes ist, sondern etwas Höheres als das Seiende»²¹, dann verhilft dies Eckhart (und uns Lesern) wohl auch nicht zu der klaren Disjunktion «zwischen dem Etwas-in-Gott als Sein oder Reinheit des Seins und dem in jeder Hinsicht seinslosen Erkennen (oder Wesen) Gottes, das für das Etwas-in-Gott, für das Sein, Grund ist»²². Zum Erweis einer vollständigen Disjunktion von Gottes Denken und Sein unter dem Vorzeichen «ungeschaffener göttlicher Intellekt – geschaffenes Sein» bzw. unter dem Vorzeichen «seinsloser Intellekt als Gottes Wesen – reines Sein als Etwas-in-Gott» scheint Eckharts zweimalige Inanspruchnahme von Ex 3,14

¹⁶ R. IMBACH, Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestioen Meister Eckharts, Freiburg Schweiz 1976 (SF, NF 53), 151. Siehe dafür etwa Qu. Par. I n. 4 (LW V 41,13f.); n. 8 (LW V 43,1).

¹⁷ IMBACH, Deus est intelligere (= Anm. 16), 151.

¹⁸ MOJSISCH, Meister Eckhart (= Anm. 5), 40.

¹⁹ IMBACH, Deus est intelligere (= Anm. 16), 169. «Eckhart», so Imbach weiter, «versteht also unter ens, esse in der 1. Pariser Quaestio das kategorial bestimmte Seiende.»

²⁰ Ebd., 160.

²¹ Qu. Par. I n. 12 (LW V 47,14f.). Zu Ex 3,14 siehe ebd. (LW V 48,8).

²² MOJSISCH, Meister Eckhart (= Anm. 5), 39. Vgl. ebd.: «Seinslos ist somit der göttliche Intellekt nicht nur gegenüber dem Sein der Geschöpfe, sondern auch gegenüber dem Sein als dem Etwas-in-Gott, das selbst gegenüber dem Sein der Geschöpfe als Reinheit des Seins und zugleich vom Erkennen, dem göttlichen Wesen, begründet gedacht wird.»

denkbar ungeeignet.²³ Aber selbst wenn das Ziel dieser Quaestio ein zunächst negatives sein sollte – nämlich gegenüber einer vorbehaltlosen Identifikation von Denken und Sein in Gott Bedenken zu artikulieren –, dann erreicht Eckhart dieses Ziel jedenfalls nicht dadurch, daß er zugunsten eines seinslosen Denkens das «Sein» als Benennung Gottes zu einer «vorläufig[en]» herabstuft.²⁴

II.

Verneint nun Eckhart die – eingangs der Quaestio ja *realiter* und *rationaler* affinierte – Frage nach dem Identitätsverhältnis von göttlichem Sein und Denken letzten Endes ebensowenig wie er sie vorbehaltlos bejaht, so muß Eckharts Verneinung (negatio) des Seins von Gott ein anderes sachliches Ziel verfolgen als die bloße Anzeige einer baren Seinslosigkeit Gottes bzw. in Gott: «ego <nego> ipsi deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia prae habeat [...].»²⁵ Formal gesehen erschöpft sich eine solche Verneinung des Seins nicht in sich, im bloßen Verneinen, also nicht darin, «von Gott dasjenige zu verneinen, <was nicht das Seinige ist >»²⁶, und d. h. hier: Gott das Sein als ihm (zumindest teilweise) nicht zugehörig abzusprechen. Im Gegenteil: Diejenige Art der Verneinung, die Eckhart hier im Blick hat, dient ja vor allem dem Zweck, das von Gott Verneinte zugleich, d. h. gerade *in* der Verneinung, überschwenglich von ihm zu affirmieren. «Quae negationes» – man beachte den relativen Satzanschluß – «secundum Damascenum primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis.»²⁷ In dieser Perspektive –

²³ Diese nicht leicht zu integrierende Widerständigkeit von «Ego sum qui sum» betont bereits Alois Dempf, insofern er darin «das wichtigste Gegenargument» gegen Eckharts Intellekttheorie erblickt. Freilich liegt für Dempf diese Widerständigkeit nicht in der Sache selbst begründet, sondern vielmehr an Eckharts «recht unglücklich[em]» Vorgehen in der Quaestio, so daß insgesamt «dieser Versuch einer neuen Geistlehre nicht ganz befriedigend ausgefallen» sei (A. DEMPF, Meister Eckhart. Einführung in sein Werk, Leipzig 1934, 124f.).

²⁴ So MOJSISCH, Meister Eckhart (= Anm. 5), 39 mit Verweis auf Qu. Par. I n. 8 (LW V 43,3ff.).

²⁵ Qu. Par. I n. 12 (LW V 48,2f.). Zur (neuplatonischen) Herkunft des Gedankens, daß Gott nichts von allem sein muß, *damit* er Ursache von allem sein kann (ut sit causa omnium), siehe etwa K. KREMER, «Gott – In allem alles, in nichts nicht. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues», in: MFCG 17 (1986), 188–219; hier 206ff.; dort auch wichtige Hinweise zum Status von Negationen angesichts des Absoluten.

²⁶ Qu. Par. I n. 12 (LW V 48,3f.): «ut [...] negetur eidem [sc. deo] <quod suum non est>».

²⁷ Qu. Par. I. n. 12 (LW V 48,4f.).

nämlich im Blick auf den einzigartig affirmativen Wert, den eine negierende Aussage hier, angesichts von Gott, erhalten soll – kann Eckhart dem Sein Gottes sachlich und sprachlich *nicht* unter der Maxime gerecht werden, «ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negetur eidem <quod suum non est>.»²⁸

Solch ein der jeweils besprochenen Sache angemessenes und nach ihr bemessenes Zu- und Absprechen gehört zwar zu den Grundsätzen allen wahren Aussagens. Gerade dieser Grundsatz aber ist es, der Eckhart angesichts von Gottes Sein als einem Aussage-«Gegenstand» in seiner uneingeschränkten Gültigkeit fragwürdig wird: Als Ursache allen Seins steht Gott nicht auf derselben Ebene wie das verursachte Sein. In der Perspektive der radikalen Geschiedenheit Gottes vom Verursachten, von dessen Sein aus wiederum kein Weg zur Ursache führt, läßt sich nun durchaus von einem Nicht-Sein Gottes sprechen, Gott mithin dieses kreatürliche Sein absprechen: «Principium nunquam est principiatum, ut punctus nunquam est linea. Et ideo deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae.»²⁹ Gleichwohl besteht hier die Gefahr, daß diese Ursprünglichkeit Gottes als ein bloß negativer Bezug vom Verursachten her gedacht wird: Gottes Nicht-Sein als Nicht-*So-Sein* oder Nicht-Geschaffen-Sein. (Genausowenig ist ja der Punkt als Ursprung der Linie schon dadurch vollständig charakterisiert, daß er Nicht-Linie ist.) «Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo

²⁸ Qu. Par. I. n. 12 (LW V 48,3f.). Die in spitze Klammern gesetzte konjekturale Ergänzung der Kohlhammer-Ausgabe «quod suum non est» – übrigens die einzige Konjektur in der Quaestio von solchem Umfang und von entscheidender Auswirkung auf das sachliche Verständnis – bieten, soweit ich sehe, alle kritischen Ausgaben der Quaestio. Bereits M. Grabmann übernimmt die Lesart «quod suum non est» aus der unmittelbar zuvor erschienenen Edition durch Ephrem Longpré, allerdings ohne jene Lesart als editorische Ergänzung zu kennzeichnen. Siehe dazu: M. GRABMANN, Neuauffundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange, München 1927 (Abh. Bayr. Akad. Wiss., Phil-hist. Kl., Bd. 32, 7), 104; sowie E. LONGPRÉ, Questions inédites de Maître Eckhart O.P. et de Gonsalve de Balboa O.F.M., in: RNSP 26 (1927), 69–85. Vgl. ferner: Magistri Eckardi Opera Latina, fasc. 13: Quaestiones Parisienses, ed. A. DONDAINE O.P., Lipsiae 1936, 9. Im übrigen übernehmen auch die neueren zweisprachigen Editionen der Quaestio die Konjektur der Kohlhammer-Ausgabe: Meister Eckhart, Werke, Bd. 2, ed. n. LARGIER, Frankfurt a.M. 1993, 552; Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Études, textes et introductions par É. ZUM BRUNN et al., Paris 1984, 176–187 (hier als Quaestio 2 ediert); ECKHART VON HOCHHEIM, Utrum in deo sit idem esse et intelligere? Sind in Gott Sein und Erkennen miteinander identisch?, hrsg., übers. und mit einer Einleitung versehen von B. MOJSISCH, in: Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 4 (1999), 181–197; hier 196. – Weiteres dazu unten in Anm. 48.

