

116 671
19

~~357~~
32/6

Dimitrije Mitrinović



Ex Libris

21 45605391

0 136

Doc. 1000000000
Museum of Modern Art

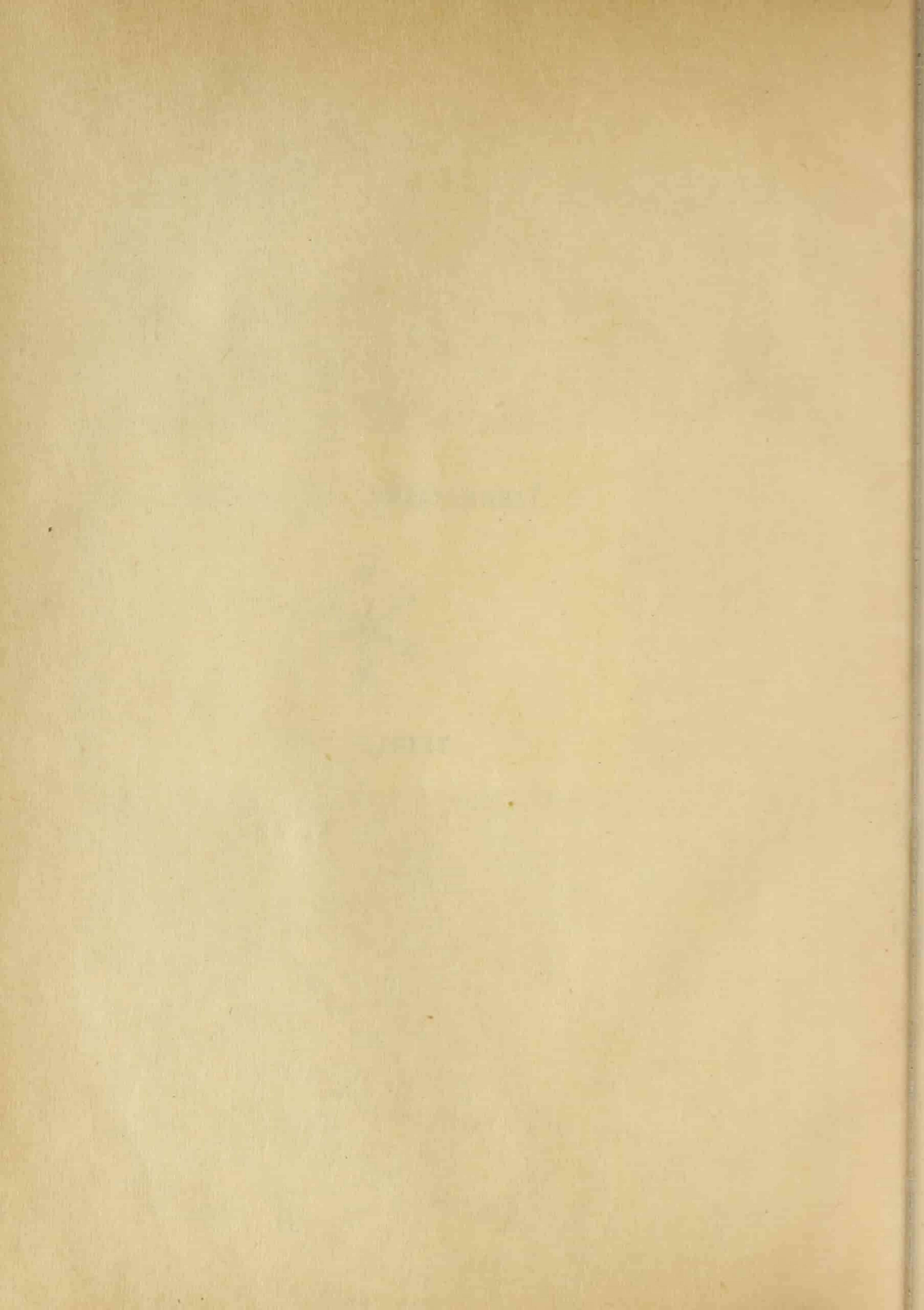
1000000000
1000000000

1000000000

1000000000

1000000000

1000000000



JTB 19 671

Der Gottesbegriff Meister Eckharts

Ein Beitrag
zur Bestimmung der Methode
der Eckhartinterpretation

von

Dr. phil. Barthold Peters

*Dr. Wilhelm Lipp
vom Prof. Pösch
in dankbarer Erinnerung
Barthold Peters.*

HAMBURG 1936

Druck und Verlag: Friedr. Prieß' Buchdruckerei, Harburg-Wilhelmsburg 1

ИВЕРИТЕЛНА БИБЛИОТЕКА
ДЕТОВ. Р. И. СЕРБИЈИ - БЕОГРАД
Л. И. Бр. 45621

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort

An Tiefe und Kühnheit seines geistigen Gehalts ist Meister Eckhart die gewaltigste Erscheinung religiöser Geistigkeit in der gesamten mittelalterlichen und neueren Religionsgeschichte. Mit revolutionärer Kraft kommt in ihm ein neuer Lebensstil zum Durchbruch, eine neue Weltanschauung, die des deutschen Idealismus, die die Welt der Scholastik und damit die des traditionellen Christentums in ihrem geistigen Anspruch vernichtet. Eckhart ist religiös der erste große moderne Mensch, gleichsam die erste deutsche Renaissancegestalt im wahrsten Sinne des Wortes: eine Neugeburt des deutschen Geistes, sein Aufwachen zu sich selbst an der nur erst dürftig erschlossenen, teils nur vermittelten und in dieser Vermittlung stark entstellten Überlieferung des klassischen Idealismus. Eckhart steht in der Weltlinie dieses Idealismus von Plato zu Leibniz und Fichte. Hier wird das Christentum gleichsam von dem an einer Jahrhunderte langen Tradition geschulten und nunmehr mündig gewordenen deutschen Geist erst wahrhaft lebendig und schöpferisch rezipiert, indem er es gleichzeitig seinem Wesen gemäß um- und fortbildet. Aber das ist ein Umschmelzungsprozeß von so ungeheurer Kühnheit, daß von dem „Christentum“ nichts mehr übrig bleibt als nur die eigentlich idealistischen Motive der johanneischen Lehre, die dogmatisch kirchlich nicht einmal als das wesentlich Christliche galten. Eckhart vernichtet Legende und Dogma.

