

Burkhard Mojsisch

# Meister Eckhart

Analogie, Univozität und Einheit



BURKHARD MOJSISCH

# MEISTER ECKHART

Analogie, Univozität und Einheit

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod).

#### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0595-7

ISBN eBook: 978-3-7873-2750-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1983. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

<i>Vorwort</i> .....	IX
<i>Abkürzungsverzeichnis</i> .....	X
Abkürzungsverzeichnis der Werke Meister Eckharts .....	X
Andere Abkürzungen .....	XI
 1. <i>Einleitung</i> .....	1
1.1.   Rücksicht – ein methodologisches Prinzip .....	1
1.2.   Meister Eckharts „nâch dem nemenne“ .....	5
1.3.   „Per rationes naturales philosophorum“ – Eckharts Programm	6
1.4.   Disposition .....	18
 2. <i>Vernunft und vernünftiges Erkennen Gottes:         die Nicht-Relationalität absoluter Intellektualität</i> .....	21
2.1.   Die Wende .....	21
2.2.   Von Albert dem Großen über Dietrich von Freiberg zu Meister Eckhart .....	23
2.2.1. Albert der Große: der tätige Intellekt als Komparativ- instanz für die göttliche Vernunft .....	23
2.2.2. Dietrich von Freiberg: Gott als intellectivum und die Theorie der causa essentialis .....	24
2.2.3. Meister Eckhart: causa essentialis und principium essentielle ...	27
2.3.   Die Gedankenentwicklung in der ‚Quaestio Parisiensis I‘ .....	30
2.3.1. „Intelligere fundamentum ipsius esse“ .....	30
2.3.2. Die Disjunktion ‚göttliche Vernunft – geschaffenes Sein‘ ....	30
2.3.3. Präsuppositionen .....	33
2.3.4. Fortgang zum Erweisziel: die göttliche Vernunft in ihrer nicht-relationalen Geschiedenheit von allem, was sie nicht ist ...	36
2.3.5. Das Wesen Gottes als Vernunft: Vernunft als Grund des göttlichen Seins .....	37
2.4.   Der Ertrag der ‚Quaestio Parisiensis I‘ und ein mit ihm verknüpftes Unbehagen .....	40
 3. <i>Analogie</i> .....	42
3.1.   Der terminus generalis ‚Sein‘ und sein Zusammenhang mit der causa-essentialis-Theorie .....	42
3.2.   „Esse est deus“: die Argumente zur Identität von Sein und Gott .....	44
3.3.   Das bestimmte Sein als Bestimmtes und als Sein .....	47

3.4.	Analogie und Sein .....	51
4.	<i>Univozität</i> .....	57
4.1.	Die Differenz zwischen dem analogen Relationsverhältnis und der Univozität .....	57
4.2.	Univoke Korrelationalität im Bereich der Natur .....	59
4.3.	Die Struktur univoker Korrelationalität im Gegensatz zur analogen Relationalität im Bereich der Natur wie der Fertigkeit und im göttlich-geistigen Bereich .....	61
4.3.1.	Das Paradigma ‚Gerechtigkeit – Gerechter‘ .....	65
4.3.2.	Guter – Gutheit und Gerechter – Gerechtigkeit im „Buoch der goetlichen troestunge“ und in den Predigten 6 und 39 .....	70
4.3.3.	Das Paradigma ‚Urbild – Bild‘ .....	74
4.3.3.1.	Eckhart und Johannes Picardi von Lichtenberg .....	74
4.3.3.2.	Johannes Picardi von Lichtenbergs imago-Theorie: Charakterisierung und Beurteilung .....	77
4.3.3.3.	Eckharts imago-Theorie .....	79
5.	<i>Einheit</i> .....	82
5.1.	Negatio negationis .....	82
5.1.1.	Das unum in der Transzendentalientheorie Dietrich von Freibergs: privatio privationis als privatio – die Unaufheb- barkeit negativer Bestimmtheit des unum .....	82
5.1.2.	Das unum bei Eckhart: Grund des Seins oder Einheit .....	84
5.2.	Objektive Paradoxaltheorie: das unum als indistinctum .....	86
5.2.1.	Die indistinctum-Argumente: das Ununterschiedene in seiner Unterschiedenheit und Ununterschiedenheit gegen- über allem Unterschiedenen .....	88
5.2.2.	Die Rezeption der indistinctum-Theorie durch Nikolaus von Kues .....	92
5.2.3.	Die Leistung der indistinctum-Theorie Eckharts: Verknüpfung der Theorieteile ‚Analogie‘, ‚Univozität‘ und ‚Einheit‘ .....	94
5.2.4.	Einheit, Wesen, Vernunft, Sein, Nichts in ihrer Konvergenz und Differenz .....	96
5.2.4.1.	Die Priorität der göttlichen Vernunft gegenüber dem mit ihr identischen Sein: das transzendente principium als Einheit von Wesen und Sein und die Perspektive der Eigen- ständigkeit des Wesens .....	96
5.2.4.2.	Jakob von Metz: Zur Duplizität des Wesensbegriffs (die essentia secundum se et absolute considerata als Ursprung des göttlichen Seins und die essentia qua attributum) und zur Identität von absolutem Wesen und Vernunft .....	98

5.2.4.3. ‚Isticheit‘ bei Eckhart: das dem transzendentalen principium immanente Wesen . . . . .	100
5.2.4.4. Einheit, Wesen, Sein, Vernunft: ihre unterschiedlichen Perspektiven . . . . .	105
5.2.4.5. Das Nichts als essentia divina oder als transzendentales Sein . . . .	106
5.2.4.6. Die sog. ‚Rechtfertigungsschrift‘ als Spiegel des Perspektivenwechsels: die Identität von transzendentelem Sein und göttlichem Erkennen und die Priorität der Vernunft als indistinctum . . . . .	108
6. <i>Theorie der Seele</i> . . . . .	111
6.1. Eckhart auf dem Grat zwischen progressiver Orthodoxie und Häresie: seine Erweisabsicht, das Selbstverständnis des Menschen zu revolutionieren . . . . .	111
6.2. Das Werden Gottes durch das Ich als causa sui . . . . .	118
6.3. Eckharts Aristoteleskritik . . . . .	120
6.4.1. Die Seele und ihre Potenzen . . . . .	123
6.4.2. Das Lassen als ein Mit-nichts-etwas-gemein-Haben: die mögliche Vernunft als Möglichkeit transzendental-univoker Erkenntnis . . . . .	126
6.5.1. Der Grund oder das Fünklein der Seele in seiner analogen Relationalität und univoken Korrelationalität . . . . .	130
6.5.2. Das Univozitätstheorem der Gottesgeburt im Seelengrund: seine Bedeutung und weiterweisende Grenze . . . . .	135
6.5.3. Der Seelengrund als Einheit: Verlassen des Eigenen und aus dem Eigenen leben . . . . .	139
7. <i>Schluß</i> . . . . .	145
<i>Anhang</i> . . . . .	147
Iohannes Picardi de Lichtenberg: Quaestio XXII – Utrum imago trinitatis sit in anima vel secundum actus vel secundum potentiam . . . .	147
A.1. Einleitung . . . . .	147
A.1.1. Handschriftliche Überlieferung . . . . .	147
A.1.2. Abfassungszeit der Quaestio . . . . .	147
A.1.3. Gliederung der Quaestio . . . . .	147
A.2. Text der Quaestio XXII . . . . .	148
<i>Literaturverzeichnis</i> . . . . .	163
<i>Personenregister</i> . . . . .	175
<i>Sachregister</i> . . . . .	181

## VORWORT

Eine neue Interpretation zu Meister Eckhart verdient nur dann den Titel „neu“, wenn es ihr gelingt, dem Denken Eckharts den Schein seiner Undurchschaubarkeit zu nehmen, bisher unbeachtete philosophiehistorische wie systematische Zusammenhänge als für dieses Denken konstitutiv zu erweisen und damit ein prinzipielles Umdenken beim Nachdenken über dieses Denken zu evozieren.