²⁹ Qu. Par. I n. 9 (LW V 45,6–8).

nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi.»³⁰ Mit dieser «puritas essendi» scheint Eckhart die Ursprünglichkeit des Schöpfers gegenüber dem Sein seiner Schöpfung nun positiv fassen zu wollen: Nicht-Sein als Reinheit des göttlichen *Seins*.³¹

Aber selbst in solcher «Reinheit» gefaßt, steht das «Sein», so will es scheinen, unter einem nomenklatorischen Vorbehalt, wenn Eckhart feststellt: «Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse.»³² «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.»³³ Ist damit aber über Gottes Sein sachlich und sprachlich nun eindeutig entschieden? Erhält die «puritas essendi» damit den Status eines in zweifacher Weise uneigentlichen oder vorläufigen Nomen divinum: für das Sein Gottes einerseits, welches sachlich einem Nicht-Sein – nämlich einem seinsfreien göttlichen Denken – nachgeordnet ist, *und* für dieses Nicht-Sein andererseits, das man behelfsmäßig in der Sprache der Tradition (auch) noch mit «Sein» bezeichnen kann?

Es spricht einiges dafür, daß Eckharts zögernde Haltung bei der Benennung Gottes mit «Sein» nicht dem selbstbewußten Willen entspringt, gegenüber der Tradition das Identitätsverhältnis von göttlichem Sein und Denken in einer originellen Neuinterpretation anders zu akzentuieren und dabei den göttlichen Intellekt stärker als bisher in den Vordergrund zu rücken, auch wenn damit der Seinsbegriff seine Klarheit im doppelten Sinne – im Hinblick auf seine inhaltliche Füllung wie auf seinen systematischen Ort – einbüßen sollte. Wäre dies das Ziel der Quaestio, dann erschienen Eckharts Überlegungen doch nur wie eine verlegene Begriffsrochade zwischen Nicht-Sein und Sein: daß man Gott eigentlich nicht «Sein» nennen könne, wenn man es aber doch wolle, so könne man dies schon, dann aber nur unter dem Vorbehalt der Reinheit bzw. des Bedingt-Seins durch das seinsfreie Denken, das man seinerseits, auch wieder nur unter Vorbehalt, «Sein» nennen könne; sachgemäßter als «Gott ist das Sein» wäre allerdings «Gott ist (seinsfreies) Denken.»

Daß «Sein» zur Bezeichnung für Gottes Nicht-Sein nicht bloß aus Verlegenheit, sondern aus systematischen Gründen beibehalten werden

³⁰ Qu. Par. I. n. 9 (LW V 45,9–11).

³¹ In diesem Sinne wäre auch Sturleses alternativer Übersetzungsvorschlag für «puritas essendi» durchaus im Blick zu behalten: «Reinheit» bzw. «Lauterkeit *vom* Sein» (STURLESE, Meister Eckhart [= Anm. 12] 23³⁶), sofern mit Reinheit ein Sein gemeint ist, das nicht nur reines, leeres «Nichts von allem» ist, sondern in sich reines, übersteigendes «Alles in allem».

³² Qu. Par. I n. 9 (LW V 45,14f.).

³³ Qu. Par. I n. 8 (LW V 45,3ff.).

muß, ist für Eckhart durch den, wenn man so sagen darf, einzigartigen Modellfall eines Sprechens legitimiert, in dessen gesteigerten affirmativen Charakter ein verneinendes Moment eingelassen ist. Es ist nämlich Gott *selbst*, der sich einer Selbstbenennung als Sein entzieht – und zwar gerade in seiner Selbstauffirmation als Sein: «Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu? respondet *ego sum qui sum*, ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: *ego sum qui sum*. Non dixit simpliciter *ego sum*, sed addidit: *qui sum*. Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse.»³⁴ Was diese Lesart Eckharts von Ex 3,14 so bemerkenswert von seinen anderen Lesarten der Stelle im Opus tripartitum abhebt, ist zunächst, daß Eckhart den biblischen Kontext von Ex 3,14 – Moses am Berg Horeb, seine Frage an Gott nach seinem Namen und dessen «ausweichende» Antwort darauf – durchaus präsent hält und daß er dies ausgerechnet in einer Quaestio tut; kurzum: Eckhart behandelt das «*Ego sum qui sum*» hier als *Antwort* auf eine Frage und nicht nur, wie in den Auslegungen des Opus tripartitum, als eine weitgehend kontextlose Aussage.

Auffällig an Eckharts Behandlung von «*Ego sum qui sum*» ist vor allem die dabei herausgestellte Diskrepanz zwischen dem sachlichen Gehalt von «*Ego sum qui sum*», also der Reinheit des Seins, und dem eher indirekten, eine direkte Antwort verweigernden Modus des Zeigens (ostendere), in dem dieser Gehalt zur Sprache kommt. Als Aussagesatz aufgefaßt, hat nämlich «*Ego sum qui sum*» offensichtlich weder einen negierenden Charakter, noch verneint es etwas Bestimmtes (also insbesondere auch nicht ein Sein von Gott). Versteht sich das «*Ich bin der ich bin*» hingegen als Antwort auf die Frage «*Wer bist Du?*», dann beginnt es in seinem Modus dicendi zu changieren. Ein negativer Charakter kommt der Selbstaussage Gottes dann gleichsam von außen – *infolge* der Frage «*Wer bist Du?*» – zu, insofern nämlich «*Ego sum qui sum*» als Aussage keine Antwort auf die Frage gibt. Anders gesagt: Verweigert wird mit der Antwort «*Ego sum qui sum*» die Frage «*Wer bist du?*» als solche, nicht bloß ein bestimmter Inhalt, der mit ihr erfragt werden soll, und wofür es ja die alternativen «*einfachen*» Antworten gäbe: «*Ich bin der und der*» bzw. «*Ich bin nicht der und der* (für den du mich vielleicht gehalten hast).» Die Verweigerung einer Antwort – insofern sich nämlich Gott der erbetenen Selbstbenennung bzw. Wesensaussage entzieht – führt hier zwar nicht zur Verweigerung einer Aussage schlechthin. Sofern aber Gottes Selbstauffirmation «*Ego sum qui sum*» in dieser Deutung Eckharts eine Antwort schuldig bleibt, erhält diese Selbstauffirmation – und zwar

³⁴ Qu. Par. I. n. 9 (LW V 45,11–15).

aus der Perspektive des Fragestellers! – eine negative Akzentuierung, die sich nicht ohne weiteres aufheben läßt. Dieser negative Akzent einer Antwortverweigerung verbietet es Eckhart dann auch, Gott unmittelbar und vorbehaltlos als das Sein anzusprechen, obgleich Gott selbst eben dieses Sein in seiner Selbstaussage von sich affirmt. Und so lautet Eckharts Schlußfolgerung: «Deus ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse.» Gottes biblischer Antwort «Ego sum qui sum» tritt also gewissermaßen Eckharts exegetische Antwort «Deus ergo non competit esse» an die Seite.

Vielelleicht aber ist der offensichtliche Widerspruch zum biblischen Verbum Dei, in den sich Eckhart mit dieser exegetischen Antwort setzt, in Wahrheit einfach nur eine Frage der (richtigen) Nomenklatur. In diese Richtung scheint der Einwand des Franziskanergenerals *Gonsalvus Hispanus* gegen Eckharts Behauptung von der Seinslosigkeit Gottes zu gehen.³⁵ Nach Gonsalvus kann nämlich der sachliche Grund für eine Rede von der Seinslosigkeit Gottes überhaupt nicht in Gott selbst liegen; es kann diese Rede also nicht von ihrem Aussagegehalt (res significata) her, durch eine tatsächliche Seinslosigkeit Gottes, motiviert sein. Ihre Begründung hat eine Rede von Gottes Nicht-Sein allenfalls angesichts der Struktur der menschlichen Sprache, insofern diese ihre Bedeutungsfunktion (modus significandi) stets nur im Ausgang vom Endlichen und nur auf Endliches hin erfüllen kann, und daher das Wort «Sein» seine Bedeutsamkeit eigentlich nur nach der Maßgabe gewinnen kann, wie der menschliche Geist zuerst und zunächst Sein erkennt: als ein «esse in rebus.»³⁶ In dieser Perspektive erscheint denn auch eine Verneinung des Wortes «Sein» dem absoluten Sein Gottes angemessener als dessen Affirmation. Daß aber das Wort «Nicht-Sein» dem Sachverhalt (res significata) von Gottes absoluten Sein überhaupt angemessen sein kann, ist für Gonsalvus somit keine Frage des sachlichen Wie – Gott ist ja –, sondern vielmehr eine Frage der sprachlichen Unzulänglichkeit jenem Sachverhalt gegenüber. Jedenfalls steht für Gonsalvus fest, daß, wer ein Nicht-Sein

³⁵ Bekanntlich sind die «sed contra»-Argumente der 1302/03 von Gonsalvus determinierten Quaestio «utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via» am Rand der Avignoneser Handschrift 1071 (und nur in dieser) von Schreiberhand als «rationes Equardi» gekennzeichnet. Wichtig für den sachlichen Zusammenhang mit Eckharts erster Quaestio ist vor allem das vierte Contra und Gonsalvus' entsprechende Erwiderung. Vgl. dafür Qu. Par. III, bes. n. 9 und n. 24 (LW V 60 und 65f.).