Das nun ist der entscheidende Unterschied zur späteren deutschen humanistischen Renaissance — wenn man von einer deutschen Renaissance überhaupt reden kann —, daß Eckhart keinerlei gelehrte und wissenschaftliche Interessen hat, die nur eine lebensmittelbare Bedeutung hätten, sondern daß es hier um das unmittelbare Leben und seine Gestaltung selber geht bei jedem einzelnen Menschen, wie es in dem bezeichnenden Motiv des „sunder warumbe“ Lebens und dem bekannten Wort von dem Lebe- und Lesemeister nicht schärfer betont werden kann. Seine Theologie als Wissenschaft ist nur der reflektierte Ausdruck der Unmittelbarkeit seiner Religiösität selbst.

Diese seine grundsätzlich neuartige Religiösität ist der spezifisch autonome Ausdruck eines neuen Lebensstils, einer neuen Weltanschauung, der der Renaissance, deren typischer Ausdruck

das Erwachen der großen Individualität ist. In autonomer Transponierung in den spezifischen Bereich der Religiösität führt das zur Entdeckung des wahren Adels und der Würde der Seele, des Ich als des eingeborenen Sohnes Gottes, und ferner zur totalen Umwertung der Welt, die nun nicht mehr als das zu überwindende Jammertal gilt, von dem sich der Mensch lösen müsse, um zu Gott hinaufgehoben zu werden, sondern als das Inmitten zwischen Gott und Ich, das das Ich zu einer Welt der Wahrheit, des Rechts, der Bruderliebe und der Ehrenhaftigkeit gestalten muß, um überhaupt erst zu Gott zu kommen. Eckhart beseitigt die Zweiweltlichkeit der Scholastik: das Diesseits und Jenseits mit ihren Verbindungsorganen: der Kirche und des Klerus, da die Seele, das Ich nicht mehr der unzulängliche Laie, sondern selbst Gottes Sohn ist. Er reißt das Jenseits ins Diesseits herein, wertet aber beide sogleich grundsätzlich um. Das Zentralproblem der Lebensgestaltung ist nicht mehr die Anpassung des Ich an das Dasein, sondern die Gestaltung und damit Erzeugung des Daseins aus der Aktualität des Ich als des Geistes selbst. Nicht mehr die zwei Daseinsbereiche des Jenseits und des Diesseits stehen einander gegenüber, sondern zwei Blick- und Wirkweisen des Geistes richten sich auf „Welt“ als dem total beherrschbaren Bereich des Inmitten zwischen Gott und Ich und Ich und Gott als den zwei Polen des Wirkansatzes und der Wirk-erfüllung: principium et finis. Das ist Idealismus in seiner reinsten Form, in dem Gott, Welt und Ich unaufheblich an- und ineinander gebunden sind. Damit ist die Gefahr beseitigt, die in dem scholastischen Weltbild dauernd latent ist: das Auseinanderbrechen der Pole zu den konträren und sich bekämpfenden Welt-auffassungen: des weltfremden Spiritualismus und des geistlosen Naturalismus.

Wissenschaftssystematisch erscheint die zusammengezwungene Zweiweltlichkeit als Ontologie sowohl Gottes wie der Kreatur und Psychologie mit ihren Verbindungsbrücken (von oben:) der Kausalität, (von unten:) der Analogie. Eckharts wissenschaftliche Besinnung über seinem neuen Erleben, seine Dialektik und Theologie erfährt eine entsprechende radikale Umwendung. Ich habe seinen Gegensatz zur scholastischen Ontologie mit dem Gegenbegriff der Logik bezeichnet, der im methodisch-formalen Sinn von Eckhart selbst gewollt zu sein scheint, wie es die gerade erschienene 1. Lieferung des Johanneskommentars ausweist: *scientia docens ratiocinari in singulis scientiis et de singulis logica dicitur a logos, ratio.* (Expositio in Johannem, ed Christ — Koch 1936 p. 22, 9 f.)

Mag nun durch das Erscheinen des Gesamtwerkes das geschichtliche Bild Eckharts an Farbe und Umfang gewinnen, die Substanz seiner Religiösität und seiner Wissenschaft dürfte sich aus den bereits herausgegebenen Texten dennoch klar und umfassend erkennen lassen, wie es die vorliegende Schrift zu zeigen versucht.

Besonders danken möchte ich an dieser Stelle meinem verehrten Lehrer Herrn Prof. Dr. Albert Görland, Hamburg, dem ich sowohl in meiner philosophisch-systematischen Ausbildung als auch besonders in meiner Arbeit an Meister Eckhart tief verpflichtet bin.

Im März 1936.

Der Verfasser.



Inhaltsübersicht

Einleitung	1
Die Wendung zum Idealismus in den Pariser Quaestionen.	
1. Die Trennung des Erkennens vom Sein	13
2. Die Vorordnung des Erkennens vor das Sein	15
Anhang: Die verwandte Haltung der Predigt Pf. 84	21
Die Begründung einer idealistischen Theologie in den späteren Schriften.	
Grundlegung: Die Logik Meister Eckharts.	
I. Die Bedeutung des Begriffs Existenz und die Einzigkeit und Totalität der Bedeutung eines Begriffs	24
II. Die Funktion des Begriffs als Grundlegung	
1. Der Begriff	
a) Die termini generales	29
b) Die Einzelbegriffe	30
2. Der Analogiebegriff	33
3. Die Relationsschemata (Propositiones)	38
superior — inferior	40
causa — causatum	44
totum — pars	44
forma — materia	45
generacio	46
unum — multa	50
Relation — Korrelation	53
III. Die Leistung des Begriffs: Gegenstandsbegriff und Erkenntnis	54
VI. Der Funktionsbegriff	56
Die Theologie Meister Eckharts.	
I. Teil: Die Relation Gott — Kreatur.	
I. Inhaltsbestimmung des Gottesbegriffs	58
II. Die Einzigkeit Gottes und die Reinheit des Nichts.	
1. Die Einzigkeit Gottes	67
2. Die Reinheit des Nichts	74
Anhang: Das Werden der Kreatur	81
III. Die Aktualisierung des Nichts zum Sein in der Schöpfung	
1. Die Schöpfung	
a) Schöpfung als „logische“ Bestimmung	82
b) Die Schöpfung des Universums	87
c) Die Theodicee: Das Problem der Sorge und Vor- sorge Gottes	88
2. Der Schöpfer: Ursache — Ursprung	
a) Die Ursachenlehre	91
b) Das Problem der actualitas	94
c) Das Problem des Ursprungs	95
d) Das Werden Gottes	98
e) Die negativen Attribute Gottes	100

