

STEPHAN GROTZ

Negationen des Absoluten

Meister Eckhart · Cusanus · Hegel

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1894-0

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2009. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Satzpunkt Ursula Ewert GmbH, Bayreuth. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorbemerkung	7
Einleitung	11

I. MEISTER ECKHART

1. Der Negationscharakter der Ununterschiedenheit	18
1.1 Ununterschiedenheit und Negatio negationis	20
1.2 Selbstunterscheidung oder Ununterscheidbarkeit?	25
1.3 Resümee	32
2. Affirmative Gleich-Gültigkeit	39
2.1 Unmittelbarkeit und Negation der Mittel	40
2.2 Gleichheit ›mit‹ Gott	46
2.3 Das notwendige Eine	53
2.4 Vita activa oder contemplativa?	68
3. Absolutes Sein und Relation	78
3.1 Relation als Akzidens?	79
3.2 Intellekt und Negation	96
3.3 Einheit und Relation	105
Überleitung	115

II. NICOLAUS CUSANUS

1. Koinzidenz als Problem	122
1.1 Koinzidenz und negative Theologie	123
1.2 Koinzidenz und Kosmologie	128
1.3 Resümee	134
2. Negation und Ineinsfall der Gegensätze	138
2.1 Koinzidenz und Proportion	140
2.2 Absolute und kopulative Koinzidenz	155
2.3 Koinzidenz und Kreisquadratur	165

3. Endlichkeit und Negation der Koinzidenz	174
3.1 Koinzidenz als Gassenhauer?	176
3.2 Koinzidenz und Kontraktion	182
3.3 Das Nichtandere und das Andere	204
Überleitung	225

III. HEGEL

1. Das Problem des Anfangs	231
1.1 Diskrepanz von Anfang an: ›Sein‹ als ›Nichts‹	231
1.2 Die anfängliche Andersheit: ›Sein‹ und ›Nichtsein‹	242
1.3 Der Anfang und die autonome Negation	258
1.4 Resümee	273
2. Der absolute Anfang und seine Negationen	282
2.1 Der Anfang und die Negation der Reflexion	282
2.2 ›Sein‹ als Gleichheit ohne Gleiches	294
2.3 Verschwinden und Werden	303
2.4 Verschwinden des Verschwindens	315
Schlußbemerkung	327
Literaturverzeichnis	331
Personenregister	351

VORBEMERKUNG

Die vorliegende Arbeit entspricht im wesentlichen meiner Habilitationsschrift, die im Wintersemester 2006/07 von der Philosophischen Fakultät I der Universität Regensburg angenommen worden ist.

Für zahlreiche Anregungen und hilfreiche Gespräche danke ich meinen Regensburger Kollegen und Freunden, allen voran Stefan Schick, M. A. Herrn Professor Dr. Dr. h. c. Werner Beierwaltes sowie Herrn Professor Dr. Theo Kobusch sei ganz herzlich für die freundliche Übernahme von Gutachten gedankt.

Dank auch dem Verlag Felix Meiner, und hier insbesondere Herrn Marcel Simon-Gadhof, für die bewährte unkomplizierte Betreuung dieser Arbeit. Besonders bedankt sei auch Herr Professor Dr. Menso Folkerts für die freundliche Erlaubnis, aus seiner im Erscheinen befindlichen kritischen Edition der »Scripta mathematica« des Cusanus zitieren zu dürfen.

Der Generosität der Meister-Eckhart-Stiftung und ihres Vorsitzenden, Herrn Professor Dr. Georg Steer, verdanke ich eine große finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung dieses Buches.

Die wichtigste Dankesschuld aber möchte ich in einer Form abgelden, die freilich nur ein dürres äußeres Zeichen für innere Verbundenheit ist: Herrn Professor Dr. Rolf Schönberger, meinem verehrten Lehrer und Mentor, sei dieses Buch gewidmet.