³⁶ Qu. Par. III n. 24 (LW V 65,17–66,1): «Et cum addunt [gemeint sind wohl «Eckhart und die Seinen»] quod deus est intelligere et non est esse, dico quod deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse videamus esse in rebus, sed deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam.»

als sachlich angemessen von Gott behauptet, sich in Widerspruch zur Hl. Schrift setzt. Und es mutet wie eine spitze Replik auf Eckharts Auslegung des «Ego sum qui sum» an, wenn Gonsalvus zur Bekräftigung ein biblisches «ego sum» Gottes heranzieht: «et dicere contrarium [sc. quod deus non est esse] manifeste est contra sanctos et contra scripturam, in Iohanne: *amen dico vobis: antequam Abraham fieret, ego sum;* et Iob 33: *ipse solus est».³⁷*

Nun führt aber Eckhart in seiner Quaestio neben Ex 3,14 ein weiteres biblisches «ego sum» an, dem bisher wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde. Ein Grund dafür ist sicherlich, daß dieses biblische «ego sum» unmittelbar in einem Zusammenhang steht, der gerne als ein, wenn nicht als *der* Beleg dafür gilt, daß Eckhart in der ersten Pariser Quaestio das Sein dem kreatürlichen Bereich vorbehält: «*omnia per ipsum facta sunt ut sic legatur: omnia per ipsum facta sunt, ut ipsis factis ipsum esse post conveniat.* Unde dicit auctor *De causis*: *prima rerum creatarum est esse*. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis [...].»³⁸ Zwar steht Eckharts eigenwillige, ja vereinseitigende Lesart von Joh 1,3 «*omnia per ipsum facta sunt*» und der prop. II des *Liber de causis* «*prima rerum creatarum est esse*» ganz im Zeichen eines aufs Kreatürliche zugeschnittenen Seinsbegriffes (und damit implizit im Zeichen von Gottes seinslosem Denken). Und so scheint diese Interpretation Eckharts durchaus als eine «selektive» charakterisierbar zu sein³⁹ – doch dies nur, solange man Eckharts Interpretation ihrerseits isoliert betrachtet. Über ein streng parallel laufendes Interpretationsmuster führt Eckhart jedoch diese seine Auslegung von Joh 1,3 mit seiner Lesart von Eccl. 24,14 «*ab initio et ante saecula creata sum*» eng und schafft damit einen Kontext, der ganz im Zeichen der Mehrdeutigkeit des Seinsbegriffes steht. Erst von hier aus wird deutlich, daß Eckhart die Schriftstellen nicht isoliert versteht (wenngleich er sie für seine Auslegung von ihrem ursprünglichen Kontext isoliert), sondern miteinander in Beziehung setzt: Eckharts selektiver Interpretationstechnik entspricht keineswegs ein isoliertes Verständnis der Schriftstellen.

Was also zunächst ins Auge fällt, ist Eckharts gleichförmige Behandlung der beiden Schriftstellen, vor allem ihrer gleichförmigen Satz-

³⁷ Qu. Par. III n. 24 (LW V 66,1–3).

³⁸ Qu. Par. I n. 4 (LW V 41,4ff.).

³⁹ So MOJSISCH, Meister Eckhart (= Anm. 5), 32: «Der Sinn, den Eckhart der *Liber-de-causis*-Sentenz verleiht, nämlich das Sein restriktiv als dem Geschöpf eigen-tümlich zu fassen, läßt seine selektive Interpretationstechnik hervortreten: Ein dictum wird aus sich selbst heraus verstanden; der ursprüngliche Kontext bleibt unberück-sichtigt.» Ähnlich auch SCHÜSSLER, «Gott – Sein oder Denken?» (= Anm. 4), 168.

strukturen: «*omnia per ipsum facta sunt*» ut sic legatur: «*omnia per ipsum facta sunt*, ut ipsis facits ipsum esse post conveniat.»⁴⁰ Und wenige Zeilen später: «[...] Eccl. 24 «*ab initio et ante saecula creata sum*» sicut potest exponi «*creata*», id est genita. Sed aliter dico sic: «*ab initio et ante saecula creata*» «*sum*.»⁴¹ Beide Male bevorzugt Eckhart eine dem prädikativen Satzmuster zuwiderlaufende Lesart, die dem in diesen beiden Sätzen angesprochenen Sein allererst sein spezifisches Gewicht verleiht. Indem nämlich Eckhart den kopulativen Gebrauch von Sein in «*omnia per ipsum facta sunt*» bzw. in «*ab initio et ante saecula creata sum*» in einen absoluten überführt, werden die beiden Stellen lesbar als nähere Bestimmungen von Sein: «Alles durch ihn Gewordene *ist*»; und: «Im Anfang und vor der geschaffenen Welt *bin ich*.» Sein ist danach Geworden-, Erschaffensein; in diesem Sinne gilt: «*Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo [!] rationem creabilis.*»⁴² Zum anderen aber ist das Sein der göttlichen Weisheit, die in der von Eckhart herangezogenen Ecclesiasticus-Stelle selbst die Sprechende ist, ein *Sein* «im Anfang», ein – ungeschaffenes – *Sein* «vor der geschaffenen Welt.»⁴³

Die direkte conclusio, die Eckhart nun aus dieser gesamten Passage zieht, ist äußerst bemerkenswert: «*Et ideo Deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.*»⁴⁴ Diese Folgerung wirkt solange tendenziös oder auch als zielstrebig auf eine Intelletttheorie hinarbeitend, ja als mutwillig widersprüchlich zu den vorangehenden Stellenauslegungen Eckharts, solange hier die Parallele zu Eckharts Auslegung von Ex 3,14 unberücksichtigt bleibt. Denn Eckhart befindet sich im Falle jener beiden Schriftstellen exegetisch genau in derselben Situation wie bei seiner Auslegung von Ex 3,14, das Eckhart in der Quaestio – und nur in dieser Quaestio – als Antwort auf eine (d. h. Moses') Frage nimmt. In all diesen Fällen hat es Eckhart mit biblischen *Selbstaussagen* Gottes als «*ego sum*» zu tun, bei denen er nicht die ge-

⁴⁰ Qu. Par. I n. 4 (LW V 41,4ff.).

⁴¹ Qu. Par. I n. 4 (LW V 41,11ff.).

⁴² Qu. Par. I n. 4 (LW V 41,7f.).

⁴³ Das Sein «*ante saecula creata*», wie es Eckhart der Eccl.-Stelle entnimmt, hat also sehr wohl schon in der Quaestio selbst (und nicht erst etwa im Genesis-Kommentar) ein Verständnis des Liber-de-Causis-Satzes «*prima rerum creatarum est esse*» mit im Blick, der «nicht ausschließt, Gott auch als Sein zu denken» (MOJSISCH, Meister Eckhart [= Anm. 5], 32). Eckharts Lesart vom *Sein* der göttlichen Weisheit «*ante saecula creata*» kann also sehr wohl eine Replik auf die Erläuterung der prop II. (ed. Pattin 138) darstellen: «*Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei.*»

⁴⁴ Qu. Par. I n. 4 (LW V 41,13f.).

ringsten Anstalten macht, sie auf ein seinsloses Denken hin zu relativieren; im Gegenteil: er forciert geradezu ein ontologisches Verständnis dieser Stellen durch seine eigentümlichen Lesarten. Dagegen sind Eckharts folgernde Aussagen – und dazu gehört auch Eckharts Interpretation von Joh 1,3 – allesamt Aussagen *über* Gottes Nicht-Sein: «omnia per ipsum facta sunt, ut ipsis factis esse post conveniat»;⁴⁵ «et ideo Deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse»;⁴⁶ «deus ergo non competit esse [...].»⁴⁷

In dieser, wenn man so sagen darf, sprachpragmatischen Differenz zwischen Gottes biblischer Selbstaussage und einer assertorischen Aussage über Gott steckt aber das Problem um eine angemessene Benennung Gottes: nicht nur in dem allgemein-unverbindlichen Sinne, daß endliches Denken und Sprechen unweigerlich vor dem Unendlichen versagt, sondern angesichts der spezifischen Tatsache, daß für den Eckhart der Quaestio sich das «Ego sum qui sum» als eine Selbstbenennung Gottes mit Sein *und zugleich* als eine Antwort darstellt, die sich der Frage nach einer Benennung Gottes verweigert. Wie ist also der zu benennen, der sich selbst zwar so nennt, den man aber aus der kreatürlichen Perspektive eben nicht so nennen sollte – mit «Sein»? Ein vorbehaltloses Absprechen des Seins von Gott griffe in dieser Hinsicht genauso zu kurz wie das vorbehaltlose Zusprechen desselben.