3.	Das Zeitproblem	
a)	Zeit und Schöpfung	111
b)	Die Erneuerung der Schöpfung	120
4.	Die Freiheit der Schöpfung	121
IV.	Das Ergebnis der Schöpfung: Das esse rerum	123
V.	Die Schöpfung als Mittel der Offenbarung, gezeigt an dem Verhältnis der Schöpfung zur Emanation der Personen	139
II. Teil: Die Korrelation Gott — Ich.		
I.	Der Weg zur Korrelation: Die Abscheidung	141
II.	Die logischen Korrelationsformen	
1.	Die spirituales perfectiones	159
	Gerechtigkeit — Gerechter	
	Güte — Guter	
	Wahrheit — Wahrer	
	Weisheit — Weiser	
	esse — ens	
	sune wesen — sun	
2.	Der Tugendbegriff und die Habituslehre	170
3.	Die Tugenden der Demut und der Armut	175
a)	Die Demut	176
b)	Die Armut. Der reine Geist, der Abgeschiedene	179
4.	Das Motiv der Freunde Gottes	185
III.	Die psychologisch fundierten Korrelationsformen, gezeigt an Motiven der Ich-Einzigkeit	192
1.	Das Wesen, der Grund der Seele	193
2.	Die Seelenkräfte: Vernunft, Intellekt	199
3.	Die Bildlehre	207
4.	Die Dualität von Natur und Geist. Der innere Mensch	213
5.	Die Menschheit	216
6.	Die factio des Menschen	222
7.	Das Seelenfünklein	224
8.	Die „Geschaffenheit“ der Seele	236
9.	Die Nähe Gottes	244
10.	Die Freiheit	245
IV.	Die Korrelationsstrukturen	
1.	Die Gottesgeburt	246
2.	Die Notwendigkeit und Totalität der Bindung Gott — Ich	254
3.	Die „monarchischen“ Korrelationsformen	259
4.	Der Immanenzbegriff. Die korrelative Immanenz	263
5.	Der Einheitsbegriff	269
6.	Die Gnade	274
7.	Sünde und Strafe	280
V.	Die Frucht der Korrelation.	
1.	Die Seligkeit	284
	Anhang: Das Problem des Glaubens	293
2.	Das Leid und die Erlösung	294
VI.	Der historische Christus	297
VII.	Die Kirche	299

Texte

I. Lateinische Texte.

- Denifle**: Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II. 1886, Berlin (**Den.**)
- Théry**: Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse in: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge III (1928), IV (1929), Paris (**III, IV**).
Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, ib. I. (1926) Paris (**I**).
- Karrer-Piesch**: Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift. Einl., Übers. und Anm., Erfurt 1927 (**RS**).
- Grabmann**: Neuaufgefundene Pariser Quaestiones M. E. ... (Abh. der Bayer. Akad. der Wiss., Philos., Philol. und historische Klasse XXXII, 7, München 1927).
- Geyer**: Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses (Florilegium Patristicum ed. Geyer-Zellinger Fasc. XXV) Bonnae 1931 (**Gey.**).
- Spamer**: Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, Jena 1912 (**Sp.**).
- Klibanski**: Magistri Eckardi Opera Latina auspiciis instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita I. Super Oratione Dominica. Lipsiae MCMXXXIV.

II. Deutsche Texte.

- Pfeiffer**: Meister Eckhart, Göttingen 1924 (**Pf.**).
- Strauch**: M. E.'s Buch der göttlichen Tröstung und Von dem edlen Menschen (Kleine Texte ... ed. Hans Lietzmann 55) Bonn 1910 (Neudruck mit Berichtigungen und Nachträgen Berlin 1935) (**BgTr.**).
Paradisus animae intelligentis (Deutsche Texte des Mittelalters XXX) Berlin 1919 (**Parad.**).
- Diederichs**: M. E. Reden der Unterscheidung (Kleine Texte ... ed. Lietzmann 117), Bonn 1925 (**RdU.**).
- Jostes**: M. E. und seine Jünger, Freiburg (Schweiz) 1895.
- Quint**: Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I., Bonn 1929 (**Qu.**).
- Skutella**: Beiträge zum Eckharttext, ZfdA. 67 (1930), Predigt: **Stant up Jherusalem.**
- Pahnke**: Zwei ungedruckte deutsche Mystikerreden (Pred.: **Homo nobilis**) ZfdA. 1908.
Eckhartstudien, Texte und Untersuchungen, Neuhaldensleben 1915.
- Jundt**: Histoire du Panthéisme populaire ... Paris 1875, Anhang II, Nr. 7—11.
- Langenberg**: Quellen und Forschungen zur Gesch. d. deutschen Mystik, Bonn 1902.
- Brethauer**: Neue Eckharttexte und Mystikerhandschriften, ZfdA. 69 (1932) p. 241 ff.
- Greith**: Deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg 1861.