Regensburg, im November 2008

Stephan Grotz

Viele Dinge sind in einem Ding.
(B. Brecht, Die Horatier und die Kuriatier)

And in this change is my invention spent –
Three themes in one ...
(W. Shakespeare, Sonnet CV)

EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit drei Denkern auseinander: Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus und Hegel. Originalität kann sie dabei in einem mehrfachen Sinn nicht für sich beanspruchen. Weder harrten diese drei Autoren bislang ihrer Entdeckung durch die zünftige Forschung, noch gehört ihr gegenseitiges Verhältnis zum unbetretenen Terrain der Philosophiegeschichtsschreibung. Insbesondere die intensive Beschäftigung des Cusanus mit Eckhart ist reich belegt und längst schon dokumentiert. Vor allem aber ist bereits des öfteren eindringlich demonstriert worden, daß jene drei Autoren weitaus mehr miteinander verbindet als solch faktisch belegbare Berührungspunkte.

Der Impuls zu diesem eher systematisch angelegten Brückenschlag verdankte sich dabei hauptsächlich einem Interesse an Eckhart und Cusanus. Für die einschlägige Hegel-Forschung hingegen spielt der ›Blick zurück‹ auf Cusanus und Eckhart in der Regel kaum eine nennenswerte Rolle.¹ Auch wenn daher eine Perspektive, die eine Linie von Eckhart über Cusanus hin zu Hegel zieht, durchaus befruchtende Sichtweisen für die Hegel-Interpretation zu bieten hat, so wird sie doch überwiegend als eine rein mediävistische Angelegenheit wahrgenommen und von der Hegel-Forschung tendenziell marginalisiert. Dies liegt aber wohl nicht allein an der schlichten Tatsache, daß ein Vergleich von Eckhart, Cusanus und Hegel eben auch mediävistische Kenntnisse und Interessen voraussetzt, die in der Hegel-Forschung nicht gerade weit verbreitet sind. Zur Marginalisierung dieser Vergleichsperspektive trägt nicht minder bei, daß oftmals die antizipatorische Kraft der beiden mittelalterlichen Denker für die Hegelsche Philosophie zu hoch eingeschätzt wird und dadurch die Gefahr einer Vereinnahmung Hegels für das vorschnelle und nivellierende Konstrukt einer *philosophia perennis* droht. Stimmen, die vor dieser Gefahr warnen, wurden und werden denn auch immer wieder laut.²

¹ Diese ›Vernachlässigung‹ von Eckhart und Cusanus in der Hegel-Forschung liegt sicherlich zu einem guten Teil darin begründet, daß Hegel nie mehr als eine sporadische Kenntnis von Eckhart und Cusanus gewann. Darüber kann auch nicht die Tatsache hinwegtäuschen, daß Hegel (dank Hamanns Vermittlung) der Terminus »coincidentia oppositorum« geläufig war. Eine geringe Aussagekraft hat zudem das in der Eckhart-Literatur gerne zitierte Diktum »Da haben wir es ja, was wir wollen«, das Hegel gegenüber Franz v. Baader geäußert hat, nachdem dieser ihm aus Eckhart vorgelesen hatte. Denn v. Baader schweigt sich darüber aus, was genau Hegel an Eckhart zu haben glaubte.

² Um hier nur zwei Beispiele zu nennen: Wohl nicht ohne Anlaß schrieb etwa H.-G. Gadamer anläßlich einer Cusanus-Tagung den dort versammelten Forschern ins Stammbuch: »Es ist wie eine unausrottbare Voreingenommenheit, daß uns das Cusanische Denken hegelisch wiedertönt« (Gadamer, »Epilog«, in: MFCG 11 [1975], 276). Auf derselben Tagung bemerkte K. Meinhardt in der Dis-

Doch welche Interpretationsmaxime läßt sich aus solchen Warnungen ableiten? Sollte man Eckhart und Cusanus am besten nicht mit Hegel vergleichen, wenn man ihnen gerecht werden will? Darf man sie allenfalls dann miteinander vergleichen, wenn auch ihre Unterschiede gebührend zum Ausdruck kommen? Aber wo genau liegen diese Unterschiede und welches Gewicht gebührt ihnen? Es gibt also Anlaß genug zu der Nachfrage, wie es denn mit etwaigen Unterschieden zwischen diesen drei Autoren bestellt ist.