Wenn also Eckhart Gott ein Sein abstreitet, so geschieht dies aus einer sprachlichen Haltung heraus, die sich der sachlichen Notwendigkeit bewußt ist, «daß von Gott dasjenige, was das Seinige ist, ebenso wie es nicht verneint wird, auch verneint werde. Diese Verneinungen haben angesichts von Gott nach dem 1. Buch des Johannes von Damaskus einen Überreichtum an Bejahung.»⁴⁸

⁴⁵ Ebd. (LW V 41,5f.).

⁴⁶ Ebd. (LW V 41,13f.).

⁴⁷ Qu. Par. I n. 9 (LW V 43,14).

⁴⁸ Qu. Par. I n. 12 (LW V 48,2–5): «[...] ego <negos ipsi deo ipsum esse et talia, [...] ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negetur eidem. Quae negationes secundum Damascenum primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis.» Unsere Lesart dieser Stelle versucht also ohne die konjekturale Ergänzung «quod suum non est» (Zeile 4 der Kohlhammer-Ausgabe) auszukommen. *Mit* der Konjektur erscheint die relative Anbindung «Quae negationes ... » keinen rechten Sinn zu ergeben: Ein Überreichtum an Bejahung kann ja nicht schon darin liegen, daß von Gott etwas verneint würde, was ihm einfach *nicht* zukommt (wie etwa Körperhaftigkeit, kategoriale Bestimmtheit u.ä.) Ein affirmativer Überreichtum (superabundantia) ergibt sich erst, wenn gerade das, was Gott zugesprochen werden kann, eben auch von ihm verneint werden muß, kurz: durch die Aufhebung der Alternative zwischen einfacher Verneinung oder Bejahung. – Gegen jene von Longpré aufgebrachte konjekturale Ergänzung (vgl. Anm. 28) hat sich als erster und, soweit ich sehe, als einziger J. Koch scharf aus-

III.

Der prekäre Status des Seinsbegriffes kommt in der Quaestio gerade dadurch zustande, daß hier seine unzureichende Positivität als Gottesname *und* die Notwendigkeit seiner (alles andere als «vorläufigen») Beibehaltung in eins gedacht werden sollen.⁴⁹ Anders gesagt: Ungenügen und Unumgänglichkeit des Seinsbegriffes werden hier nicht entzerrt auf mehrere Instanzen in Gott, so daß eine «*puritas essendi*» noch den Bezug zum kreatürlichen Sein aufrecht hält, während für Gottes Wesen selbst eine systematische Stelle freigehalten wird, die mit seinsloser Intellektualität besetzt und benannt werden könnte. Ein jeweiliges, einfaches Zu- und Absprechen – nicht nur des Seins, sondern auch und vor allem von «*intelligere*» – erbringt angesichts von Gott noch keine «*superabundantia affirmationis*». «*Intelligere*» ersetzt hier also «*esse*» weder sachlich noch terminologisch.

Wenn nun Eckhart davon spricht, daß bei Gott «*ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*» sei⁵⁰, so scheint dies aber doch klare Verhältnisse zu schaffen, zumal Eckhart hierfür auch noch den ersten Vers des Johannes-Evangeliums heranzieht und dessen begründende Kraft durch den unverhohlenen ironischen Hinweis untermauert, es heiße in Joh 1,1 ja schließlich nicht «*in principio erat ens et deus erat ens*»⁵¹. Allerdings nutzt Eckhart seine Insistenz auf den Buchstaben der Schriftstelle hier nun auch nicht dazu, das Johanneische «*verbum*» – mittels seiner Rückübersetzung in *λόγος* – sozusagen direkt und ausschließlich auf den göttlichen Logos hin auszulegen und diesen dann explizit mit einer seins-

gesprochen: Mit dieser Konjektur «verschlimmert L[ongpré] den Text» (J. KOCH, Neue Forschungen über Meister Eckhart, in: *TbRv* 26 [1927], 414–422; hier 415). B. Geyer hat die konservative Lesart Kochs «*ut, sicut non negatur ...*, sic negetur» (wenn auch mit Unterschlagung des Konjunktivs negetur) im Apparat seiner ersten kritischen Ausgabe von Eckharts Pariser Quaestioen verzeichnet: *Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses*, ed. B. GEYER, Bonnae 1931 (Florilegium Patristicum 25), 12. In der fünf Jahre später erschienenen Kohlhammer-Ausgabe der Quaestio erwähnt Geyer Kochs Lesart allerdings nicht mehr, obgleich er in seinem dortigen Vorwort die schwierige Textherstellung beklagt, insofern die Überlieferungslage gerade bei den Pariser Quaestioen «oft zu Konjekturen nötigt, die nur einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit haben können» (LW V 35).

⁴⁹ Dagegen MOJSISCH, Meister Eckhart (= Anm. 5), 39: Sein ist «als Benennung nur vorläufig, [...] da dann, wenn überhaupt in Gott etwas Sein genannt wird, das Erkennen Grund für dieses Sein ist, mag dieses Sein auch gegenüber dem Sein der Geschöpfe bereits als Reinheit des Seins bezeichnet werden.»

⁵⁰ Vgl. Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,5f.).

⁵¹ Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,7–9).

losen Intellektualität gleichzusetzen.⁵² Vielmehr werden hier, wie so oft bei Eckhart, unvermittelt Schriftstellen aufeinander bezogen und in einen Reflexionszusammenhang eingelassen, bei dem seinerseits die Bereiche der *divina*, *naturalia* und *moralia* unmittelbar ineinander überzugehen scheinen.

Und so liefert jene Insistenz auf den Wortlaut von Joh 1,1 Eckhart die Möglichkeit, den Bezug des Wortes auf den Intellekt hervorzuheben und hierbei sowohl den Seinsstatus des Wortes in diesem Bezug als auch den Seinsstatus einer solchen Bezüglichkeit selbst thematisch werden zu lassen:

«Quia dicitur Ioh: *in principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum*. Non autem dixit evangelista: *in principio erat ens et deus erat ens*. Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum. Item dicit salvator Ioh 14: *ego sum veritas*. Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem. Relatio autem totum suum esse habet ab anima et ut sic est praedicamentum reale, sicut quamvis tempus suum esse habet ab anima, nihilominus est species quantitatis realis praedicamenti.»⁵³

Wenn Eckhart hier das Sein des Wortes als ein Sein auf den Intellekt hinkennzeichnet (est ad), dann erreicht er damit eine Perspektivierung eben dieses Seins: In seinem Sein außerhalb des Intellekts stellt sich das Wort als ein gemischtes Sein (esse commixtum) dar. Gemischt ist dieses Sein eben aufgrund seiner Bezogenheit auf den Intellekt hin; das Wort *ist* nur Wort, indem es auf den Intellekt aus ist. Dieses gemischte Sein des Wortes geht diesem «dort» – d. h. im Intellekt – ab, und insofern kann das *Sein* des Wortes *im* Intellekt nicht als ein *Wort*-Sein verstanden werden: «*verbum est ibi [sc. in intellectu] dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum*.»⁵⁴

Angesichts dieser knappen Auskunft Eckharts über das «esse commixtum» des «*verbum*» ist es fraglich, ob das gemischte Sein des Wortes, wenn es sich denn aus «*Vernunft* oder *Sprechen*» auf der einen und aus «*Sein*» auf der anderen Seite zusammensetzt, in dieser Konstellation

⁵² Für eine solche Explikation von «*verbum*» als «*Graecus: logos, ratio*» siehe etwa nur: in Joh n. 4; n. 28; n. 31; n. 38; n. 51 (LW III 6; 22; 24; 32; 42); Serm. II,2 n. 12 (LW IV 13); Serm. VIII n. 89 (LW IV 85).

⁵³ Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,9–41,1). Bemerkenswert auch hier wiederum die für die Quaestio typische kontrastierende Engführung des «*deus erat verbum*» bzw. des «*non dixit evangelista: deus erat ens*» mit dem «*dicit salvator: ego sum [!] veritas.*»

⁵⁴ Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,9ff.).