Einleitung

Man nennt Eckhart den großen deutschen Mystiker. Über das, was Mystik sei, besteht im allgemeinen Einhelligkeit. Wenn man auch andererseits immer mehr festzustellen glaubt, Eckhart sei ebensosehr Scholastiker, so meint man doch mit dem Begriff der Mystik das Kernproblem seiner Theologie zu bezeichnen. Demgegenüber muß mit aller Schärfe betont werden, daß Eckhart weder das Eine noch das Andere ist: er ist kein Scholastiker, weil er die Scholastik vernichtet; er ist kein Mystiker, weil er die Mystik überwindet dadurch, daß er sie abklärt zu einer systematischen Theologie. Nicht von Einzelerlebnissen der unio mystica berichtet er uns, von ekstatischen Versenkungen der Seele in Gott, die der einzelne bestimmte Mensch zu bestimmten Zeiten erfährt und erfahren hat. Das allein Wesentliche sind ihm nicht die zufälligen individuellen Erfahrungen, sondern die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit einer religiösen Erfahrung überhaupt. Daß Eckhart diese abstrakte religiöse Erfahrung überhaupt mit der Glut und Inbrunst eines individuellen Erlebnisses in seiner Predigt erörtert, das ist das mystische Element seiner Theologie, die Erlebnisursprünglichkeit und Lebendigkeit gegenüber einer erstarrten Schulwissenschaft. Daß er nicht das Psychologische, sondern allein den theologischen Gehalt des religiösen Erlebens, das „Logische“ daran, betont, daß er den psychologisch fundierten Begriff der unio, der Vereinigung, durch den rein logischen Begriff der polaren Einheit ersetzt und abklärt, führt ihn grundsätzlich über die Mystik hinaus zu einer exakten Theologie. Aber seine Theologie ist etwas grundsätzlich anderes als die traditionell scholastische.

Eckhart ist kein Scholastiker. Die Grundwissenschaft der Scholastik ist die Metaphysik mit ihren Teildisziplinen der Ontologie und der Psychologie. Die Grundwissenschaft Eckharts ist die Logik; aber Logik in einem grundsätzlich anderen Sinn als die Scholastik ihn verstand. Das muß zur Vermeidung jeden Mißverständnisses bezüglich der Grundeinstellung der hier versuchten Eckhartinterpretation aufs schärfste betont werden. Eckharts Logik ist keine Abstraktions- und Gattungslogik aristotelischer Färbung. Sie ist schöpferische Logik des logos¹⁾ im platonischen Sinn. Sie ist ferner nicht spezifischen Wissenschaftscharakters, sondern von totaler Weite als Einheitsbegriff der Grundgesetzlichkeit aller Wissenschaftlichkeit überhaupt. Sie entspricht daher nicht der aristotelischen Logik, sondern vielmehr

¹⁾ Zum Begriff des logos cf. III 343,12; Den. 551, 19; 579, 18; Sp. 50, 28.

der aristotelischen Metaphysik, von der sie in der Tat viele wissenschaftliche Grundsätze übernimmt, aber mit der grundsätzlichen Umwendung des Sinnes, daß sie keine Aussagen über ein Dasein sind, sondern ursprüngliche Erzeugungsbedingungen, die ein Sein erst in und durch Aussagen konstituieren. Die Logik Eckharts ist also teils im Grunde nichts anderes als die „logisch“ umgewendete aristotelische Metaphysik. Das kommt scharf zum Ausdruck in der Bestimmung der Transcendentalien, die bei Eckhart nicht mehr Ausdrücke letzter Allgemeinheit sind, sondern vielmehr Bestimmungen erster Konkreszierung, keine Abstrakta vom Dasein, sondern Konstituentien zum Sein. Eckharts Logik ist keine Logik des psychologisch verstandenen Erkennens, die also nur einen spezifischen Ausschnitt des Erlebens umfaßt, sondern sie ist von totaler Weite, die alle Erlebensgebiete überhaupt erst gegenständlich macht und begründet dadurch, daß sie die Konstitutionsprinzipien des Seins überhaupt festlegt, die dann in den spezifischen Bereichen spezifisch mutieren. Eckharts Logik ist Dialektik²⁾. Der dialektische Charakter ist der einer Wissenschaft überhaupt und besagt die Begründung der spezifischen Wissenschaften (also auch der Theologie) als Wissenschaften durch die Gesetzlichkeit aller Wissenschaftlichkeit überhaupt.

In dem Begriff der „Logik“ liegt in keiner Weise die Bedeutung des Intellektualismus oder Rationalismus, — es gibt wohl kaum eine auch in der Wahl ihres sprachlichen Ausdrucks edtere Religiösität — sondern „Logik“ ist sowohl im substantiellen wie im methodisch-formalen Sinn zunächst Abwehrausdruck gegen die metaphysische Ontologie, die sie ersetzt. Logik ist substantiell der Totalitäts- und Superioritätsausdruck alles Geistigen, alles logos als Gesetzhaftem (*regulae aeternae incommutabilis veritatis!*) über das Dasein, über die Materie, auch gerade spiritueller Art, hier bei Eckhart dann spezifisch bezogen auf das religiöse Erleben. Darum kann die wissenschaftliche Besinnungsform über dieser Erlebensunmittelbarkeit auch eine „logische“ Theologie genannt werden. (Man vergleiche die Pariser Quaestionen, deren Haltung Eckhart bei zwar terminologischer Verschiebung durch alle Schriften beibehält.) „Logik“ ist methodisch-formal der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Gesetzlichkeit, der jede Wissenschaft entsprechen muß, um als solche gelten zu können. Eckharts theologische Prinzipien sind die spezifischen Formen

²⁾ cf. Görland: Prologik, Dialektik des kritischen Idealismus. Berlin 1930.

der allgemeinen Prinzipien seiner „Logik“. So ist im doppelten Sinne Eckharts Theologie „logisch“ begründet, aber das ist eben keine heterogene Ableitung, sondern der Ausdruck der Homogenität und Autonomie des religiösen Erlebens und seiner wissenschaftlichen Gegenständlichmachung in der Theologie.

Durch die Logik überwindet Eckhart die metaphysische Theologie in ihren beiden Disziplinen der Theoontologie und der Psychologie, und er ersetzt diesen durch den Begriff der analogia entis zusammengehaltenen Dualismus durch die logisch homogene Korrelation von Gott und Ich. Dadurch wird nun erst im eigentlichen Sinn eine Theologie möglich, denn die scholastische Theologie bricht in jene beiden Teildisziplinen auseinander, obwohl der logisch absurde Begriff der analogia entis die Aufgabe hat, sie zusammenzuhalten.