Ein Vergleich jedoch, der sich die Herausarbeitung von Unterschieden zum hauptsächlichsten Ziel setzt, nimmt sich geradezu Selbstverständliches vor, wenn er damit nicht gar seinen eigenen Sinn und Zweck verfehlt. Denn offenbar dient ein Vergleich vornehmlich dazu, im Ungleichen eine Gemeinsamkeit zu entdecken und so das auf den ersten Blick irreduzible Ungleiche als gleich zu erweisen. Von daher darf ein Vergleich um so mehr Originalität und »Witz« für sich beanspruchen, je mehr er »das Verhältnis der Ähnlichkeit, d.h. teilweise Gleichheit, unter größere Ungleichheit versteckt« findet.³ Einem solchen gewitzten Vergleich gegenüber scheint nichts selbstverständlicher und uninteressanter zu sein, als daß man auf der ›Gegebenheit‹ bestimmter Gedanken beharrt, die für einen – noch dazu einen sogenannten großen – Denker typisch sind und mit dessen Eigennamen verbunden werden.

Aber was genau an diesen Gedanken kann als einschlägig für Eckhart, Cusanus oder Hegel gelten? Handelt es sich bei solch typischen Gedanken in Wirklichkeit nicht eher doch um Nuancen innerhalb weit verzweigter Kontexte, in denen diese Denker verortet werden können: innerhalb der deutschen Dominikanerschule, des Deutschen Idealismus oder eines Denken des Einen? Bei dieser Frage hilft wohl kaum ein antipathischer Reflex weiter, der diese drei Autoren isoliert und nun zu eigenständigen Kraftgenies des Denkens stilisiert, an denen die Fortschritte in der Philosophie ablesbar werden. Daß denkerische Originalität kaum eine Frage der *splendid isolation* ist, wird wohl keinen Leser von Eckhart, Cusanus oder Hegel überraschen.

Ansichts dieses irritierenden Wechselspiels zwischen Kontextgebundenheit und Selbständigkeit eines Denkens bietet es sich an, die systematischen Unterschiede an einem Gedanken festzumachen, an dem sich die systematische Verwandtschaft dieser drei Denker mit am deutlichsten gezeigt hat und der gleichwohl als typisch für einen jeden von ihnen gelten kann: am Gedanken der Negation des Absoluten. Alle drei verbindet eine Fragestellung, die sie mit aller Intensität entfalten: Welche Negationen sind dem Absoluten überhaupt zu eigen und angemessen? Diese Frage hat

kussion von J. Stallmachs Vortrag »Geist als Einheit und Andersheit«, es sei »jetzt eigentlich einmal ein Buch fällig über den *Unterschied* zwischen Cusanus und Hegel« (MFCG 11 [1975], 120).

³ Jean Paul, Vorschule der Ästhetik §43, in: ders., Sämtliche Werke I/5, hg. von N. Miller, München ⁵1987, 171/32–34.

durchaus ihre Berechtigung, insofern diejenigen Negationen, die das Absolute selbst kennzeichnen sollen, nicht von derselben Art sein können, wie sie für das aus ihm Gewordene kennzeichnend ist. Denn sonst wäre etwa das Verhältnis zwischen dem Absoluten und dem Endlichen durch dieselbe Art von Gegensätzlichkeit zu bestimmen, wie sie für den Bereich des Endlichen bestimmend ist. Das Absolute würde sich vom Endlichen auf genau dieselbe Weise unterscheiden, wie sich dieses Endliche untereinander unterscheidet. Eine Beantwortung der Frage, welche Negationen das Absolute kennzeichnen, hängt demnach entschieden davon ab, daß die Zuschreibung von Negationen an das Absolute nicht zur Negation des Absoluten, zur Verkenntung seiner Natur und seines Bezuges auf das aus ihm Gewordene, führt. Für die Frage, welchen Negationscharakter Negationen ›im‹ Absoluten haben, liegt daher wohl als erste Antwort nahe, daß diese Negationen des Absoluten selbst absolut sein müssen. Was aber heißt dies? Worin besteht genau der absolut negative Charakter dieser Negationen?