überhaupt eine Seinslosigkeit des *göttlichen* Wortes erweisen soll.⁵⁵ Denn das göttliche Wort wird schwerlich auf den Intellekt aus sein können, da es stets schon – reiner – Intellekt ist.⁵⁶ Näherliegend ist also, daß Eckhart hier die traditionelle Auffassung von der doppelten Natur des gesprochenen Wortes im Blick hat: einerseits als sinnlich verlautbartes Zeichen, mit dem geistig Erfaßbares verbunden oder vermischt ist, und andererseits als innerlich gesprochenes Wort oder rein geistiges Konzept. In diese Stoßrichtung scheint auch die hier geltend gemachte Parallelstelle aus dem zweiten Genesiskommentar zu gehen⁵⁷: Sein und «*concipere*» als ein geistiges Sprechen treten gerade im kreatürlichen Bereich auseinander. Das gemischte Sein des verlautbarten Wortes, das unvermischt Sein des inneren, geistigen Wortes und ein extramentales Sein sind hier durchaus different. Bei einem «*domificator*» etwa bleibt das innere Wort bzw. das «*concipere*» eines Bauplanes *nur* geistig und *insofern* seinslos, als dieses innere Sprechen als solches nicht in der Lage ist, das geplante Haus hervorzubringen bzw. ins Sein zu setzen (*producere*); das Haus verdankt sein Sein ja nicht (ausschließlich) dem Konzept des Architekten. Für den göttlichen Logos gilt dagegen: «*dicere est facere, et ipsum facere, ipsum producere est dicere, non aliud.*»⁵⁸

Seinsmächtig ist der göttliche Logos also gerade deswegen, weil er nicht auf eine «*bloß*» geistige Dimension beschränkt ist. In unserer Quaestio verdeutlicht dies Eckhart am Beispiel des Feuers: «*Intelligimus enim, quod deus non posset facere, ut intelligens ignem non intelligendo eius calorem; deus tamen non posset facere quod esset ignis et quod non calefaceret.*»⁵⁹ Das menschliche Denken ist demnach dazu fähig, ein Feuer zu denken, ohne dabei dessen Heißsein zu denken (non intelligendo eius calorem). Eckhart geht es hier zweifellos um eine Seinslosigkeit des Intellekts, und zwar um eine Seinslosigkeit, angesichts der selbst Gott «nichts machen kann»: «*intelligimus quod deus non posset facere.*» Es fragt sich allerdings, was das für eine Art von Seinslosigkeit ist, die Gott versagt bleibt. Spricht hier Eckhart also von bestimmten *Gegenständen*,

⁵⁵ So MOJSISCH, Meister Eckhart (= Anm. 5), 31 mit Verweis auf in Gen. II n. 47 (LW I 515).

⁵⁶ Vgl. etwa in Ioh n. 38 (LW III 32,11f.): «*intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere.*»

⁵⁷ Siehe Anm. 55.

⁵⁸ In Gen. II n. 47 (LW I 514,8f.). «*Si quominus*», so Eckhart weiter, «*ex insufficiencia est agentis. Exemplum Avicennae est in domificatore, cuius dicere sive concipere practice domum non est producere domum ex imperfectione, qua partes domus et materia sunt extra artificem et habent esse ab alio.*»

⁵⁹ Qu. Par. I n. 7 (LW V 44,7ff.).

bei denen ein Widerspruch – ein Feuer ohne Hitze – sehr wohl denkbar ist, den real bestehen zu lassen jedoch nicht einmal Gott möglich ist? Jener Satz Eckharts hätte dann den Sinn: «intelligimus id quod deus non posset producere in esse.» Geht es also um die Denkbarkeit von *real* Unmöglichen und insofern um die Seinslosigkeit von Denkinhalten? In diesem Fall bliebe offen, ob (und wie) diese Konstellation eines zwar denkbaren, aber real unmöglichen Sachverhaltes auf Gottes Denken zu übertragen ist. Hieße das dann, daß auch Gott etwas real unmöglich ist, was ihm nicht *denkunmöglich* ist, daß also Gott denken kann, was sein tatsächliches Schöpfungsvermögen übersteigt und insofern seinslos bleibt?

Es sind aber nicht nur bestimmte Inhalte des menschlichen Denkens, die sich als bloß denkbare in Widerspruch sowohl zum Sein der Schöpfung als auch zum Schöpfungsvermögen Gottes setzen. Es ist vor allem der *Akt* des menschlichen Denkens selbst, der in einem bestimmten Widerspruch zu Gottes Denken steht: «intelligimus quod deus non posset facere.» Wir denken nämlich – was Gott eben nicht tun könnte – ein Feuer ohne Hitze nicht bloß in dem Sinne, daß wir beim gedachten Feuer von dessen Hitze abstrahieren, sie also geistig außer Acht lassen können⁶⁰, sondern auch und vor allem in dem Sinne, daß mit unserem Denken des Feuers nicht auch schon dessen reales Heißsein er-dacht ist. Genau diese Differenz zwischen bloß gedachtem Feuer und einem tatsächlichen Feuer, das heiß *ist*, kann es im göttlichen Denken selbst nicht geben: «deus tamen non posset facere quod esset ignis et quod non calefaceret.» Ein Sein des Feuers ohne eine Wärmeleistung (calefacere) zu schaffen ist Gott deshalb nicht möglich, weil es ihm unmöglich ist, ein hitzefreies Feuer bloß zu denken. Gott denkt vielmehr in einem intensiv-aktiven Sinne das Feuer *als* heißes: «dicere sive concipere quippiam est illud producere sive facere.»⁶¹

Eckhart scheint es hier also *nicht* um eine Gemeinsamkeit von menschlichem und göttlichem Denken zu gehen, insofern dieses die Tatsächlichkeit der Schöpfung hinter sich läßt – sei es nun als menschlicher Intellekt, in dem real Unmögliches als logisch Mögliches aufgehoben ist, sei es nun als göttliche *potentia absoluta*, deren «Denkraum» die tatsächliche Ordnung der Schöpfung übersteigt. Im Vordergrund steht hier vielmehr die menschliche wie göttliche Denkleistung in ihrem fundamental verschiedenen Verhältnis zum Sein. Und hierbei scheint Eckhart zwei Formen der Seinslosigkeit von Geistigem im Blick zu haben: zum einen

⁶⁰ In diesem Sinne übersetzt Geyer: «Jemand denkt das Feuer, ohne seine Wärme mitzudenken» (LW V 44).

⁶¹ In Gen II n. 47 (LW I 515,3f.).

die Seinslosigkeit von bloß Geistigem, insofern dieses aus dem Seienden genommen – dem Seienden enthoben und zugleich aus ihm entnommen – ist; und zum anderen eine Seinslosigkeit des göttlichen Intellekts, aus dem das Seiende entspringt. Dies zeigt deutlich der unmittelbare Kontext des eben besprochenen Satzes: Die Seinslosigkeit des menschlichen Intellekts (oder vielmehr seiner Erkenntnisbilder) ist hier ein – für den Denkprozeß notwendiger – Abfall (casus) vom Sein.⁶² Insofern sich nämlich menschliches Denken als Vorstellung (imaginatio) von Seiendem vollzieht, kann dieser Vorstellungsakt nicht in seinem Sein in den Blick kommen, da ein Vorstellungsbild (species) auf die vorgestellte Sache aus ist und sich als Vorstellungsbild in diesem «Aussein auf...» erschöpft: «si [species] haberet rationem entis, in quantum huiusmodi duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei cuius est species»⁶³.

Die Seinslosigkeit des göttlichen Denkens ist dagegen nicht dem Vorstellungscharakter eines Denkaktes geschuldet: «hic imaginatio deficit.»⁶⁴ «Hier», angesichts des göttlichen Denkens, «versagt» also nicht einfach nur «unsere Vorstellungskraft.»⁶⁵ Vielmehr lässt sich Gottes Denken nicht vorstellen als ein seinerseits vorstellendes und insofern seinsloses Denken. Anders gesagt: *Unsere* Vorstellung versagt hier nicht nur in dem allgemeinen Sinne, daß Gott sich überhaupt nicht vorstellen ließe. Sie versagt nach Eckhart hier, weil Gottes Denken sich nicht in Vorstellungsakten vollzieht und insofern die Seinslosigkeit des göttlichen Denkens nicht *darnach vorgestellt* werden kann. Eine Seinslosigkeit für den göttlichen Intellekt ergibt sich für Eckhart vielmehr daraus, daß das Sein von Gottes Denken abfällt: «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.»⁶⁶ Ein Sein *in* Gott (quidquid est in deo) und seinem Denken als der Ursache des Seins ist also von einer Seinslosigkeit geprägt, die Eckhart als ein «esse super ipsum esse» kennzeichnet. Dagegen gilt für die Seinslosigkeit des menschlichen Intellekts: «Cum igitur nostrum intelligere ab ente causetur, descendit ab ente [...].»⁶⁷

⁶² Qu. Par. I n. 8 (LW V 44,12): «scientia nostra cadit sub ente, a quo causatur.»

⁶³ Qu. Par. I n. 7 (LW V 44,4f.).

⁶⁴ Qu. Par. I n. 8 (LW V 44, 10).