Gelegenheit zu eigenem Nachdenken über Eckhart bot mir Herr Prof. Dr. Kurt Flasch, der der Arbeit stets besondere Aufmerksamkeit schenkte; dafür danke ich ihm herzlich.

Für kritische Hinweise danke ich den Herren Prof. Dr. Günter Gawlick, Prof. Dr. Ludwig Hödl, Prof. Dr. Klaus Hufeland, Prof. Dr. Jakob Muth, Prof. Dr. Willi Oelmüller und Prof. Dr. Bernhard Waldenfels.

Dankbar gedenke ich ferner der Gespräche mit meinen Freunden StR Peter Gardeya (Westerholt), Prof. Dr. Ruëdi Imbach (Fribourg), Alain de Libera (Attaché de recherche au C.N.R.S., Paris), Dr. Maria Rita Pagnoni-Sturlese (Pisa), Dr. Rudolf Rehn (Bochum), StR Dr. Hartmut Steffan (Dorsten), Dr. Loris Sturlese (Pisa) und Emilie Zum Brunn (Chercheur au C.N.R.S., Paris), Gespräche, die meinem Nachdenken über Eckhart sehr förderlich gewesen sind. Meinem Freund OStR Gerd Ludwig (Hagen) danke ich darüber hinaus für seine hilfreiche Unterstützung beim Lesen der Druckfahnen.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft bin ich wegen einer großzügigen Druckbeihilfe zu Dank verpflichtet.

Schließlich gebührt mein Dank dem Felix Meiner Verlag, einem Verlag, mit dem die Zusammenarbeit nicht besser hätte sein können.

Bochum, im März 1983

Burkhard Mojsisch

## 1. EINLEITUNG

### 1.1. Rücksicht – ein methodologisches Prinzip

Denken ist seit Platon der Perspektivität der Perspektive oder Rücksicht verpflichtet<sup>1</sup>. Dem Denken, verstanden als Rede<sup>2</sup>, ist es möglich, stets neu und unbegrenzt Gedachtes zur Sprache zu bringen, dies jedoch deshalb, weil das Denken in jeder bestimmten Rede sich der Begrenztheit dieser Rede bewußt ist. Denken ist somit nicht nur Vollzug von Determinationen, sondern bedenkt in einem derartigen Vollzug sich selbst auch als ein solches, das sich selbst nur insofern zu legitimieren vermag, als es nicht versäumt, seine Determinationen zu rechtfertigen. Die Selbstlegitimation des Denkens als Rechtfertigung seiner Determinationen manifestiert sich aber im Aufweis der Rücksichten, unter denen jegliche Determination erfolgt und die gerade dadurch, daß sie die Vorläufigkeit von Determinationen zu erkennen geben, den Determinationen erlauben, ihren – wenngleich begrenzten – Anspruch zu behaupten.

Wer bei bloßen Namen stehenbleibt, liefert sich etikettenhaftem Denken aus, das vorgibt, die Bedeutung des zu Bedenkenden adäquat zu erfassen, vergißt dabei jedoch, daß eben diese Bedeutung sich überhaupt erst konstituiert im Bedenken der Rücksichten, denen eine Bestimmung unterliegt. Der Name ist daher an ihm selbst bereits ein Beziehungsgeflecht einer Vielfalt von Bestimmungen, somit eine bloße Abstraktion, wenn er ohne diese Vielfalt vorgestellt wird, eine sinnvolle Bedeutungseinheit hingegen, wenn er als bestimmter gewußt wird, als ein solcher, der sich aus dem Relationsgeflecht von Bestimmungen ausgegliedert hat, ohne seine Konstitutionsprinzipien vergessen zu lassen. Eine sinnvolle Bedeutungseinheit stellt dann auch die Bedeutungslosigkeit der Bedeutung eines Namens dar, wenn nur die Rücksicht angegeben wird, aufgrund deren ein Name als bedeutungsleer zu denken ist.

Was auf den Namen zutrifft, gilt auch für den Satz. Der Satz kann selbst wieder als Bedeutungsvielheit und zugleich als Bedeutungseinheit gedacht werden. Als Bedeutungsvielheit dient er dazu, einen sinnvollen Gedanken in seiner Verzweigkeit zum Ausdruck zu bringen, als Bedeutungseinheit, diese Vielheit noch als *einen* Sinn erscheinen zu lassen. Dieser eine Sinn ist jedoch nur herauslösbar aus einer Vielheit von Sätzen, die, gesprochen oder nicht, den einen Satz begründen. Ein Kontext, ein Beziehungsgeflecht von Sätzen,

<sup>1</sup> Vgl. Plato, Soph. 259 c 7–d 7. Vgl. C. L. W. Heyder, *Kritische Darstellung und Vergleichung der Methoden Aristotelischer und Hegel'scher Dialektik*, Bd. I, 1. Abt.: *Die Methodologie der Aristotelischen Philosophie und der früheren griechischen Systeme*, Erlangen 1845, 98–100, bes. Anm. 2.

<sup>2</sup> Vgl. Plato, Theaet. 189 e 4–190 a 6.



ist aber wieder nur ein vorläufiger Anhalt der Sinnbegründung, daher eine vorläufige Rücksicht. Die Notwendigkeit jedoch, an dieser vorläufigen Rücksicht festzuhalten, liegt darin begründet, daß selbst die Angabe von Rücksichten überhaupt doch nur wieder begrenzt sein kann. Die Kenntnis der Unabschließbarkeit von Rücksichtsangaben rechtfertigt den Schritt, durch Aufweis bestimmter Rücksichten einen Satz oder auch eine bestimmte Vielzahl von Sätzen als – wenn auch nur stets vorläufige – Sinneinheit zu denken.