Der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist diese einheitliche Frage nach den Negationen des Absoluten. Gezeigt werden soll, was diese drei Denker jeweils aus dieser Fragestellung machen: Sie gewinnen dieser einheitlichen Fragestellung ganz eigentümliche Facetten ab. Hierzu setzt jedes der folgenden Kapitel mit einem spezifischen Problem ein, in dem jene Fragestellung jeweils unverkennbar präsent ist. In Eckharts Fall ist dies das von ihm intensiv durchdachte Problem der Ununterschiedenheit, durch die sich Gott von allem Endlichen, Distinkten unterscheidet. Das Cusanus-Kapitel rückt den Gedanken der Koinzidenz in den Mittelpunkt, die als der Ineinsfall von Gegensätzen eben diese Gegensätze negiert. Der Abschnitt zu Hegel konzentriert sich auf das Problem des absoluten Anfangs der Wissenschaft, der jeder Bestimmung und Vermittlung durch das ihm Folgende enthoben ist. Für diese drei spezifischen Problemlagen (Ununterschiedenheit – Koinzidenz – Anfang) wird die Frage nach dem hier obwaltenden Negationscharakter insofern maßgebend, als diese Probleme nicht ohne die Bewußthaltung jener Frage angemessen bewältigt werden können. Ununterschiedenheit, Koinzidenz und logischer Anfang sind nicht verstehbar ohne die Beantwortung der Frage, welche Art von Negation die Ununterschiedenheit Gottes, den absoluten Ineinsfall von Gegensätzen und den absoluten Anfang auszeichnet. Mit der Beantwortung dieser Frage beschreiten diese drei Denker aber durchaus verschiedene und weitreichende Wege innerhalb eines einheitlichen Fragehorizontes: Eckhart führt dies zum Konzept einer (insbesondere auch ›lebensmeisterlich‹ oder ethisch relevanten) affirmativen Gleich-Gültigkeit, Cusanus zur Begründung der Andersheit und Gegensätzlichkeit des Endlichen in der absoluten Koinzidenz Gottes, Hegel zur immanenten Bewegung der Begriffe im logischen Anfang.

Eckhart, Cusanus und Hegel kommen somit in der Frage nach den Negationen des Absoluten nicht zu demselben Ergebnis, sondern bewegen sich innerhalb desselben Fragehorizontes auseinander. Die Fragestellung wird, so ließe sich sagen, im

Verlauf ihres philosophiegeschichtlichen Ganges in sich differenziert – und d.h.: aspektreicher unter Hintansetzung bereits gewonnener Aspekte. Daher geht es im folgenden auch um keine Erfolgs- oder Verfallsgeschichte im Umgang mit dem Gedanken der Negation ›im‹ Absoluten. Beide Male wäre dies eine Entwicklung, die – wenn auch unter jeweils gegensätzlichen Vorzeichen – ›von Eckhart zu Hegel‹ führen würde und bei der Cusanus als »Pfortner der Neuzeit« die goldene Mitte hielte. Zugespitzt gesagt: Es geht nicht um die Verleihung des ersten Preises an denjenigen Denker, der die »Wacht am Nein« (O. Marquard) des Absoluten denkerisch am besten bewältigt hat.

Die denkerische Bewältigung eines Problems ist, fast überflüssig zu sagen, stets mit einem bestimmten Zugriff auf dieses Problem verbunden. Je entschiedener oder markanter dieser Zugriff erfolgt, desto mehr besteht die Chance, daß jenem Problem wirklich neue Facetten abgewonnen werden können. Neues entsteht dort, wo ein alter Gedanke gleichsam in den Sog eines intensiven Denkens gerät und damit produktiv anverwandelt, also eben auch umgestaltet wird. Daher bieten auch alte Gedanken immer wieder Neues: Sie sind erneuerbar – und erschöpfen sich nicht in der Alternative, daß eine bestimmte Gegenwart sie in ihrer vergangenen Form restauriert oder nur mehr als historische zur Kenntnis nimmt. Gerade die lange Geschichte von Erneuerungen, die ein philosophischer Gedanke hinter sich hat, zeigt, wie wenig er ein Instrument ist, auf dem sich, je nach Standpunkt, die ewig alten oder gar keine Weisen mehr spielen lassen.

Nichts scheint daher vorschneller zu sein als das geläufige (und beinahe einem Denkverbot gleichkommende) Verdikt, daß ›man heutzutage nicht mehr so denken könne wie einst‹. Diesem Verdikt liegt zumeist eine simplifizierende Vorstellung über dieses ›Einst‹ zugrunde. Natürlich wird heute niemand mehr so denken wie einst. Aber das liegt nicht daran, daß ein Gedanke von einst ›einfach so‹ vergangen ist und als Denkinstrument nicht mehr taugt. Das ›Einst‹ dieses Gedankens ist viel zu facettenreich, als daß eine bestimmte Gegenwart über seine Vergangenheit endgültig entscheiden könnte. Auch die Renaissance eines philosophischen Gedankens verdankt sich daher kaum seiner immergleichen Wiederholung – mit der er sich dann irgendwann überlebt hat –, sondern seiner produktiven Wiederbelebung. In dieser Wiederbelebung hat er sein Nachleben, das allein sein Überleben sichert.