Eckhart ersetzt die analogia entis durch den logischen Begriff der korrelativen Immanenz und der polaren Einheit. Aber er deutet auch die übrigen konstitutiven Begriffe der scholastischen Theologie in ihre logischen Korrelate um: die Ursache wird zum Ursprung, die Verursachung zur logischen Erzeugung und die ontologische Teilhabe aus dem System der emanatistischen Seinshierarchie zur logischen Teilhabe im Sinn der logischen Deduktion und Bestimmung. Diese Umdeutungen aber sind gleichsam nur sekundärer Art, nur Folgerungen aus der fundamentalen Umwendung in der Bestimmung des Seinsproblems. Eckhart erörtert nicht die Mannigfaltigkeit von vorhandenen Seinsarten, etwa das Sein Gottes, das Sein in der Seele, das Sein der Dinge und ihr Verhältnis zueinander, sondern er stellt die Frage nach dem Sinn und Gehalt des Seinsbegriffs selbst, wie des Begriffs überhaupt. Er knüpft darin, wenn nicht direkt an Plato, so doch an echte platonische Tradition an, wenn er die Mannigfaltigkeit von Dingen durch absolut eindeutige Begriffe zu bestimmen sucht und wenn er diese Begriffe als die Wesensursprünge, die logischen Bestimmungsgründe der Dinge auszeichnet. Das durch die Begriffsvereindeutigung als einzig definierte Sein bestimmt Eckhart nunmehr als Gott. Das Sein aber ist nicht Dasein, das ist vielmehr das reine privative Nichts, sondern es ist logos, Erkennen in seiner logisch funktionalen Bedeutung, nicht im psychologischen Sinn. Idealistische Motive waren zwar in der Scholastik auch vorhanden, aber sie hatten doch nicht eine solche systematische Stellung, daß sie methodisch wirksam werden konnten: man denke etwa an die logischen Motive der aristotelischen Theologie, an den Realismus etc. Eckhart macht nun den prinzipiellen Schritt zur „Logik“, zur

Konstituierung des Seins aus dem logos und im logos und als logos. Er vollzieht damit im wahren Sinn des Wortes eine Revolution der Denkungsart und legitimiert sich dadurch als echter Vertreter des Idealismus.

Eckhart überwindet durch seine Logik nicht nur die scholastische Ontologie, sondern auch ihre ontologisch begründete Psychologie. Als Mittel dazu dienen vor allem das logische Motiv der aristotelischen Theologie: die mit dem neuplatonischen Emanationsbegriff bezeichnete Selbstreflexion Gottes in der Bildlehre, in welcher das zweite Glied als Ich ausgezeichnet wird; der platonische Begriff der Teilhabe, der johanneische Logosbegriff etc. Die Seele des Menschen, das Ich hat nunmehr eine grundsätzlich neue Stellung und Würde bekommen. Es ist nicht mehr die Gott wesensfremde Kreatur, das bloße Bild des Königs auf der Münze, der Knecht Gottes, sondern es ist Gott völlig wesensgleich und nur personal von ihm unterschieden: es ist selbst der eingeborene Sohn Gottes, das wesens- und naturgleiche Bild des Königs in seinem Sohn, der Freund Gottes. Die Transzendenz Gottes ist aufgehoben und ersetzt durch die polare Einheit mit Gott. Der prinzipielle Schnitt zwischen Gott und Seele, sofern sie als Kreatur bestimmt wurde, ist nunmehr in einem ganz neuen Sinn in den Menschen selbst hineinverlegt in der Dualität von Natur und Geist, die gleichwohl nicht feindlich einander bekämpfen, sondern korrelativ aufeinander angewiesen und hingeordnet sind. Da das Ich durch seine Wesenseinheit mit Gott als polares Glied der Logosreflexion zum Glied der Trinität geworden ist, so bildet das Problem der Psychologie nunmehr gleichsam die eine Hälfte des Problembereichs der „logischen“ Theologie. Aus dieser korrelativen Zuordnung entsteht in einem ganz neuen Sinn erst eine eigentliche Theologie, da Theologie auch immer zugleich Lehre vom Ich ist. Diese korrelative Zuordnung von Gott und Ich aus Ontologie und Psychologie kann aber nur als Tendenzausdruck gegen die Transzendenz Gottes als eine Synthese verstanden werden: in Wirklichkeit liegt hier nichts weniger vor als eine Synthese, sondern eher eine Analyse, eine Spannung des einen Wesens in seine polaren Momente: Gott — Ich. Die entscheidenden Anregungen für die grundsätzliche Umgestaltung seiner „Psychologie“ d. i. der Wesensbestimmung der polaren Ich-Einzigkeit scheint Eckhart vom Johannes-evangelium und den Johannesbriefen empfangen zu haben durch das Motiv der Gottesgeburt und der Freunde Gottes, wie überhaupt seine Theologie gerade aus diesem Evangelium wichtige logische und theologische Systembegriffe schöpft: z. B. den der

korrelativen Immanenz, der Wesensursprünglichkeit, des logos etc.