Hinter die Einsicht, daß ein bestimmter Gedanke als bestimmter nur gewußt werden kann, wenn seine Bestimmtheit durch Angabe bestimmter Rücksichten (auch die Nicht-Angabe ist eine Angabe) gesichert ist und dennoch nur Sicherheit suggeriert, kann aber durch eine Erkenntnis zurückgegangen werden, daß gerade diese Einsicht darin Bestand hat, daß sie sich in ihrem eigenen Sinn zugleich manifestiert und verzehrt. Da diese erweiterte Erkenntnis selbst jedoch den Bedingungen dieser Einsicht unterliegt, stellt sie nur eine Scheinerweiterung dar: Noch das Aussprechen dieser Einsicht als Erkenntnis ist nur insofern möglich, als es sich selbst von jeglichem Transzendieren dieser Einsicht fernhält.

Damit steht alles in Sätzen sich vollziehende Denken unter der Bedingung, sein eigenes Vorgehen ständig im Hinweis auf die Rücksicht zu legitimieren. Wenn Denken aber als stets sich vollziehende Legitimation seiner selbst gefaßt wird, ist Nachdenken der stets sich vollziehende Mitvollzug erfolgter oder auch vergessener Legitimation, der selbst wieder unter eigenen Legitimationsbedingungen steht, jedoch so, daß eben das Nachdenken beim Bedenken des zu Bedenkenden im Horizont der Legitimationsrücksichten desselben seine eigenen Legitimationsbedingungen auch erst entdeckt. Indem das Nachdenken sie auffindet, erkennt es sich selbst als Denken.

Was bedeuten diese Überlegungen für ein erneutes Verstehen des Denkens Meister Eckharts? I. Degenhardt<sup>3</sup> hat gezeigt, wie häufig Eckharts Denken zum Gegenstand des Nachdenkens geworden ist, anders: wie oft Eckhart kritisiert wurde, wie oft er benutzt wurde, um eigene Interessen hervorheben zu können, wie oft er liebevoll einseitig ausgelegt wurde, um allein bestimmte Aspekte seines Denkens hervortreten lassen zu können, wie oft man bei ihm ein abgeschlossenes System zu finden glaubte, obwohl er selbst gelegentlich, besonders in seinen lateinischen Predigtentwürfen, nur Hinweise oder Andeutungen gab und damit zum selbständigen Weiterdenken anregen wollte, er selbst auch dem Leser empfiehlt, nach Belieben auszuwählen<sup>4</sup>, wie oft man

<sup>3</sup> Vgl. I. Degenhardt, Studien zum Wandel des Eckhartbildes (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie III), Leiden 1967. Vgl. zur kritischen Würdigung dieser Arbeit: E. von Bracken, Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit. Beiträge zu einem neuen Eckhartbild (Monographien zur philosophischen Forschung 85), Meisenheim am Glan 1972, 6–28.

<sup>4</sup> Vgl. Prol. op. ex. II n. 5; LW I, 184, 16–18. LW II, 322, 6–8. In Gen. I n. 285; LW I, 420, 5–9. Eine derartige Empfehlung findet sich auch bei: Albertus Magnus, De causis et proc. univ. II tr. 5 c. 26; Borgnet 10, 619 b: „Eligat ergo unusquisque quod sibi placuerit . . .“, ferner bei: Nicolaus de Strassburg, Summa philosophiae II; Cod. Vat. Lat.

ihn bewußt mißdeutete, um eben diese Mißdeutungen auf ihn zurückwirken zu lassen, wie oft er ungewollten Fehldeutungen ausgesetzt war, weil das, was er selbst ausgesprochen hatte, mit dem, was man für originär hielt, vermengt wurde – worüber Eckhart selbst bereits klagt<sup>5</sup> –, wie oft schließlich explizit oder implizit der Rat erging, von einer Eckhartdeutung gänzlich abzu-  
sehen, da gerade dieses extraordinäre Denken (oder Nicht-Denken) – wenn überhaupt – allein sich selbst bekannt gewesen sei und einen nachträglichen Zugang nicht erlaube, der Deutungsversuch somit nur im Abraten von jedem Deutungsversuch bestand.

Schon das historische Faktum, wie das Denken Eckharts Gegenstand des Nachdenkens geworden ist, scheint in seiner schier unüberschaubaren Facettenhaftigkeit<sup>6</sup> einerseits jeden erneuten Deutungsversuch zu legitimieren: Wie andere das Recht beanspruchten, sich Eckhart – wie auch immer – zu nähern, so kann man auch für sich dieses Recht reklamieren. Ein Kaschieren dieses Rechts wäre es nur, wenn noch einmal der Versuch unternommen würde, das zu Bedenkende in ein methodologisches Korsett zu zwingen, das von sich

3091, fol. 193 vb (nach einem Referat divergierender Theorien zur Zeit): „Eligat quilibet, quod sibi placet.“

<sup>5</sup> Vgl. Proc. Col. I § 3, 4; Théry 196: „Porro de aliis articulis extractis ex sermonibus qui michi ascribuntur, respondere non haberem cum passim et frequenter etiam a clericis studiosis et doctis diminute et falso que audiunt reportantur.“

<sup>6</sup> Vgl. zur bibliographischen Information:

H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts, Aalen 1966 (Neudr. d. Ausg. Stuttgart 1941), 348–356.

V. Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart (Études de philosophie médiévale XLVIII), Paris 1960, 381–387.

I. Degenhardt, Studien zum Wandel des Eckhartbildes, 329–340.

T. Schaller, Die Meister Eckhart-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 15 (1968) 262–316. 403–426.

T. Schaller, Zur Eckhart-Deutung der letzten dreißig Jahre, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 16 (1969) 22–39.

F. W. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen, Berlin, 3. Aufl., 1969, 272–339.

E. Soudek, Meister Eckhart (Sammlung Metzler 120), Stuttgart 1973, 3. 9–15. 22f. 27–29. 31–33. 44–46. 49f. 68–73.

W. Totok, Handbuch der Geschichte der Philosophie II, Frankfurt a.M. 1973, 548–556.

H. Fischer, Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg/München 1974, 142–163.

K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Kastellaun 1976, 267–272.

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 Quaestiones Meister Eckharts (Studia Friburgensia N. F. 53), Freiburg/Schweiz 1976, 307–315.

A. Klein, Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione (Biblioteca di Filosofia. Ricerche 4), Milano 1978, 133–182.

Th. F. O'Meara, R. Schürmann, J. Campbell, Ph. Stein, Th. McGonigle, An Eckhart Bibliography, in: The Thomist 42 (1978) 313–336.

B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg/Basel/Wien 1979, 263–268.

her ein Nachdenken als gerechtfertigt erscheinen ließe; erneut würde gerade die Perspektivität des Nachdenkenden der Interpretation von vornherein als Maßstab gesetzt. Gescheitert wäre der Deutungsversuch andererseits schon daran, daß er sich eben nur in die Kette der Deutungsversuche eingliederte, daher als solcher bereits seine Relativität eingestehen müßte. Dieses Dilemma muß ertragen werden, indem man die eigene Begrenztheit erkennt, die einen adäquaten Zugang verhindert und ihn dadurch erlaubt. Die Adäquatheit des Zugangs besteht gerade darin, 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.