⁶⁵ So heißt es bei GEYER: «Drittens unterstelle ich, daß hier unsere Vorstellungskraft versagt» (LW V 44). MOJSISCH (= Anm. 28), 193 übersetzt dagegen etwas unspezifischer und daher treffender: «Drittens ist es meine Auffassung, daß in diesem Punkt die Vorstellung versagt.»

⁶⁶ Qu. Par. I n. 8 (LW V 44,12ff.).

⁶⁷ Qu. Par. II n. 10 (LW V 54,3f.).

Daß also ein Sein *im* Intellekt *seinslos* ist, kennzeichnet sowohl den menschlichen als auch den göttlichen Intellekt; der jeweilige Bezug zum Sein, dem sich diese Seinslosigkeit verdankt, ist jedoch ein diametral anderer. Und so ist es gerade die Bestimmungslosigkeit des menschlichen Intellekts, die ihn über das Seiende erhebt und die ihn «quoddammodo omnia» sein läßt.⁶⁸ Zugleich aber bedarf der Intellekt des Seienden für seine imaginative Denktätigkeit, genauer: Er bedarf der Gerichtetheit (*esse ad*) des Seienden auf ihn. Daher ist die Seinslosigkeit des menschlichen Intellekts gerade der *Differenz* von Denken und Sein geschuldet. Das Verhältnis des menschlichen Intellekts zum Sein ist eines des Nachdenkens, nicht des Er-Denkens:

«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 [patet] quod nihil praeter ipsum [sc. deum] potest esse purum intelligere, sed habet aliquod esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura, tum quia intelligere est increabile, tum quia *prima rerum creatarum est esse*.»⁶⁹

Die Seinslosigkeit von Gottes reinem Denken – sein «intelligere praeter esse aliud simpliciter» – bleibt also gerade als eine seinsgründende *indifferent* gegenüber der Differenz von Sein und Denken: «in ipso solo [sc. in deo] esse est intelligere.»

Wäre demnach die Seinslosigkeit des – menschlichen *und* göttlichen – Denkens ausschließlich und unterschiedslos unter dem Aspekt zu betrachten, daß damit eine Differenz zum Sein benannt ist, dann spräche nichts dagegen, das Verhältnis von Denken und Sein auch in Gott selbst als ein Gefälle zu denken: sein Sein «sub ratione creabilis», sein Denken dagegen nicht.⁷⁰ So verstanden spräche Eckharts These: «ipsum intelligere est fundamentum ipsius esse» eindeutig davon, daß bei Gott «das Erkennen selbst die Grundlage *seines* Seins ist.»⁷¹ Liegt dagegen das Signum der Kreatürlichkeit in der Differenz von Denken und Sein – und es spricht einiges dafür, daß dies Eckharts Sicht in der Quaestio ist –, dann zeichnet die Seinslosigkeit des schaffend-unerschaffbaren Gottes gerade

⁶⁸ In Gen. I n. 15 (LW I 270,12f.). – Eckhart rekuriert mehrmals auf diesen Aristotelischen Satz (De anim. III,8; 431 b 21), z.B.: in Ioh n. 610 (LW III 532,11); in Sap. n. 186 (LW II 523,1).

⁶⁹ Sermo XXIX n. 301 (LW IV 268,3ff.).

⁷⁰ Vgl. die vorige Anm. sowie Qu. Par. I n. 4 (LW V 41,7ff.): «Esse ergo habet primo rationem creabilis [...]. Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis.» Siehe auch Qu. Par. I n. 10 (LW V 46, 2ff.).

⁷¹ So B. GEYERS Übersetzung von Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,7).

die Indifferenz von Denken und Sein aus: «Omne esse praeter intellectum, extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a deo, deus non est. In deo enim non est aliud.»⁷² Diese Indifferenz von Denken und Sein in Gott wird nun nicht dadurch entschärft, daß sie zwar nicht real, doch aber im Denken aufgehoben werden könnte: insofern Gott sein Sein als das andere seiner selbst denkerisch vergegenständlichen könnte. Wenn Gott in diesem Sinne sein Sein (erst) er-denken müßte, wäre er nicht (mehr) Gott. Wenn Gott aber sein Sein *nicht* denkt, so bedeutet das zwar, daß Gott sein Sein nicht er-denkt; zugleich kann dies aber nicht bedeuten, daß Gott sein Sein, oder zumindest einen Teil davon, überhaupt nicht denken würde (so daß es in Gott einen noch unaufgeklärten Rest gäbe). In Gott fallen demnach Sein und Denken nicht nur real, sondern auch begrifflich zusammen, da hier die Distinktion von «realiter» und «ratione» ihre Gültigkeit verliert. Es gibt hier also keine *Relationalität* von seinsfreiem Denken und gedachtem Sein. Ein «in principio erat ens» – ein Sein *im* Anfang als bloß gedachtes Sein, ein «esse aliud praeter intellectum» – ist auch und gerade in dieser Hinsicht für Eckhart ein Ding der Unmöglichkeit: «hic imaginatio deficit.»

Daß die Differenz von Sein und Denken das Signum der Kreatürlichkeit darstellt, zeigt sich auch daran, wie Eckhart in der Quaestio die Kategorie der Relation einführt: «Item dicit salvator Ioh 14: «ego sum veritas». Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem.»⁷³ Angesichts dieser Bezogenheit von «veritas» auf den «intellectus» betont Eckhart das geistige Sein der Relation: «Relatio autem totum suum esse habet ab anima», und fährt dann fort: «et ut sic [relatio] est praedicamentum reale»⁷⁴. Offensichtlich unterscheidet Eckhart hier, ebenso wie in seinem Exodus-Kommentar, zwischen der «praedicamentalis ratio ipsius relationis», dem kategorialen Charakter der Relation, und ihrem Sein, dem «ipsum esse relationis»⁷⁵. Nun ist das Sein der Relation

⁷² Sermo XXIX n. 304 (LW IV 270,6ff.).

⁷³ Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,11f.). – Zu den Interpretationsproblemen, die Eckharts Relationstheorie bietet, vgl. R. SCHÖNBERGER, Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik, Leiden (u.a.) 1994 [STGMA 43], 117–124 (mit weiteren Literaturhinweisen).

⁷⁴ Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,12f.).

⁷⁵ In Ex n. 64 (LW II 68,5ff.). – Der Kontext im Exodus-Kommentar (in Ex n. 62–72; LW II 66,15–75,15) scheint dem Problemhorizont unserer Quaestio genau zu entsprechen: Wenn man nämlich Gottes Substanz als Grundlage seines Seins und Wirkens annehme (quod deus est et operatur omnia sua substantia), die Substanz mithin zum «unicum praedicamentum» Gottes erklären würde, «tunc restat quaestio», so Eckhart weiter, «quomodo Augustinus, Boethius, sancti et doctores concorditer dicunt in

ein vollkommen geistiges und kann in dieser Perspektive als ein «minime ens»⁷⁶ gelten. Eben diesen minimalen Seinsgehalt weisen aber auch die anderen akzidentellen Kategorien auf.⁷⁷ Obgleich also die Relation in diesem minimalen Seinsgehalt den anderen Akzidentien gleichkommt, so ist doch für diesen Seinsgehalt ein jeweils anderer Umstand verantwortlich: Während sich das Sein der Akzidentien aufgrund ihrer Inhärenz dem Sein der Substanz verdankt – «ipsorum enim esse est inesse, subiecto scilicet»⁷⁸ –, lässt sich das Sein der Relation nicht auf ein «esse substantiae» reduzieren, im Gegenteil: «relatio totum [...] suum esse habet ab anima.» Angesichts dieses spezifischen, nicht aus dem substantiellen Sein ableitbaren Seinsgehaltes der Relation wird auch ihr kategorialer Charakter (*ratio praedicamentalis*) ein anderer. Und so gilt für Eckhart: «Relatio autem quamvis sit accidens, non tamen significat per modum accidentis, quia non <per> modum inhaerentis.»⁷⁹ Im kreatürlichen Bereich ist demnach das jeweils andere Nicht-Sein der Relation und der übrigen Akzidentien der Differenz von (substantiellem) Sein und Denken geschuldet: Erst dadurch, daß sie nicht «per modum inhaerentis» auf die Substanz aus ist, vermag sich einzig die Relation als gleichwertige Kategorie neben der Substanz zu behaupten. Denken zeigt sich für Eckhart somit als *wesentlich relational*. Man könnte hier durchaus von einer «Rehabilitierung der Relation» sprechen.⁸⁰

Angesichts dieser Konstellation scheint selbst bei Gott die «Identifizierungsleistung» seines reinen Seins vor der Relation Halt machen zu müssen, da sämtliche akzidentellen Prädikate in Gottes Substanz übergehen außer eben der Relation: «omne genus accidentis transit in substantiam in deo praeter relationem.»⁸¹ Treten also doch Gottes substantielles Sein und sein relationales Denken so auseinander, daß dieses die Grund-

divinis esse duo praedicamenta, substantiae scilicet et relationis» (in Ex n. 62; LW II 66,15ff.).