Daß Eckhart nicht im strengen Sinn Scholastiker war, ist durch die Forschung seit je sowohl positiv wie negativ behauptet und erhärtet worden. Man glaubte ihn vielmehr adaequat durch den Begriff des Neuplatonikers bezeichnen zu können, und eine große Anzahl von entscheidenden neuplatonischen Begriffen und Vorstellungsweisen in seinen Schriften läßt sich dafür ins Feld führen. Eine unvoreingenommene Betrachtung des systematischen Zusammenhanges seiner Theologie führt aber zu dem scheinbar paradoxen Ergebnis, daß Eckhart kein Neuplatoniker ist, so sehr er vom Neuplatonismus beeinflusst ist und so viel gedankliche Motive und terminologische Wendungen er ihm verdankt. So wie er die scholastische Ontologie überwindet, so überwindet er auch die ontologische Emanationslehre des Neuplatonismus. Eckhart deutet die Emanation zur Deduktion um und ersetzt die Mannigfaltigkeit von auseinander emanierenden heterogenen Seinstufen durch eine einzige Emanation homogener Art im Sinn einer logischen Begründung und einer logischen Selbstreflexion, von denen diese sich nur vermittelt jener vollziehen kann: der Geist kann nur in sich selbst schauen am Gegenstand der Welt. Die Welt als Dasein aber begreift Eckhart nicht mehr als unterste Emanationsstufe, sondern als das reine Nichts, als Privation, das erst durch eine „Emanation“ d. i. eine logische Bestimmung, durch Teilhabe, überhaupt existent werden kann. Die Welt ist also nicht das Endglied in einem doch irgendwie homogenen weil kontinuierlichen Prozeß des Abstieges, sondern sie kommt überhaupt gar nicht darin vor, weil sie das reine Nichts ist, das grundsätzlich Andere, nicht das spezifisch Unterschiedene. Das Motiv des Nichts ist bei Plotin zwar in gewissen Ansätzen da, wenn er die Materie als das Urschlechte als Privation und Konträrbegriff zum Guten bestimmt, aber es hat doch bei ihm nicht die systematische Prägnanz und steht in einem anderen Zusammenhang und an einem anderen Ort des Systems, weil es Endglied eines Kontinuums ist.

Eckhart ist vielmehr Platoniker; nicht so sehr im Sinn eines unmittelbaren geschichtlichen Schülerverhältnisses, sondern in der systematischen Bedeutung, daß seine Theologie aus platonischem Geiste konzipiert ist, denn die direkte Platokenntnis Eckharts scheint nach den vorliegenden Texten nicht sehr weitreichend gewesen zu sein³⁾. Seine Kenntnis des platonischen Denkens ist wohl im Wesentlichen vermittelt durch die johanneischen Schriften.

³⁾ An folgenden Stellen wird Plato direkt erwähnt:
III 415, 19, IV 361, 14; Den. 551, 22, Den. 567, 19; Sp. 6, 28, Geyer 30, 5; Pf. 38 bei Jostes 71, 12; Pf. 81: 261, 21.

durch Augustin und den Neuplatonismus, vor allem durch Proclus⁴⁾. Wenn man den Begriff des Platonikers in dem rein methodischen Sinn eines „Logikers“ versteht, dann müssen auch die idealistischen Motive der aristotelischen Theologie zu seinen ursprünglichen und wesensgemäßen Quellen gerechnet werden, und sie sind, da sie auch das Kernstück der scholastischen Theologie bilden, von entscheidendem Einfluß auf die Neugestaltung seiner eigenen, sofern er sie in ihrem rein logischen Sinn dominierend auswertet.

Eckhart vollzieht mit der Wendung zur Methode des Platonismus in dem vollen Sinne des Wortes eine Renaissance der Theologie. Seine wissenschaftliche Haltung sowohl wie sein total neues Lebensgefühl, das sich in einer grundsätzlich neuen Auffassung des Menschen ausspricht, machen ihn zu einem ganz großen Vertreter jener Bewegung, die wir mit dem Namen der Renaissance zu bezeichnen gewohnt sind. Man wird also die deutsche Philosophie der Renaissance nicht erst mit Nikolaus von Cusa, sondern bereits mit Meister Eckhart ansetzen müssen, denn es besteht auch von Eckhart zu Cusa eine unmittelbare gedankliche Kontinuität, ja sogar die persönliche eines im übertragenen Sinne verstandenen Lehrer-Schülerverhältnisses. Es ist außerordentlich bedeutsam, daß somit die eigentliche Renaissance nicht auf naturwissenschaftlich mathematischem Gebiete einsetzt, sondern in der eigentümlichen Gerechsamkeit der Scholastik selbst: in der Theologie; und zwar geschieht die Neuorientierung der Theologie bei Eckhart in dem ausgesprochenen Bewußtsein einer scharfen Gegnerschaft gegen die wissenschaftliche Umwelt und Tradition⁵⁾. Durch den

⁴⁾ Auf die Platonvermittlung durch Proklos hat Klibansky nachdrücklich hingewiesen: Ein Proklosfund, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1928.

⁵⁾ cf. Einl. zum *Opus Tripartitum*: Advertendum autem, quod nonnulla in sequentibus propositionibus, questionibus et expositionibus primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa apparebunt, secus autem si sollerter et studiosius pertractentur cf. Den 589, 1; III 368, 16; Pf. 15: 71, 15/30 ff.; (Den. 535, 4 f.). Ein Ausdruck für seine geschichtliche Sonderstellung sind auch die vielen Beteuerungen, daß seine Lehre nicht Ausdruck einer persönlichen Sonderlichkeit seien, sondern notwendiger Ausdruck der Wahrheit selbst. Teils versucht Eckhart die Kühnheit seiner Folgerungen durch Autoritäten zu decken, in andern Texten aber verteidigt er die für seine Zeit ungeheuerlichen Lehren nur durch den Hinweis auf die Wahrheit selbst. Vielleicht darf in gewissen Grenzen daraus ein Kriterium für die Chronologie gezogen werden. cf. Jostes 110, 16: Sanctus Augustinus sprichet: Waz dy sele mynnet, deme wirt se gelich; mynnet si erdische ding, so wirt si erdisch, mynnet si got, so mohte man fragen: wirt si danne got?

Bannspruch der Kirche wurde diese theologische Renaissance vernichtet; daher erscheint die wissenschaftliche Renaissance bislang vorwiegend als eine solche der mathematischen Naturwissenschaft. Die Edition der noch ausstehenden Schriften muß zeigen, ob bei Eckhart nicht auch schon die methodischen Ansätze zur Neuorientierung der Mathematik und der Naturwissenschaften vorhanden sind. Die bislang edierten Texte lassen jedenfalls Spuren davon erkennen.