Der nachdenkende Gedanke muß sich vom Gedachten selbst tragen lassen, muß sich gegen sich selbst wenden, wenn er glaubt, das Gedachte wende sich gegen ihn. Das Prüfen vorliegender Inhalte besteht somit zugleich im Prüfen dieses Prüfens. Gerade der Inhalt, der den Prüfenden stört, der ihn sich fragen läßt, ob er auf ein Prüfen verzichten soll, eröffnet das Gespräch zwischen Geschichte und Gegenwart: Wir selbst gewinnen einen veränderten Begriff von uns, wenn wir erkennen, warum uns das Fremde stört, und wenn wir uns fragen müssen, ob wir nicht das Fremde, das uns deshalb fremd ist, weil es bisher verdeckt war, gegen uns in seinem Anspruch verteidigen müssen.

Th. W. Adorno formuliert als dialektischen Grundsatz: „Widerspruch in der Realität, ist sie“ (die Dialektik) „Widerspruch gegen diese“<sup>7</sup>. Die aufgrund des in ihr selbst liegenden Widerspruchs nicht einmal mit sich selbst zur Versöhnung fähige Realität sperrt sich gegen den Zugriff eines bloß identifizierenden Denkens, das somit – den Widerspruch in der Realität und sich selbst als Widerspruch zur Realität wissend – selbst nur in Widersprüchen zu denken vermag, ist doch der Widerspruch eigenes Produkt des Denkens, Reflexionskategorie, denkende Konfrontation von Begriff und Ding. Was dem Denken, welches seinem eigenen Anspruch, Widerspruch zu sein, gerecht wird, gelingt, ist dies, sein Gegenüber nicht unmittelbar in seinen Bannkreis zu ziehen. Es verzichtet auf Selbstidentitätssetzung mit dem Anderen, um das Andere als es selbst Bestand haben zu lassen, um es sich nicht zu unterwerfen. Darin gewinnt sich Denken stets neu, ist Prozeß. Prozessualität kann freilich auf Identifikationen nicht verzichten, muß jedoch für Selbstkorrekturen aufgrund des sich der Identifikation wehrenden widersprüchlichen Gegenübers, eines Dinges oder eines Gedankens, offen sein.

<sup>7</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1970 (Nachdr. d. Ausg. 1966), 146.

### 3. ANALOGIE

#### 3.1. *Der terminus generalis ‚Sein‘ und sein Zusammenhang mit der causa-essentialis-Theorie*

Die Theorie des Seins nimmt im Denken Eckharts einen breiten Raum ein<sup>1</sup>. Entscheidend jedoch ist zunächst, wie der Seinsbegriff von Eckhart selbst eingeführt wird: Er bildet vor anderen metaphysischen Allgemeinbegriffen wie Einheit, Wahrheit, Gutheit, Liebe, Tugend, Ganzem, Gemeinsamem und Ununterschiedenem, Oberem, Erstem, Idee und Bestimmung, dem, wodurch etwas ist, Gott als dem höchsten Sein und schließlich Substanz den ersten und grundlegenden terminus generalis<sup>2</sup>, mit dem gemäß Eckharts Programm für das ‚Opus tripartitum‘ eine erste These (propositio) aufgestellt und expliziert wird, aufgrund deren dann ein erstes Problem (quaestio) gelöst und ein erstes Schriftwort eine Auslegung (expositio) erfährt<sup>3</sup>, dies in Anbetracht der allgemeinen Prämisse, daß das ‚Opus propositionum‘ für das ‚Opus quaestionum‘ und das ‚Opus expositionum‘ konstitutive Bedeutung besitzt<sup>4</sup>.

Dieser methodische Hinweis wird ergänzt durch zwei inhaltliche Vorbemerkungen:

1) Die termini generales, nämlich das Sein und das, was mit ihm bis zur Konvertibilität identisch ist, dürfen nicht nach Art der Akzidentien, die ihr Sein als Sein an etwas wie auch ihre Zahl und Einteilung von einem Zugrundeliegenden empfangen, vorgestellt werden, sondern sind entgegen dieser Nachträglichkeit früher in den Dingen. Vom Sein gilt, daß es sein Sein nicht an etwas noch von etwas, noch durch etwas erhält, auch nicht von außen herbeikommt und nicht zu etwas hinzutritt, sondern allem vorausgeht, eben früher ist als alles. Als Früher-Sein ist das Sein von nichts Anderem, da dieses Andere von ihm verschieden wäre, das von ihm Verschiedene aber nicht oder nichts ist. Sein bedeutet Verwirklichung und Vollkommenheit, ist die Wirklichkeit aller Dinge, auch der Formen. Das, wonach jedes Ding daher verlangt, ist das Sein und die Vollkommenheit des Seins, insofern es Sein ist – so Eckhart im

<sup>1</sup> Vgl. W. Bange, Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein.

B. J. Muller-Thym, *The Establishment of the University of Being in the Doctrine of Meister Eckhart* of Hochheim, New York/London 1939, 68–115.

H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik*, 35–83.

W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 37–67.

H. Fischer, *Meister Eckhart*, 36–141.

K. Albert, *Meister Eckharts These vom Sein*.

<sup>2</sup> Vgl. *Prol. gener. n. 4*; LW I, 150, 1–151, 1.

<sup>3</sup> Vgl. *Prol. gener. n. 11*; LW I, 156, 11–14.

<sup>4</sup> Vgl. *Prol. gener. n. 11*; LW I, 156, 4–7.

Anschluß an Avicenna<sup>5</sup>. Festzuhalten bleibt: Sein ist kein Akzidens, aber auch keine naturdinghafte Substanz, auch nicht bloße Form<sup>6</sup>, sondern Wirklichkeit von allem im Sinne des Früher-Seins, eine Wirklichkeit, die kein von ihr Verschiedenes zuläßt, da jegliches Vom-Sein-verschieden-Sein Nichtsein meint.

2) Die Autarkie des Früheren – oder Höheren – besteht darin, nichts vom Späteren – oder Niederen – zu empfangen, vielmehr selbst in das Spätere – oder Niedere – herabzusteigen, und zwar mit seinen Eigentümlichkeiten, und somit sich als Ursache und Tätigem alles andere als Verursachtes und Erleidendes anzugleichen. Die dem ‚Liber de causis‘ entnommene Bestimmung „dives per se“<sup>7</sup> ermöglicht es dem Höheren, mit seinen Eigentümlichkeiten in das Niedere einzufließen, nicht etwa, daß es dadurch geteilt würde, vielmehr bleibt das Höhere, dem das geteilte Niedere als Eines und Unterteiltes innewohnt, auch im Niederen ungeteilt. Das Eine erlaubt keine Differenzierung gemäß Entfernung, Gestalt, Rang oder Wirklichkeit<sup>8</sup>. Festzuhalten bleibt: Das Früher-Sein als Höher-Sein verbürgt eine Einheit von Früherem als Höherem und Späterem als Niederen, in der das Spätere sein Geteilt-Sein vergessen läßt, da das Frühere sich mit all seinen Eigentümlichkeiten in das Spätere ergießt und dadurch alles Spätere gemäß der dem Früheren eigentümlichen Einheit eint.