Die eben skizzierte Problemstellung erschwert denn auch deren eindeutige Bestimmung als historisch oder als systematisch. Wenn diese Arbeit verschiedenen, historisch wirklich gewordenen Möglichkeiten nachgeht, wie ein spekulativer Gedanke in Anspruch genommen werden kann, so ist sie nicht an philosophiehistorischen Filiationen einer bestimmten Gedankenfigur interessiert. Gleichwohl bieten die nachfolgenden Untersuchungen keine systematisch erschöpfende Analyse des Problems ›der‹ absoluten Negation. Hierfür müßte erst einmal nachgewiesen sein, daß die drei hier behandelten Denker den Raum, in dem dieses Problem verhandelt wer-

den kann, auch vollständig ausfüllen. Ein Surrogat für solch eine systematische Vollständigkeit könnte also doch die ständige Berufung auf historische Quellen sein, aus denen ein philosophischer Gedanke schöpft. Allerdings ist dieser Gedanke auch dann nicht hinreichend durchdacht, wenn alle oder nahezu alle seine Quellen namhaft gemacht sind. So läßt sich denn auch kein philosophischer Gedanke vollkommen in Historie auflösen. Er wäre sonst nichts weiter als ein faktisches Vorkommnis und damit von vornherein künftiger Schnee von gestern. Es ist ein historistischer Fehlschluß, von einem Gedanken, der Geschichte hat, darauf zu schließen, er sei damit zwangsläufig Geschichte.

Dagegen ist, wie bereits angedeutet, die Konzentration dieser Arbeit auf das Nachleben eines Gedankens von der Überzeugung getragen, daß dieser Gedanke von neuerlichen Inanspruchnahmen lebt und nur durch diese überlebt. Die Arbeit versucht daher, jeder dieser Inanspruchnahmen ihr Eigenrecht zu belassen, ohne einen Bauchladen voller unverbindlicher Theorieangebote zu offerieren. Sie hätte ihr Ziel erreicht, wenn es ihr gelänge, drei in der Philosophiegeschichte angestellte Überlegungen zum Problem der absoluten Negation so zu Darstellung zu bringen, daß sie zur systematischen Klärung dieses Problems beitragen. Systematik ohne Historie ist blind, wenn sie meint, von den in der Denkgeschichte aufbewahrten Möglichkeiten absehen zu müssen, um einen konsistenten Gedanken entwickeln zu können. Historie ohne Systematik ist leer, wenn sie meint, einen Gedanken geschichtlich nur herleiten zu müssen, um dessen ›Bedeutsamkeit‹ konservieren zu können. Weder die eine noch die andere Herangehensweise macht einen philosophischen Gedanken im doppelten Sinn haltbarer.

I. MEISTER ECKHART

Meister Eckharts Werk war wiederholt Gegenstand interpretatorischer Vereinnahmungen und Fehden. Man kann und mag dies beklagen.¹ Allerdings immunisiert eine solche Klage nicht schon gegen die Gefahr, daß nun auch die eigene Interpretation ein weiteres Beispiel der Vereinnahmung (für wen auch immer) abgibt oder daß sie Eckharts Werk als Zankapfel (wofür auch immer) instrumentalisiert. Die Intention der folgenden Bemerkungen ist es deshalb nicht, Meister Eckhart wieder einmal aus irgendwelchen interpretatorischen Verkrustungen und Überspinnungen zu befreien; vielmehr möchten sie ohne »Schaum vor dem Mund oder Tränen in den Augen«² an bisher Geleistetes anknüpfen. Ob daher dieses Eckhart-Kapitel allein dadurch, daß es »sich eben nur in die Kette der Deutungsversuche« einreihen möchte, auch schon seine »Relativität« eingestehen und als »gescheitert« gelten muß,³ ist eine Frage, die getrost beiseite gesetzt werden kann: Selbst ein kritischer Bezug auf bisherige Forschungen relativiert diese durchaus nicht, da sie noch als »Absetzungspunkte« essentiell für die Gewinnung und Konturierung des eigenen Standpunktes sind. Insofern pocht die vorliegende Eckhart-Deutung auch nicht auf eine selbstgenügsame und bezugslose Ursprünglichkeit ihrer Sicht als dem vermeintlichen Antidot gegen eine ihr drohende Relativität.⁴