Es scheint sich nunmehr in einem neuen Sinn das alte von der Forschung alsbald verworfene Urteil über Meister Eckhart, er sei der Vater der deutschen Spekulation, dennoch zu bewahrheiten. Aber dies Urteil gilt in einem grundsätzlich anderen Sinn: die Forschung hat inzwischen in größerem Umfang bereits die historischen Ansatzpunkte und die traditionelle Bindung seiner Theologie aufgewiesen. Trotz der reichen geschichtlichen Verpflichtung an seine Vorwelt und Umwelt ist Eckhart ein durchaus origineller Philosoph und Theologe, der alle Tradition durch einen oftmals nicht ohne geschichtliche Gewaltsamkeit vollzogenen Umschmelzungsprozeß nur als Ausdrucksmittel benutzt für sein eigenes System, mit dem er den Reigen der großen deutschen idealistischen Systeme eröffnet. So wenig freilich bei Eckhart im technischen Sinn von einem System gesprochen werden kann, so deutlich und entschieden ist bei ihm ein immanentes Systembewußtsein vorhanden, durch das alle einzelnen Begriffe ihren ganz bestimmten systematischen Ort erhalten.

Die eigentliche *crux* der Eckhartforschung hat bis heute darin bestanden, daß man nicht zu einer adaequaten Interpretationsmethode kam, die alle Elemente seines Denkens aus einer Einheit der systematischen Struktur sieht und ihre inneren Zusammenhänge sowohl wie Widersprüche aus dieser Einheit aufzulösen und zu erklären vermag. Gerade bei Eckhart besteht in der Hinsicht eine doppelte Schwierigkeit, ganz abgesehen davon, daß eine große Anzahl wichtiger Schriften noch nicht ediert ist. Wir haben einmal nur dürftige Anhaltspunkte zur Bestimmung der Chronologie, so daß völlig heterogene und widersprechende Meinungen möglicherweise als Entwicklungsstufen innerhalb seines Denkens selbst aufzufassen sind, was sich an mancherlei Problemen zeigen läßt. Ferner, und das hängt in gewissen Grenzen mit der Frage

spreche ich daz, daz ungeleubliche lut den, di szu kranken sin haben und isz niht vornemen? mer sanctus Augustinus sprichit, ich in spreche niht, mer ich wise uch czu der schrift di da sprichit: Ich habe gesprochen daz ir gote sit.

cf. 5 : 32, 16; 41 : 158, 19; 43 : 147, 31 ff. 63 : 199, 3—8; 89 : 289, 6ff. app.: 8: 46, 20; 47, 3; 11: 58, 39; 49: 163, 39; 56: 181, 19; 58: 186, 7.

der Chronologie zusammen: wie soll in einem solchen Denken, in dem Motive aus allen verschiedenen Traditionen zusammenströmen, in dem alte Auffassungen durch neue ergänzt, ersetzt und überwunden werden, der Interpretationsakzent gesetzt werden? Diese Frage läßt sich nun in dem angegebenen Sinne eindeutig beantworten. Eckhart ist „Logiker“ im platonischen Sinn, der auch aus anderen Traditionen alle „logischen“ Motive aufnimmt und in seinem System verarbeitet. Von diesem Kern her müssen sowohl positiv wie im Sinn der negativen Kritik alle Motive seines Denkens verstanden werden: sowohl die Begriffe und Termini, die er der Scholastik entnimmt, wie auch die, die er dem Neuplatonismus verdankt; nicht so, als ob nun die Tradition bei Eckhart als belanglos zu werten wäre. Entscheidend ist freilich die Bestimmung der historischen Intention und nur auf diesen Mittelpunkt bezogen sind die traditionellen Motive in ihrer Bedeutung für das System zu werten. Für Eckharts systematische Absicht ist vieles Traditionelle nicht belangvoll, das aber in einem geschichtlichen Bilde nicht fehlen darf, weil gerade darin seine Zeitgebundenheit zum Ausdruck kommt. Zeitgebundenheit und das über die Zeit Hinausgehen führt in vielen Fällen zu direkten Widersprüchen und Brüchen in seinem Denken, aber es läßt sich doch fast immer zeigen, daß der tieferen Absicht des Autors die zeitgenössische Lehre nicht conform geht, so sehr er der Zeit und ihren konventionellen Ansprüchen verpflichtet ist. Gegenüber der früheren unhistorischen Auffassung Eckharts ist besonders durch Denifle und neuerdings durch Théry und Karrer in zahlreichen Belegen seine Zeit- und Traditionsgebundenheit aufgewiesen worden unter besonderer Berücksichtigung des Systems von Thomas von Aquin. So wenig diese Forscher auch zu einer adaequaten Interpretation kommen und, abgesehen von der unhaltbaren Auffassung Karrers, Eckhart sei reiner Thomist, im Grunde in einer schulmeisternden Kritik vom thomistischen Standpunkt aus stecken bleiben, welcher Auffassung sich auch Grabmann bezüglich der Pariser Quaestionen anschließt (a. a. O. 86), so hat doch die mühevollen und sorgfältige Arbeit des Vergleichens für den Fortschritt der Eckhartforschung einen unschätzbaren Wert. Sie zeigt nämlich neben Eckharts Zeitgebundenheit in sehr interessanter Weise auch gerade seine Abweichungen, die zwar oft scheinbar ganz belanglos sind — etwa die Auslassung des kleinen Wörtchens *quodammodo* —, die aber unter dem Gesichtspunkt eines grundsätzlich neuen Interpretationsprinzips weit über die von jenen Forschern gezogenen Vergleiche hinaus die fundamentale Veränderung bei Eckhart erkennen lassen, so daß völlig gleichlautende Wendungen und Be-

griffe bei Eckhart und Thomas einen total verschiedenen Sinn haben. Wir stehen nun vor der Aufgabe, Eckhart nicht länger als eine, zwar faszinierende Randerscheinung der Scholastik zu betrachten, sondern ihn positiv in einem neuen Sinn als „Vater der deutschen Spekulation“ zu werten, zu zeigen, daß Eckhart nicht eine Erscheinung bloß der sich zersetzenden und zerfallenden Scholastik ist, sondern daß die Vernichtung der Scholastik durch ihn nur gleichsam die negative Vorarbeit ist zur Begründung eines deutschen Idealismus, der nur aus einer radikalen Umwendung, einer Revolution der Denkungsart erstehen konnte. Aus religionsphilosophisch systematischen Interessen heraus ist auf diesen Idealismus Eckharts nachdrücklich von Görland hingewiesen worden⁶⁾, dessen Religionsphilosophie Eckharts Theologie als eine spezifische Form religiöser Besinnung zu ihrer Gegenständlichkeit macht. Die Darstellung von Dempf in seiner *Metaphysik des Mittelalters* bringt zwar bedeutsame Hinweise auf die augustinischen und platonischen Elemente und auf den Logosbegriff bei Eckhart, bleibt aber im Grunde (in der Gefolgschaft Karrers) in thomistischen Interpretationsprinzipien stecken. Neuerdings hat Hirsch den Ausdruck geprägt, es rege sich in den Pariser Quaestionen Eckharts ein Stück deutscher Idealismus⁷⁾.