Kaum klarer hätte Eckhart zum Ausdruck bringen können, daß er bisher Ausgeblendetes einzuholen gedenkt, daß er der in seiner causa-essentialis-Theorie angesprochenen Perspektive ‚ens in sua causa non est ens‘ den Aspekt ‚causa est in suis causatis‘ beizugesellen beabsichtigt. In der Theorie der Vernunft und des vernünftigen Erkennens war besonders der Gedanke des unvermittelten und Vermittlung ausschließenden Geschieden-Seins der Ursache von ihrem Verursachten, der Vernunft und des vernünftigen Erkennens vom Sein als einem Geschaffenen, herausgestellt worden. In der Theorie des Seins soll die Einheit von Ursache und Verursachtem aufgrund der Einheit des Seins hervorgekehrt werden. Dabei werden methodologisch Vernunft und vernünftiges Erkennen nicht in die Argumentation mit einbezogen, wird das Nichtsein allein als Außerhalb-des-Seins, als kontradiktorischer Gegensatz zum Sein<sup>9</sup>, betrachtet und damit nur als negatives Kriterium für den absolu-

<sup>5</sup> Vgl. Prol. gener. n. 8; LW I, 152, 8–153, 11, u. 153, Anm. 7.

<sup>6</sup> Schon hier wird deutlich, daß die Interpretation H. Ebelings, Meister Eckharts Mystik, 71: „Die Lehre Eckharts hat zur Konsequenz, daß Gott das esse rerum formale ist“, dem Eckhartschen Gedanken, daß das esse actualitas auch für die Formen, nicht etwa ausschließlich esse rerum formale ist, nicht gerecht wird. Vgl. auch: In Sap. n. 80; LW II, 411, 13–412, 3. Ibid. n. 189; LW II, 525, 1f.: „Deus autem, sapientia, ipsa est actualitas et forma actuum omnium et formarum.“ Proc. Col. I § 2, 3 art. 3; Théry 171. Ibid. I § 3, 3 ad 3; Théry 193.

<sup>7</sup> L. de causis, prop. XX (XXI); Pattin 180, 48f.

<sup>8</sup> Vgl. Prol. gener. n. 10; LW I, 154, 13–156, 3.

<sup>9</sup> Vgl. in Sap. n. 221; LW II, 557, 7f.: „Hoc enim, puta nihil, oppositum est directe contradictorie ipsi esse.“ Ibid. n. 255; LW II, 587, 6.

ten Gültigkeitsanspruch des Seins, nicht als dem Sein selbst immanent, nicht als für es selbst bestimmend angesehen<sup>10</sup>.

### 3.2. „Esse est deus“: die Argumente zur Identität von Sein und Gott

Wenn Eckhart nun die Gültigkeit des Satzes ‚esse est deus‘ zu begründen sucht, setzt er keinen prädeterminierten Gottesbegriff voraus, wohl aber einen gemäß den Vorbemerkungen eingegrenzten Seinsbegriff, da das Sein grundsätzlich als dem Nichtsein kontradiktorisch entgegengesetzt, als allen Dingen gegenüber früher und als Ursache und Tätiges, das, unberührt von Späterem, mit seinen Eigentümlichkeiten in alles Niedere ungeteilt herabsteigt, gedacht wird. Die Proposition ‚esse est deus‘ ist in dieser Form von Eckhart bewußt gewählt, um den metaphysischen terminus generalis ‚esse‘ einer Untersuchung zu unterziehen und zugleich auszuschließen, daß der Gottesbegriff im Fall einer Identität von ‚esse‘ und ‚deus‘ auf den Seinsbegriff festgelegt ist. Sie hat freilich im Neuplatonismus ein bestimmendes Vorbild. Der ‚Liber de causis‘ versteht sich auch als Untersuchung des ‚esse‘:

„Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus“<sup>11</sup>.

Das ‚esse quod est ante aeternitatem‘ wird mit der ersten Ursache (oder Gott) identifiziert:

„Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei“<sup>12</sup>.

Die Bedeutung aber, die der Eckhartsche Satz für Eckhart selbst besaß, erhellt daraus, daß er samt den sich anschließenden Argumenten im Kölner Anklageverfahren inkriminiert und dennoch von Eckhart nicht retrahiert worden ist<sup>13</sup>.

Eckhart diskutiert die Proposition ‚esse est deus‘ im ‚Prologus generalis in opus tripartitum‘:

„Esse est deus.

(1) Patet haec propositio primo, quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est? Aut si est deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem, aut deus ab alio habet esse. Et sic non ipse deus, ut praemissum est, sed aliud ab ipso, prius ipso, est et est sibi causa, ut sit.

<sup>10</sup> Vgl. H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik, 72: „Aber das Nichts ist weder Privation noch Negation noch Determination des göttlichen Seins, sondern rein konstitutiver, konstruktiver, peripherischer Gegensatz mit der Absicht, die totale Einheit und Universalität des göttlichen Seins negativ zu begründen und zu bejahen.“

<sup>11</sup> L. de causis, prop. II; Pattin 138, 71–73.

<sup>12</sup> L. de causis, prop. II, comm.; Pattin 138, 74f. Die Annahme K. Alberts, Meister Eckharts These vom Sein, 38, die These „esse est deus“ sei eine Eigenlehre Eckharts, ist entsprechend zu relativieren.

<sup>13</sup> Vgl. Proc. Col. I § 2, 3 art. 5; Thérý 172. Ibid. I § 3, 3 ad 5; Thérý 193.

(2) Praeterea: omne quod est per esse et ab esse habet, quod sit sive quod est. Igitur si esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a deo.

(3) Praeterea: ante esse est nihil. Propter quod conferens esse creat et creator est. Creare quippe est dare esse ex nihilo. Constat autem quod omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine. Igitur si esse est aliud a deo, creator erit aliud quam deus.

(4) Rursus quarto: omne habens esse est, quocumque alio circumscripto, sicut habens albedinem album est. Igitur si esse est aliud quam deus, res poterunt esse sine deo; et sic deus non est prima causa, sed nec causa rebus quod sint.

(5) Amplius quinto: extra esse et ante esse solum est nihil. Igitur si esse est aliud quam deus et alienum deo, deus esset nihil aut, ut prius, esset ab alio a se et a priori se. Et istud esset ipsi deo deus et omnium deus.

Praemissis alludit illud Exodi 3: ‚ego sum qui sum‘ <sup>14</sup>.