Die Leitfrage für das Folgende wird sein, welcher Stellenwert dem Begriff der Negation – und zwar nicht nur im Sinne eines sprachlichen Operators, sondern auch

¹ Als eines der prominentesten Beispiele hierfür kann das bekannte Buch von Kurt Ruh gelten, das in seinem Vorwort Klage führt über »so verschiedene unvereinbare Eckhart-Bilder«, zumal sich in Eckharts Werk »für alles Belege finden« ließen (K. Ruh, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München 1989, 9).

² So charakterisiert der Kunsthistoriker Erwin Panofsky in einer brieflichen Äußerung den Interpretationsduktus eines Kollegen: »he writes either with foam on his mouth, or with tears in his eyes«. (Brief vom 29.05.1937 an A. H. Barr, in: E. Panofsky, Korrespondenz, Bd. II: 1937 bis 1949, hg. von D. Wuttke, Wiesbaden 2003, 39.)

³ B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 4.

⁴ Fraglich ist zudem, ob sprachlich und vor allem sachlich viel gewonnen ist, wenn die »Adäquatheit des Zugangs« zu Eckhart darin bestehen soll, »die Rücksichten aufzudecken, denen ein Denken explizit oder unausgesprochen verpflichtet ist, wobei noch gewußt wird, daß das Nachdenken der Rücksichten selbst wieder eine Rücksicht darstellt, sich jetzt aber nicht wieder als Gegenüber der aufzudeckenden Rücksichten im Sinne einer relevanteren Rücksicht etabliert, sondern allein darin sein Recht beansprucht, Entdecken der Rücksichten zu sein, und zwar unter der Rücksicht, sich selbst so zu berücksichtigen, daß im Aufdecken von Rücksichten die eigenen Rücksichten auch erst gewonnen werden.« (Mojsisch, Meister Eckhart [wie Anm. 3], 4.) Angesichts solcher äußerst rücksichtsvollen Maßnahmen erscheint selbst der – nicht gerade unter Positivismusverdacht stehende – Ruf »Zu den Sachen selbst!« als wohltuend naiv.

und vor allem in metaphysischer Hinsicht als Andersheit oder Unterschiedenheit – in Eckharts Einheitsdenken zukommt. Nun ist Eckhart innerhalb der mittelalterlichen oder gar europäischen Denkgeschichte gewiß nicht der erste, der es über dem Denken des Einen mit dem Problem der Negation zu tun bekommt. Für eine Hinsicht auf den Stellenwert der Negation innerhalb von Eckharts Werk ist aber zunächst nicht das ›Woher‹ und ›Wohin‹ dieses Problems lohnend,⁵ sondern erst einmal ein Blick in Eckharts Werk; zumal es so scheint, als habe »Eckhart den Begriff des Nichts bewußt gebraucht, ohne ihn freilich zu thematisieren«.⁶

Der erste Abschnitt widmet sich der radikalsten Differenz, die sich nach Eckhart denken läßt – derjenigen zwischen Gott und seiner Schöpfung. Insofern aber für Eckhart diese Differenz auf Gottes Ununterschiedenheit beruht, hat dies auch Konsequenzen für den Negationscharakter dieser Ununterschiedenheit Gottes. Der zweite Abschnitt geht dann der Frage nach, wie sich der Bezug des Menschen auf Gott und die Welt nach diesem Urbild von Ununterschiedenheit gestaltet. Der dritte Abschnitt schließlich beleuchtet den Status, den Eckhart der Relation selbst zumißt. Im Relationsbegriff Eckharts scheinen nämlich die beiden viel behandelten Theoriestücke ›Univozität‹ und ›Analogie‹ als besondere Ausprägungen der Relation gleichgültig zu werden.