⁷⁶ In Ex n. 54 (LW II 59,12).

⁷⁷ Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,13 – 41,1): «sicut [...] tempus suum esse habet ab anima.»

⁷⁸ In Ex n. 65 (LW II 69,11). Siehe auch ebd. n. 54 (LW II 59,2ff.): «accidens inventit esse iam prius natura in subiecto et non dat esse, sed accipit esse per subiectum et in subiecto.»

⁷⁹ In Ex n. 63 (LW II 67,9ff.).

⁸⁰ Vgl. dafür K. FLASCH, Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Eriugena, Frankfurt a.M. 1971 (Philosophie als Beziehungswissenschaft. FS J. Schaa. Erster Beitrag, hg. v. W. F. NIEBEL und D. LEISEGANG), bes. 19f. mit kurzem Verweis auf Eckharts Quaestio. Siehe auch FLASCH, «Einleitung» zu: DIETRICH VON FREIBERG, Schriften zur Intellekttheorie, hrsg. von B. MOJSISCH, Hamburg 1977 (Opera omnia, Bd. 1), xxiif.

⁸¹ In Ex n. 64 (LW II 69,7f.). Siehe auch ebd. n. 65 (LW II 69,10ff.).

lage für jenes werden kann? – Aber auch wenn Denken für Eckhart wesentlich relational ist, so scheint diese Relationalität gleichwohl nicht abhebbar zu sein von einem statisch-substantiellen Sein Gottes, geschweige denn, daß sie dieses ersetzen könnte. Denn weder in ihrem Seinsgehalt geht die Relation über das reine Sein Gottes hinaus noch in ihrem kategorialen Charakter, gerade weil dieser ihr Charakter (*ratio praedicamentalis*) nicht den «modus accidentis sive inhaerentis» aufweist.⁸² Verdankt sich die Eigenständigkeit der Relation im kreatürlichen Bereich ganz ihrem «esse ab anima», so wird hier, angesichts von Gott, das «non per modum inhaerentis» zum Garanten dafür, daß eine – seinsmäßige *und* begriffliche – Differenz zum substantiellen Sein Gottes unmöglich wird.

Im kreatürlichen Bereich tritt demnach die Relation sowohl dem substantiellen Sein gegenüber (als Differenz von Substanz und Akzidens) wie auch dem analogischen Sein der Akzidentien (als Differenz von Sein und Denken, von «esse ab substantia» und «esse ab anima»). In Gott dagegen liegt weder eine Differenz von Substanz und Akzidens, und insofern stellt eine Relation – vor allem der göttlichen Personen zueinander – keine *seinsmäßige* Hinzufügung zum reinen Sein Gottes dar; noch herrscht in Gott eine Differenz von Sein und Denken, und insofern erbringt auch der *kategoriale* Charakter der Relation keine bloß begriffliche Differenzierung des Einen Seins in die Trinität: «ratio relationis [...], cum sit non esse, quia nec inesse, [...] non distinguit esse nec essentiam.»⁸³

IV.

Eine sprachlich angemessene Reaktion auf diesen Sachverhalt hat nun auch der bedingten Aussagekraft, welche hier relational einander ausschließende Negationen und Affirmationen haben, Rechnung zu tragen. Ein einsinniges Absprechen des Seins von Gott bleibt daher der realen und begrifflichen Indifferenz von Denken und Sein unangemessen. Und so muß gerade das, was von Gott *nicht* verneint werden muß, auch ver-

⁸² Vgl. auch: in Ex n. 64 (LW II 68,11): «ut sic nihil positive est [relatio] in subiecto et nomen relationis hoc solum et illo modo significat et ipsa sola relatio inter novem praedicamenta.» Die diesem Satz beigegebene Übersetzung der Kohlhammer-Ausgabe gibt insbesondere das «illo modo significat» stark verklusuliert wieder, insofern danach «das Wort *Beziehung* das Bezugensein und diesem entsprechend bezeichnet.» Der Sinn ist aber offensichtlich der, daß das Wort «Relation» kein «inesse» anzeigt, der *kategoriale* Charakter einer Relation mithin auch nicht als ein akzidenteller, d.h. auf das Sein der Substanz zurückführbarer gefaßt werden kann.

⁸³ In Ex n. 71 (LW II 73,15ff.).

neint werden. Wenn also Eckhart den ersten Teil seiner Quaestio beschließt mit: «et sic in deo ipsum esse est ipsum <intelligere>», dann gewichtet Eckhart dieses Identitätsverhältnis zunächst als Vorrang des Seins vor dem Denken: «ipso esse [deus] operatur et intelligit»⁸⁴. Dagegen macht ja nun Eckharts sich unmittelbar anschließende These vom Vorrang des Intellekts Front⁸⁵ – allerdings nicht gegen jene Gewichtung als solche, sondern gegen deren Einseitigkeit, so daß gegen das «ipso esse operatur et intelligit» nicht einfach die Umkehrung «ipso intelligere operatur et est» zu setzen ist.⁸⁶ In dieser Perspektive ist Eckharts «non ita mihi videtur modo» keine Gegenthese zur These «esse est deus», ebensowenig aber deren Überbietung oder Steigerung im Sinne einer bloß ergänzenden Präzisierung der Ausgangsthese (nach dem Typ: «Es gilt nicht nur a, sondern auch b»).⁸⁷

Die Stoßrichtung von Eckharts neuer These scheint vor allem dahin zu gehen, daß sie ihre zunächst apodiktische Behauptung vom Vorrang des Intellekts aufzuheben sucht, was ihr allerdings nicht aus ihr selbst heraus gelingt – Eckhart nimmt ja seine These nicht einfach zurück oder schränkt sie irgendwie wieder ein. Die Aufhebung der Apodiktizität erfolgt vielmehr durch die unmittelbare und unvermittelte Konfrontation mit der ersten These, was sich insbesondere auch an der merkwürdigen Tatsache zeigt, daß der Seinsbegriff angesichts der neuen These nicht degradiert oder eliminiert wird, sondern, scheinbar wie durch die Hintertüre, zu neuen Ehren gelangt: «Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse ergo formaliter non est in deo. Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.»⁸⁸ Eckhart konzediert hier durchaus, daß angesichts von Gott Sein mit Denken konvertibel ist. Fraglich an diesem Zugeständnis bleibt allerdings, ob es gleichsam gönnerhaft den traditionelleren Zeitgenossen noch den Gottesnamen «Sein» beläßt, da er angesichts von Eckharts neuer Theorie «Gott ist seinsloses Denken» auch sachlich vorläufig sein muß: «esse competit deo per intelligere.» Der gelungenen Ausgrenzung des Seinsbegriffes aus der innovativen Theorie

⁸⁴ Qu. Par. I n. 3 (LW V 40,3f.).

⁸⁵ Siehe Qu. Par. I n. 4 (LW V 40,4ff.).

⁸⁶ So bereits G. VON BREDOW, Platonismus im Mittelalter, Freiburg i.Br. 1972, 65: «Der Sinn der entgegengesetzten Thesen liegt gerade nicht in einer einfachen Negation, sondern in einem Höheren. Aber dafür wäre eine statische Feststellung, die das Ergebnis in einem Satz formuliert, ungeeignet.»

⁸⁷ So vor allem STURLESE, Meister Eckhart (= Anm. 12) und VON PERGER, «*Disputation*» (= Anm. 4).

⁸⁸ Qu. Par. I n. 8 (LW V 43,2–5).

entspräche dann die rhetorische Kalmierung in Richtung der Traditionalisten, für die – in sachlicher wie terminologischer Hinsicht – vorläufig noch gälte: «Wenn man doch noch vom Sein reden will, so soll's mir auch recht sein» (si velis vocare esse placet mihi).