Zu (1): Alles, was überhaupt *ist* oder *Etwas* ist, *ist* und ist *Etwas* nur insofern, als das Sein nicht von ihm verschieden ist. Das gilt somit auch für Gott. Das heißt: Sowohl das Sein von Etwas (Seinsaspekt) wie das Etwas-Sein von Etwas (Identitätsaspekt) setzen das Sein selbst voraus, und zwar so, daß nur als Sein alles *ist* und *Etwas* ist. Einzig die Verschiedenheit vom Sein verhindert, daß Etwas *ist* und es *Etwas* ist, anders: Wenn Etwas *ist* und es *Etwas* ist, ist es dies nur durch seine Nicht-Unterschiedenheit vom Sein. Wenn das Sein somit etwas Anderes als Gott ist, *ist* er nicht und ist nicht Gott, *ist* er nicht und ist nicht *Etwas*.

Diese allgemeine Überlegung mündet in ein Spezialproblem: Gesetzt nun, daß *Gott ist* (prägnant verstanden: daß er *Etwas* ist und daß er *ist*), das Sein aber von ihm verschieden ist, dann kann er das Sein und das Etwas-Sein nur dadurch besitzen, daß er durch ein Anderes ist, welches dann eben *Etwas* ist und *ist*. Entweder sind Gott und Sein also identisch, oder es stellt sich der Widerspruch ein, daß das Sein als Gott (denn: *Gott ist*), das allein durch sich selbst und nicht durch ein Anderes ist (vgl. die Vorbemerkungen), eben durch ein Anderes ist, das Andere aber gerade es selbst ist, nämlich Sein. Das, was nur durch sich selbst ist, somit *ist* und als *Etwas* mit sich identisch ist, ist durch ein Anderes, was es auch selbst ist und was zugleich von ihm verschieden ist, ein Anderes, welches den Anspruch erhebt, als Sein allein das Sein zu sein, früher als das Sein zu sein, Ursache für das Sein zu sein. Der Ungedanke: Das Sein als Durch-sich-selbst-Sein, das seine Ursache in sich selbst hat, wäre durch das Sein, das vom Sein schlechthin verschieden wäre; das ursachelose Sein hätte sich selbst zur Ursache, aber so, daß es von sich selbst verschieden wäre. Das Andere als das Vom-Sein-Verschiedene erhebt somit zwar den Anspruch, das Sein zu sein, reklamiert für sich zwar das Recht, das zu sein, was das Sein bereits ist, scheitert jedoch in diesem An-

<sup>14</sup> Prol. gener. n. 12; LW I, 156, 15–158, 4.

spruch. Dieses Scheitern rechtfertigt aber die Identitätssetzung von Sein und Gott<sup>15</sup>.

Zu (2): Die Identität des Seins mit sich selbst erlaubt eine Differenz, die zwischen *causa* und *causatum*. Ist das Sein selbst in bezug auf sich selbst auch voraussetzungslos, so ist es gerade darin Ursache für alles, was ist, Ursache in der Weise, daß alles, was ist, durch es und von ihm Sein hat (vgl. die Vorbemerkungen). Wäre das Sein nun aber von Gott verschieden, hätten auch die Dinge ihr Sein nicht von Gott, sondern von einem Anderen als Gott. Dieses Andere aber wäre gerade dem Widerspruch ausgesetzt, den Eckhart im ersten Argumentationsgang aufgewiesen hat. Daher haben die Dinge ihr Sein nicht von einem Anderen als Gott, sondern vom Sein, das mit Gott identisch ist, da auch Gott das Sein nicht von einem Anderen hat, vielmehr das Sein selbst ist.

Zu (3): Das dritte Argument greift auf das zweite zurück, indem es sich des dort verwandten Partizipationsgedankens<sup>16</sup> von einer anderen Perspektive her bedient: Die Analyse wendet sich der Funktion dessen zu, das Teilhabe ermöglicht. Da nichts vor dem Sein ist, vollzieht sich Seinsmitteilung oder Schaffen aus dem Nichts zum Sein durch das Sein. Alles, was ist, besitzt daher Sein allein vom Sein. Wenn das Sein aber von Gott verschieden wäre, könnte Etwas Sein mitteilen, was selbst nicht Sein wäre: das vom Sein verschiedene Sein, welches nur den Anspruch erhebt, Sein zu sein (vgl. den 1. Argumentationsgang). Also ist Gott mit dem Sein identisch und daher das, was Sein mitteilt, oder Schöpfer.

Zu (4): Das vierte Argument akzentuiert einen besonderen Aspekt des dritten Argumentationsganges: das Nicht-ohne-Sein-als-Gott-sein-Können der Dinge. Wenn nämlich alles, was Sein hat, ist, wäre es ein Widerspruch zu behaupten, daß es ohne das Sein sein *kann*. Ist das Sein mit Gott identisch,

<sup>15</sup> Bei dieser Interpretation des 1. Arguments bedarf es keiner textverändernden Konjekturen, wie sie K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein, 38–41 (das Eckhart-Zitat auf S. 38, Anm. 164, ist unvollständig) vorschlägt, die allein schon insofern nicht gerechtfertigt sein dürften, als die Kölner Prozeßakten (vgl. Proc. Col. I § 2, 3 art. 5; Théry 172) dem Text des Prol. gener. gegenüber keine Abweichung erkennen lassen. Fruchtbar sind hingegen Alberts Korrekturvorschläge bezüglich der den Eckhartschen Seinsbegriff äquivalent verstehenden Interpretation W. Banges (vgl. K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein, 39–42).

<sup>16</sup> Der hier verwandte Partizipationsgedanke – der ‚mittleren‘ Dialoge Platons – liegt historisch auch der *causa-essentialis*-Theorie zugrunde.

H. Fischer, Meister Eckhart, 50, konstatiert aber: „Bereits hier wird verzichtet auf die Theorie von der Partizipation, der Teilhabe-Gedanke gilt nicht als philosophischer Grundbegriff; als solcher bedürfte er zuvor mannigfacher Erläuterung und Erhellung, und das geschieht nicht, nicht einmal andeutungsweise, im gesamten übrigen Werk.“ Mannigfacher Erläuterung hätte dann bereits die Augustin-Referenz bedurft, innerhalb deren sich Eckhart explizit des Terminus ‚*participatio*‘ bedient (vgl. Prol. gener. n. 9; LW I, 154, 6–12). Eckhart versäumt es auch nicht, eine falsche Verwendung des Teilhabegedankens zu diskutieren (vgl. In Exod. n. 171; LW II, 148, 11–14). Fischers Einführung in das Seinsdenken Eckharts (vgl. bes.: H. Fischer, Meister Eckhart, 36–54) trägt zu stark aristotelisierendes Kolorit.



können die Dinge nicht ohne Gott sein. Ist das Sein aber von Gott verschieden, können die Dinge auch ohne Gott sein, und so ist Gott nicht erste Ursache, aber auch nicht Ursache für das Sein der Dinge. Der erste Argumentationsgang hat jedoch erwiesen: Das Sein ist von Gott nicht verschieden. Daraus folgt, daß die Dinge nicht ohne Gott sein können, der somit erste Ursache und Ursache für das Sein der Dinge ist, schlechthin notwendige Ursache.