1. Der Negationscharakter der Ununterschiedenheit

Bekanntlich denkt Eckhart die Einheit Gottes als derart exklusiv gegenüber allen anderen, endlichen Formen von Einheit, daß von ihr jede Andersheit bzw. jeder Unterschied ausgeschlossen ist. Gottes Einheit ist für Eckhart daher gleichbedeutend mit seiner Ununterschiedenheit: »Deo autem nihil est alterum, utpote indistinctum«.⁷ Aber eben dieser Ausschluß von jeglicher Andersheit, diese absolute In-

⁵ Für eine solche Perspektive siehe etwa die beiden weit ausgreifenden Arbeiten von W. Hübener, »Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel«, in: Positionen der Negativität, hg. von H. Weinrich, München 1975, 105–140; sowie »Scientia de Aliquo et Nihilo. Die historischen Voraussetzungen von Leibniz' Ontologiebegriff«, in: Denken im Schatten des Nihilismus (FS W. Weischedel), hg. von A. Schwan, Darmstadt 1975, 34–54. (Beide Arbeiten sind wieder abgedruckt in: W.H., Zum Geist der Prämoderne, Würzburg 1985, 52–83; 84–100.)

⁶ B. Mojsisch, »Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues«, in: Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hg. von B. Mojsisch und O. Pluta, Amsterdam/Philadelphia 1991, II 675–693; hier 685. – Zum »Nichts« bei Eckhart vgl. neuerdings auch U. Kern, »Gottes Sein ist mein Leben«. Philosophische Brocken bei Meister Eckhart, Berlin/New York 2003, 137–211 (dort 139, Anm. 16 mit weiteren Literaturangaben).

⁷ in Sap. n. 52 (LW II 379,3). Siehe etwa auch in Ex. n. 104 (LW II 106,1); n. 107 (LW II 107,8); in Sap. n. 144 (LW II 482,4); n. 155 (LW II 491,9f.); n. 282 (LW II 614,13); in Ioh. n. 99 (LW III 85,13); Sermo II/1 n. 7 (LW IV 9,9); Sermo IV/2 n. 28 (LW IV 27,10f.); Sermo X n. 103 (LW IV 98,10); Sermo XLIV/1 n. 438 (LW IV 368,4f.).

Distinktion unterscheidet Gott zugleich radikal von allem Endlichen, das als Endlich-Bestimmtes immer auch anderes neben sich hat: »omne creatum, eo quod creatum, distinctum est, et per consequens alterum omni creato, utpote omni distincto.«⁸ Mehr noch, als einzigartiger hebt sich dieser Unterschied zwischen Gottes Einheit und den endlichen Formen von Einheit gegen die mannigfachen Unterschiede des Endlichen untereinander ab:

plus distinguitur indistinctum a distincto quam quaelibet duo distincta ab invicem.
Verbi gratia: plus distat non coloratum a colorato quam duo colorata ab invicem.
Sed de natura dei est indistinctio, de natura et ratione creati distinctio. Ergo deus est distinctissimus ab omni et quolibet creato.⁹

Nun legt das Beispiel, mit dem Eckhart hier das Verhältnis von *indistinctum* und *distinctum* illustriert, die Annahme nahe, daß es Eckhart um eine Stufung von Andersheit oder Unterschiedenheit zu tun ist. Offensichtlich läßt sich nämlich der konträre Gegensatz zwischen zwei bestimmten Dingen, die sich etwa im Hinblick auf ihre Farbigkeit unterscheiden, zum kontradiktorischen Gegensatz zwischen dem Farbigen als solchen und dem Nicht-Farbigen steigern. Offenbar ist daher das Verhältnis zwischen der Unterschiedenheit der Schöpfung und Gottes Ununterschiedenheit als kontradiktorischer Gegensatz zu fassen.¹⁰ Sobald also Un- oder Nicht-Unterschiedenheit im formalen Sinne des einen, kontradiktorischen Gegensatzes zur mannigfachen konträren Unterschiedenheit des Kreatürlichen im Spiel ist, scheint dieser Gegensatz und damit sein Negationscharakter noch schärfer zu sein als bei einem Unterschied, der sich einer inhaltlich spezifizierbaren Unterschiedlichkeit, beispielsweise in der Farbigkeit, verdankt.

⁸ in. Sap. n. 52 (LW II 379, 1 f.)