Vielleicht aber gibt es neben diesem eher rhetorisch-taktischen Motiv für Eckharts *Wohlgefallen* am Gottesnamen «Sein» auch noch einen sachlichen Grund. Dann aber wäre fraglich, ob das «esse deo competit per intelligere» einen (etwas farblos formulierten) Begründungszusammenhang meint. Insofern nämlich ein Sein in Gott – oder besser: das, was mit «Sein in Gott» bezeichnet wird –, «dort» nichts anderes sein kann als Gott selbst, ist die Frage des Zukommens (competere per) keine Frage der sachlichen oder begrifflichen Priorität, sondern eher eine modale Frage: Sein *als* Intellekt (esse per intelligere). Anders gesagt: «Sein» kommt dem Namen und seiner Definition nach Gott insofern nicht zu, als ein Sein *in* Gott nicht nur real identisch ist mit Denken, sondern auch dem Namen und dem Begriff nach. «Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi.»⁸⁹ «Nicht zu sein außer *so wie* in der Ursache (sein)» bedeutet also ein *Sein* in der Ursache, das *kein* Sein ist – Sein und Nicht-Sein zugleich: eine Reinheit des Seins als die Reinheit *vom* Sein. Die «puritas essendi» meint somit nicht nur eine Befreiung Gottes vom kreatürlichen, kategorial faßbaren Sein, sondern zielt auch auf die Überwindung eines Seinsbegriffes, der sich distinkt gegen einen Begriff von Denken (ver)hält. Anders gesagt: Eckhart geht es nicht darum, das Sein Gottes aufzulösen in ein Beziehungsgeflecht – und also nicht um die Entsubstantialisierung eines Gottesbegriffes, der hinter Beziüglichkeiten verschwindet –, sondern umgekehrt um die Auflösung eines einsinnigen Seinsbegriffes, insofern er die Gefahr der Vergegenständlichung in sich birgt.

Der neuplatonisch-dionysische Begriff des «Über-Seins» trifft nun sicherlich der Sache nach das, was Eckhart in der Quaestio als «puritas essendi» bezeichnet: Reinheit des Seins als Reinheit vom Sein heißt nicht, «daß Gott nicht sei, sondern daß er anders ist als Seiendes»⁹⁰. Das Problem ist nur: Eckhart nimmt diesen von ihm auch anderwärts verwendeten Terminus in der Quaestio *nicht* in der Form in Anspruch, wie er dies im Opus tripartitum tut. Wie Eckhart dort das Übersein eher als ein seinsfreies Denken akzentuiert⁹¹, so hier vorwiegend in seiner abso-

⁸⁹ Qu. Par. I n. 9 (LW V 43,9ff.).

⁹⁰ BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus (= Anm. 4), 42 ¹⁷².

⁹¹ Vgl. Anm. 66.

luten Ununterschiedenheit.⁹² Dieser Umstand erfordert umso mehr eine Erklärung, wenn er sich nicht dem bloßen Zufall verdanken soll.

Verantwortlich für diesen Umstand scheint der negative Akzent, dessen sich der Seinsbegriff in der Quaestio nicht vollständig zu entledigen vermag. Ersichtlich wird dies vor allem an der Deutung von Ex 3,14, wie sie die erste Pariser Quaestio vorlegt. Hier vermag es Eckhart nicht, dem «Ego sum qui sum» sozusagen aus sich selbst heraus zur reinen Selbstbejahung (puritas affirmationis) des Seins selbst zu verhelfen. Zwar affirmsiert «Ego sum qui sum» auch hier ein reines Sein von Gott. Es ist allerdings die *Hinzufügung* (additio) – «non dixit simpliciter «ego sum», sed addidit: «qui sum» –, die dafür verantwortlich zu sein scheint, daß Eckhart «Ego sum qui sum» als die ausweichende Antwort desjenigen faßt, «qui vult latere et non nominare se»⁹³. Und so gibt «Ego sum qui sum» für den Eckhart der Quaestio zwar die «puritas essendi» zu verstehen, die ein Sein in Gott zunächst und zuerst als eine Reinheit vom Sein faßt.⁹⁴ Eckharts Schlußfolgerung «Deus non competit esse» ist also nur deshalb als affirmativer Überreichtum (superabundantia affirmationis) zu verstehen, weil sie negiert, was in der Quaestio gleichzeitig affirmsiert wird und auch affirmsiert bleibt: Das «ego sum» negiert Eckhart nicht einfach mit einem «ego cogito.» Im Exodus-Kommentar dagegen wird die identische *Wiederholung* (repetitio) des ersten «ego sum» im zweiten zum Indikator einer «puritas affirmationis excluso omni negativo», von Gottes absoluter Selbstreflexion und Selbstdurchlichtung.⁹⁵ «Ego sum qui sum» verneint in dieser Perspektive, d. h. als negatio negationis, nicht nur alle akzidentelle Bestimmtheit von Gott und jede Andersheit in Gott (purum esse), sondern es meint zugleich den Ausschluß jeglichen verneinenden Charakters: reine Affirmation, die ununterschieden keine Bestimmtheit von Gott ausschließt (plenitudo esse).

⁹² Eckharts Durchführung und Variation seines komplexen Grundgedankens, daß Gott «sic est totus in rebus singulis, quod totus est extra» (in Gen. I n. 166; LW I 312,11), sind Legion. Beispielshalber seien hier nur erwähnt: in Gen. I n. 61 (LW I 228,5f.); in Ex n. 38 (LW II 64,10ff.); in Eccl. n. 54 (LW II 283,1ff.). Dazu auch W. BEIERWALTES, Identität und Differenz, Frankfurt a.M. 1980 (PhA 49), bes. 97ff.

⁹³ Qu. Par. I n. 9 (LW V 43, 11–14).

⁹⁴ Qu. Par. I n. 9 (LW V 45, 12f.): «dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se [...] dixit: «ego sum qui sum». [...] Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse.»

⁹⁵ Vgl. in Ex n. 16 (LW II 21,7ff.): «repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem et parturitionem sui – [...] lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans.»

Der Sache nach behauptet auch die Schlußbemerkung der Quaestio nichts anderes: «Nihil igitur nego deo, ut [!] sibi natum est convenire. Dico enim quod deus omnia prae habet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: «ego sum qui sum»»⁹⁶ Was jedoch in der Quaestio zu fehlen scheint, ist eben jener völlige Ausschluß eines verneinenden Charakters, den das «vult latere et non nominare se» indiziert. Wenn es Eckhart in der Quaestio nicht um den einfachen Ausschluß eines bestimmten sachhaltigen «Was» von Gott geht, sondern vornehmlich darum, wie bzw. in welcher Form eine solche Verneinung Gott überhaupt angemessen sein kann, so ist damit nicht jeglicher negativer Charakter beseitigt, sondern nur eine Verneinung, wie sie Gott nicht zukommen kann: als einfache Verneinung. Insofern verneinen hier Eckharts Verneinungen nichts, *wie* Gott etwas wesenhaft zukommen muß – in Reinheit und Fülle: «Nihil igitur nego deo ut sibi natum est convenire»⁹⁷.

Auch wenn es also keine Differenz in der Lehrmeinung ist, die die erste Pariser Quaestio von der Generalthese des Opus tripartitum trennt – für eine solche Differenz müßten erst einmal Gründe namhaft und einsichtig gemacht sein⁹⁸ –, so scheint eine Differenz darin zu liegen, daß Eckhart dem Schriftwort im Exodus-Kommentar mehr zumutet, und dies in einem zweifachen Sinn: einerseits mehr in es hineinlegt, es also interpretatorisch strapaziert, und andererseits seinem modus dicendi – es ist ja Gott, der spricht – noch größeres Gewicht einräumt. «Ego sum» ist dort keine Antwort mehr, die nicht direkt übernommen werden kann in endliches Denken und Sprechen. «Ego sum» zeigt vielmehr ein – auch gegenüber dem biblischen Kontext – absolutes Sprechen Gottes an: Was so in der Quaestio nomenkatorisch und sachlich als «intelligere» und «esse» auseinanderzutreten und auch sprachlich nur schwer in eins ge-

⁹⁶ Qu. Par. I n. 12 (LW V 48,5ff.).

⁹⁷ Geyers Übersetzung «Nichts also streite ich Gott ab, *was* ihm von Natur zu kommt» verfehlt also die Pointe der gesamten Schlußpassage geradezu.

⁹⁸ Vgl. R. SCHÖNBERGER, «Meister Eckhart. Denken und Innewerden des Einen», in: TH. KOBUSCH (Hg.), Philosophen des Mittelalters, Darmstadt 2000, 202–218; hier 210: «Die Identifikation des Seins mit Gott scheint zudem in einem seltsamen Gegensatz zu dem zu stehen, was er in der berühmten Quaestio behauptet hatte: Gott ist nicht im aristotelischen Sinne als seiend, sondern als reines Denken zu bezeichnen. Aber selbst wenn man sich kontradiktorisch zueinander verhaltende Lehrmeinungen mithilfe von Entwicklungshypothesen glaubt entschärfen zu können, so wäre dies nicht mehr als eine Ad-hoc-Hypothese, wenn man nicht zugleich die Gründe dafür anzugeben vermöchte, die eine solche Lehrentwicklung in Gang gebracht haben. Für eine solche würde es, falls Sturleses Neudatierung des «Opus tripartitum» zutrifft, ohnehin zu eng.»

bracht zu werden scheint, ist im Exodus-Kommentar nonverbal – bereits über die rein formale Satzstruktur von «ego sum qui sum» – als *repetitio* aufgefangen, die eine reflexive «conversio in se ipsum» des Seins selbst meint.⁹⁹

⁹⁹ Siehe Anm. 95.