Zu (5): Im fünften Argument wird schließlich aufgedeckt, was in allen Argumenten subkutan anklingt: Wenn von einem Außerhalb-des-Seins oder Vor-dem-Sein die Rede ist, dann vom Nichts. Das Vor-dem-Sein hat Eckhart aber im ersten Argumentationsgang als mit dem Vom-Sein-verschieden-Sein, mit dem alle Argumente operieren, identisch erklärt (*aliud ab ipso, prius ipso*). Wenn das Sein nun von Gott verschieden wäre, wäre er, da das Vom-Sein-verschieden-Sein mit dem Vor-dem-Sein und das Vor-dem-Sein mit dem Nichts identisch ist, das Nichts. Das Vom-Sein-Verschiedene, das stets den Anspruch erhoben hat, das Sein zu sein, entlarvt sich als das Nichts, das aber Gott wäre, für Gott wie für alles Gott wäre, wenn Gott selbst vom Sein verschieden wäre. Da Eckhart bereits in den Vorbemerkungen hat deutlich werden lassen, daß das Nichts allein den unmittelbaren und unvermittelbaren Gegensatz zum Sein bildet, wäre Gott, wenn er vom Sein verschieden wäre, nicht Gott, wäre nicht Etwas, wäre überhaupt nicht, da er als Nichts sich nicht zu sich als Sein vermitteln könnte. Sein und Gott sind daher identisch.

Darauf spielt grundsätzlich das ‚ego sum qui sum‘ aus ‚Exodus‘ 3, 14 an.

### 3.3. *Das bestimmte Sein als Bestimmtes und als Sein*

Die Absolutheit des mit Gott identischen Seins ist von Eckhart dadurch zum Ausdruck gebracht worden, daß selbst dann, wenn vom Sein der Dinge die Rede ist, dieses Sein der Dinge, sofern es Sein ist, das eine Sein ist, da sich bei jeglicher Verschiedenheit vom Sein das Nichtsein an die Stelle des Seins setzt. Die Einheit von *causa* und *causatum* ist von Eckhart so streng gedacht, daß sie, sofern sie in ihrem Sein genommen werden, uneingeschränkt identisch sind. Das Sein kann sich von sich selbst nicht trennen<sup>17</sup>; besäße es in sich selbst einen Gegensatz, würde das Entgegengesetzte von ihm Besitz ergreifen, würde es vernichten. Eine Weise von Entgegensetzung ist das *esse* *formaliter inhaerens*, das durch die spezifizierende Bestimmung ‚*formaliter inhaerens*‘ dem *esse absolutum* entgegen ist. Eine Festlegung des *esse absolutum* auf das *esse formaliter inhaerens* wäre gleichbedeutend mit der Vernichtung des *esse absolutum*. Das Unverständnis der Inkriminatoren war es, eine derartige Restriktion des *esse absolutum* bei Eckhart anzunehmen, so daß er diesem

<sup>17</sup> Vgl. In Exod. n. 74; LW II, 78, 2f.: „Esse non potest negare esse se ipsum esse; nihil se ipsum deserit.“ Vgl. dazu: Augustinus, De immortal. an. VII 15; PL 32, 1028. Vgl. Prol. gener. n. 13; LW I, 158, 14.

Unverständnis durch eine schlichte Sentenz hinreichend zu begegnen in der Lage zu sein glaubte:

„esse est deus, dicendum quod hoc verum est, de esse absoluto, non de esse formaliter inherente“<sup>18</sup>.

Dennoch dürfte er Mißverständnissen insofern Vorschub geleistet haben, als er überhaupt vom Sein als einem mit Gott identischen und von dem der Dinge sprach, so daß man oberflächlich die Proposition ‚esse est deus‘ als ‚esse formale rerum est deus‘ – also restriktiv – auslegen konnte, ohne Eckharts Absicht zu berücksichtigen, die Einheit der Dinge und Gott nur in dem ansprechen zu wollen, daß einzig das absolute Sein das Sein der Dinge und zugleich Gottes ist, da einzig das absolute Sein keinen Gegensatz, der es vernichten würde, zuläßt.

Selbst dort, wo Eckhart das jeweilige Seiende, das *ens hoc et hoc*, durch ein ihm eigentümliches Sein, *esse hoc et hoc*, bestimmt sein läßt, ist seine Intention deutlich: Akzentuierung der gegensatzlosen Einheit des absoluten Seins. Im ‚Prologus in opus propositionum‘ spricht Eckhart zunächst den Unterschied zwischen *ens* und *ens hoc et hoc*, *esse absolute* und *esse huius et huius* an:

„... aliter sentiendum est de ente et aliter de ente hoc et hoc. Similiter autem de esse absolute et simpliciter nullo addito, et aliter de esse huius et huius“<sup>19</sup>. Der Differenzierung zwischen Seiendem und Dies-und-das-Seiendem, Sein und Sein dieses oder jenes Bestimmten tritt die zwischen Gutem und Dies-und-das-Gutem, Einem und Dies-und-das-Einem, Wahrem und Dies-und-das-Wahrem zur Seite<sup>20</sup>.

Die hier aufgewiesenen Transzendentalien (*transcendentia*, *termini transcendentales*, *termini generales*) bedurften als solche keiner weiteren Explikation, da sie im Mittelalter hinreichend bekannt waren<sup>21</sup>. Im Gegensatz zu Thomas von Aquin identifiziert Eckhart jedoch diese Transzendentalien mit Gott:

„... solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum“<sup>22</sup>.

Mit der Konvertibilität der Transzendentalien verknüpft Eckhart den Gedanken, daß einzig von Gott alles das Sein, das Eines-Sein, das Wahres-Sein

<sup>18</sup> Proc. Col. I § 3, 3 ad 5; Théry 193. Vgl. zur Interpretation des Seinsbegriffs in der sog. Rechtfertigungsschrift Eckharts: K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein, 67–75.

<sup>19</sup> Prol. op. prop. n. 3; LW I, 166, 12–167, 1.

<sup>20</sup> Vgl. Prol. op. prop. n. 3; LW I, 167, 1–8.

<sup>21</sup> Vgl. zur Lehre der Transzendentalien bes.: Thomas Aquinas, De ver. I 1. Vgl. auch: L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur*. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVII/3), Münster/Westf. 1953. Vgl. zur Geschichte dieser Lehre: K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein, 110f.

<sup>22</sup> Prol. op. prop. n. 4; LW I, 167, 9f. Vgl. dazu: H. Wackerzapp, Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXIX/3), Münster/Westf. 1962, 17.

und das Gutes-Sein besitzt<sup>23</sup>, und ergänzt, daß auch den Zweitursachen eine seinsspendende Funktion eignet, diese ihre Funktion sich jedoch im Fall des esse auf das hoc esse beschränkt<sup>24</sup>. Er begrenzt das Funktionsfeld der allein bestimmtes Sein spendenden individuellen Substantialform als der Zweitursache aber noch stärker, indem er ihr jegliche seinsmitteilende Tätigkeit abspricht:

„Igitur nihil ens hoc vel hoc dat esse, quamvis formae dent esse hoc aut hoc, in quantum hoc aut hoc, non autem in quantum esse“<sup>25</sup>.