⁹ in Sap. n. 154 (LW II 489, 9–12); ähnlich auch in Ex. n. 113 (LW II 110, 7–13). – Zum Problemkreis ›Unterschied durch Ununterschiedenheit‹ haben sich in unterschiedlicher Weise etwa geäußert: H. Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, Lund/Bonn 1952, 23 ff. J. Kopper, *Die Metaphysik Meister Eckharts*, Saarbrücken 1955, 48 ff. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960, 261 ff. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972, 39 ff., 61 ff.; ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980, 97 ff. G. von Bredow, *Platonismus im Mittelalter*, Freiburg 1972, 66 ff. Mojsisch, *Meister Eckhart* (wie Anm. 3), 88 ff. R. Hauke, *Trinität und Denken. Die Unterscheidung der Einheit von Mensch und Gott bei Meister Eckhart*, Frankfurt a. M. (u. a.) 1986, 44 ff. R. Manstetten, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Freiburg/München 1993, v. a. 214 ff. W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des *Opus tripartitum* Meister Eckharts*, Leiden (u. a.) 1997, 218 ff.

¹⁰ So etwa Hauke, *Trinität und Denken* (wie Anm. 9), 44: »Der konträre Gegensatz zwischen Unterschiedenem wird übertroffen vom kontradiktorischen Gegensatz zwischen Unterschiedenem und Ununterschiedenem.«

1.1 Ununterschiedenheit und Negatio negationis

In dieser Perspektive unterscheidet sich also Gott von seiner Schöpfung aufgrund seiner Ununterschiedenheit,¹¹ wobei diese Ununterschiedenheit einen kontradiktorischen Gegensatz zur kreatürlichen Unterschiedenheit bezeichnet. Damit scheint jedoch diese Ununterschiedenheit nur einen weiteren, inhaltlich spezifizierten *Aspekt* darzustellen, unter dem sich Gott und seine Schöpfung vergleichend aufeinander beziehen lassen.¹² Es wäre dann der Aspekt, sich von anderem zu unterscheiden, in dem Gott und seine Schöpfung grundsätzlich übereinkämen. Über dieser grundsätzlichen Gemeinsamkeit tritt der jeweilige Negationscharakter dieses Sich-Unterscheidens als modale Abschattung in den Hintergrund: »[D]enn das Geschaffene unterscheidet sich deswegen nicht vom Göttlichen, weil auch das Göttliche sich unterscheidet. Allerdings unterscheidet sich das Göttliche aufgrund seiner Ununterschiedenheit, während das Geschaffene sich aufgrund seiner Unterschiedenheit vom Ununterschiedenen unterscheidet.«¹³

Wenn sich demnach das absolut Ununterschiedene zwar immerhin aufgrund seiner Ununterschiedenheit, aber doch genauso wie das kreatürlich Unterschiedene unterscheiden würde, dann *negierte* zwar die Ununterschiedenheit als der Ausschluß von Vielheit das ›Daß‹ jeglicher Vielheit für und in Gott. Der formale Charakter dieser Negation würde sich jedoch nicht vom Negationscharakter unterscheiden, der für das Geschaffene kennzeichnend ist. Gottes Negation der Vielheit und die Negation der Ununterschiedenheit durch die Verschiedenheit des Geschaffenen kämen nebeneinander zu stehen. Ununterschiedenheit in diesem Sinne – als ein Ausschluß von Unterschiedenheit, der sich negativ, und sei es eben kontradiktorisch, auf diese Unterschiedenheit oder Vielheit bezieht – ist dann nicht mehr vorweg ein Signum der Göttlichkeit:

creatura suo modo indistinctione distinguitur. Est enim indivisa in se, divisa ab aliis. Unde quo magis indivisa fuerit in se sive minus divisa, tanto magis est divisa ab aliis; et e contrario, quo magis ab aliis distinguitur, minus in se distinguitur. Primum per causam, secundum per signum.¹⁴

¹¹ in Sap. n. 154 (LW II 490,7f.): Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur.

¹² So etwa Hauke, Trinität und Denken (wie Anm. 9), 46: »Von ›indistinctione distinctus‹ zu sprechen bezeichnet einen Aspekt«. Dem ließen sich unschwer weitere, inhaltlich spezifizierte Kontradiktionen an die Seite stellen, etwa in Sap. n. 282 (LW II 614,11): hoc et hoc omne sive quodlibet est creatum, deus autem increatus; in Sap. n. 39 (LW II 360,4f.): hoc ipso, quod creaturae sunt multae, distinctae et inaequales, sequitur deus est indistinctus, non multus nec inaequalis.

¹³ Goris, Einheit als Prinzip und Ziel (wie Anm. 9), 226.

¹⁴ Sermo XXX/2 n. 317 (LW IV 278, 8–11).