Damit gibt er zu erkennen, daß das bestimmte Sein von sich her nur beansprucht, als Sein auftreten zu können. In seiner Selbstbestimmung ist das Bestimmte nur Bestimmtes (hoc aut hoc)<sup>26</sup>. Sein verdankt das bestimmte Sein stets dem absoluten Sein, da das absolute Sein kein Gegenüber außerhalb seiner zuläßt. Aus Rücksicht des Geschaffenen kann daher zwar von einem doppelten Sein (duplex esse) geredet werden<sup>27</sup>, niemals jedoch aus Rücksicht des absoluten Seins; denn gäbe es zwei Sein, besäße jedes Geschaffene zwei Sein, und folglich wäre jedes Seiende zwei Seiende<sup>28</sup>.

Diese Schärfe in der Disjunktion zwischen absolutem esse und hoc aut hoc läßt sich bereits bei Albert dem Großen nachweisen. In Anlehnung an Boethius formuliert Albert:

„Omne quod est in mundo, habet esse et quod hoc est. Ergo ab alio habet esse et quod hoc est. A causa autem determinata habet, quod hoc est; ergo non habet esse ab eadem; omnis causa secunda determinata est; ergo a nulla causarum secundarum habet esse, sed quod hoc est. Est autem aliqua causa eius quod est esse in entibus factis. Cum autem non sit nisi causa prima vel secunda, oportet, quod esse causatum sit a causa prima in omnibus quae sunt. Causam autem primam vocamus deum“<sup>29</sup>.

Alles, was Sein hat, hat somit das Sein ausschließlich von der ersten Ursache. Die Bestimmtheit gewinnt auch nach Albert das Bestimmte durch die Zweitursachen, die jedoch Sein zu verleihen nicht vermögend sind.

Wenn daher bei Eckhart auch in Anbetracht des esse hoc aut hoc von der formal bestimmtes Sein spendenden Tätigkeit der Zweitursachen die Rede ist – dies auch noch kurz nach der Einschränkung ihres Funktionsbereichs auf das hoc aut hoc<sup>30</sup> –, dann nicht etwa deshalb, um den allumfassenden

<sup>23</sup> Vgl. Prol. op. prop. n. 9; LW I, 170, 14f.

<sup>24</sup> Vgl. Prol. op. prop. n. 11; LW I, 171, 11–15.

<sup>25</sup> Prol. op. prop. n. 21; LW I, 178, 12f.

<sup>26</sup> Vgl. K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein, 63.

<sup>27</sup> Vgl. In Gen. I n. 77; LW I, 238, 1–7.

<sup>28</sup> Vgl. In Sap. n. 146; LW II, 484, 9–12.

<sup>29</sup> Albertus Magnus, S. theol. I tr. 3 q. 18 c. 1; Ed. Colon. XXXIV/1, 87, 85–88, 5. Vgl. auch: De an. III tr. 2 c. 11; Ed. Colon. VII/1, 192, 1f.: „... in omni quod est citra primum, est hoc et hoc.“ De int. et int. I tr. 2 c. 1; Borgnet 9, 491 b. Vgl. zur Terminologie und zum Gedanken: In Ioh. n. 52; LW III, 43, 11f.: „Omne autem citra deum est ens hoc aut hoc, non autem ens aut esse absolute, sed hoc est solius primae causae, quae deus est.“

<sup>30</sup> Vgl. Prol. op. prop. n. 23; LW I, 180, 3–5.

Geltungsbereich des esse absolute einzuschränken, sondern vielmehr in der Absicht hervorzuheben, daß das Bestimmte nicht nichts ist:

„Hoc enim et hoc non est nihil, rursus hoc et hoc non est deus“<sup>31</sup>.

Gegenüber dem Nichts verleiht somit selbst die bestimmte Form noch Sein, freilich bestimmtes Sein; gegenüber dem absoluten Sein kann von Seinsverleihung seitens der Form nicht mehr die Rede sein, da diese vermittelnde Funktion der Form die Unmittelbarkeit der Präsenz des absoluten Seins wie auch der anderen mit Gott identischen Transzendentalien ausschliesse, für Eckhart aber gerade diese Unmittelbarkeit der Präsenz uneingeschränkt ein Charakteristikum eben dieser Transzendentalien ist:

„... omne ens et singulum non solum habet, sed et immediate absque omni prorsus medio, habet a deo totum esse, totam suam unitatem, veritatem et totam suam bonitatem“<sup>32</sup>.

Bezüglich des absoluten Seins bemerkt er:

„Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nihil est“<sup>33</sup>.

Allein die unmittelbare Präsenz des Seins verbürgt, daß etwas überhaupt ist. Selbst wenn von Seinsweise oder Seinsdifferenz die Rede ist, so ist dies nur möglich aufgrund dessen, daß dem Sein keine seiner Weisen oder Differenzen fehlt, da jede Weise oder Differenz, die nicht Weise oder Differenz des Seins wäre, dem Nichts anheimfiele<sup>34</sup>.

Dem möglichen Einwand, daß dort, wo überhaupt von Weise oder Differenz gesprochen wird, das Sein selbst nicht mehr als unmittelbar präsent bezeichnet werden kann, begegnet Eckhart mit dem bedeutsamen Hinweis, daß das Sein seine eigene Vermittlung sei:

„Ratio est primo, quia esse ex sui natura est primum et novissimum, principium et finis, nequaquam medium; quin immo ipsum est medium ipsum, quo solo mediante sunt et insunt et amantur omnia sive quaeruntur. Deus autem ipse est esse ipsum“<sup>35</sup>.

Unmittelbare Präsenz als Selbstvermittlung in Weisen und Differenzen ist das Signum aller Transzendentalien:

„Et sicut se habet de ente ad entia, sic se habet de uno ad omne quod unum est quocumque modo sive differentia unius, et de vero ad vera omnia, et de bono ad bona omnia et singula“<sup>36</sup>.

Diese Selbstvermittlung der Transzendentalien schließt es aus, daß das Bestimmte, sofern es als solches in den Blick genommen wird, ihnen in irgendeiner Weise etwas beigesellen könnte, das sie nicht selbst wären:

<sup>31</sup> In Gen. II n. 66; LW I, 532, 9f. Vgl. auch: In Ioh. n. 220; LW III, 185, 6–8: „... totum universum comparatum deo se habet sicut nihil comparatum ipsi universo, ita ut ipsum universum, ens omne, sit quasi medium inter deum et nihil.“

<sup>32</sup> Prol. op. prop. n. 13; LW I, 172, 15–173, 2.

<sup>33</sup> Prol. op. prop. n. 13; LW I, 173, 6f.

<sup>34</sup> Vgl. Prol. op. prop. n. 15; LW I, 175, 6–8.

<sup>35</sup> In Sap. n. 284; LW II, 616, 9–11.

<sup>36</sup> Prol. op. prop. n. 15; LW I, 175, 15–176, 2.