Möchte die Frage der Interpretationsmethode somit entschieden sein, deren Berechtigung die Darstellung im Einzelnen erbringen muß, so erwächst ein nicht minder schwieriges Problem aus der Bestimmung der zu interpretierenden Texte. Bezüglich der lateinischen Schriften kann darüber kein Zweifel bestehen, abgesehen von der Unzulänglichkeit, daß sich diese Darstellung nur auf die wenigen bisher edierten Texte stützen kann. Aber selbst das dürfte mit Rücksicht auf das gestellte Thema, nicht ein geschlossenes Bild des eckhartischen Denkens zu geben, sondern nur zunächst einmal die Methode der Interpretation zu bestimmen, nicht so entscheidend sein, wie es scheinen möchte; denn es liegen die für die Interpretation wichtigen Prologe zum *Opus tripartitum* vor, und die herausgegebenen *Schriftkommentare* (der von Théry edierte *Sapientiakommentar*, die Bruchstücke aus dem *Genesis-* und dem *Exoduskommentar* und die *Predigt über Ecclesiasticus* bei Denifle) dürften bei der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts doch die meisten systematisch wichtigen logischen und theologischen Motive berühren, so daß sich ein relativ geschlossenes

⁶⁾ A. Görland, *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus*. 1922 p. 212 Mitte.

⁷⁾ In der Recension der Grabmannschen Edition der Pariser Quaestionen. *Theol. Lit. Ztg.* 53 (1928) p. 45.

Bild von Eckharts Gedankenwelt gewinnen läßt. Von den deutschen Schriften ist durch die Rechtfertigungsschrift neben dem Buch der göttlichen Tröstung eine größere Anzahl von Predigten als echt erwiesen worden, die der Interpretation zugrunde gelegt werden kann. Dazu kommt, daß durch das große Variantenwerk von Quint nunmehr ein relativ verlässlicher Text der deutschen Predigten vorliegt, in dem eine große Zahl entscheidender Veränderungen, von Ergänzungen und Verbesserungen gegenüber dem Pfeifferschen Text vorgenommen sind. Man würde nun den Umkreis der eckhartschen Gedanken sehr verengen und beschneiden, wenn man sich nur auf die so gesicherten Predigten stützen wollte. Das ist zwar zunächst zur methodischen Orientierung notwendig; aber eine nähere Betrachtung der übrigen Predigten ergibt, daß die meisten von ihnen so einheitlich einem geschlossenen theologischen System erwachsen zu sein scheinen, daß sie zum größten Teil für die Interpretation herangezogen werden können. Ein sehr wichtiges Kriterium für die Echtheit ist die Motivverwandtschaft, das von Pahnke für das Motiv des Seelenfünkleins und der Unigenituslehre durchgeführt wurde. Das Zusammentreffen von mehreren systematisch bedeutsamen Motiven gibt eine relative Sicherheit der Zuweisung. Wenn diese inneren Kriterien durch die äußeren der direkten handschriftlichen Bezeugung ergänzt werden, dann dürfte damit ein ziemlich sicheres Kriterium der Echtheit gewonnen sein. Über die Echtheitsfrage sind in der neueren Eckhartliteratur mancherlei Zusammenstellungen gemacht worden⁸⁾, daß ich mich darauf beschränke, diejenigen Predigten anzugeben, die mir besonders auf Grund des Motivvergleichs für eine systematische Interpretation entscheidend zu sein schienen.

- I. Die durch die Rechtfertigungsschrift gesicherten Predigten:
Pf. Nr. 8; 40; 65; 72; 82; 83=I, 150 ff; 84; 90; 96. Jundt Nr. 11 (Histoire du Panthéisme, Paris 1875. p. 265 f) Homo nobilis ed. Pahnke, Z. f. d. A. 49 (1908).
Stant up Jherusalem ed. Skutella, Z. f. d. A. 67 (1930).
- II. Die für Eckhart mehrfach bezeugten Predigten:
Pf. 15 (5×); 55 (4×); 29 (3×); 56 (2×).
- III. Die durch Motivverwandtschaft gesicherten Predigten:
Pf. 5, 7, 9, 10—14, 18, 20, 41, 45, 46, 47—49, 58, 59, 60, 61, 63,

⁸⁾ Meerpohl, Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein, 1926 p. 15 f.
Skutella, ZfdA. 68 (1931) p. 73.
Théry, Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart. Première phase 1325—26. Ligugé 1926. u. I p. 149.

66, 74, 81, 87—89, 94, 104.

Jundt Nr. 7—10; Bremen c. 18 V ed. Brethauer, ZfdA 69.

Es soll hier nur eine andeutende Übersicht gegeben werden, in welcher Weise die Bewertungsakzente verteilt worden sind. Aus der Darstellung selbst ist das im einzelnen ersichtlich.

So schwierig die Überlieferungsfrage der deutschen Predigten ist, so eindeutig scheint sich dennoch die Interpretationsmethode für sie zu ergeben. Eine eigentliche Interpretationsschwierigkeit besteht vielmehr nur bei derjenigen Schrift, die äußerlich betrachtet gerade das Gegenteil erweisen sollte, die uns gerade hinführen sollte zur adaequaten Interpretation, weil Eckhart sich darin gleichsam selbst interpretiert: in der lateinischen Rechtfertigungsschrift. In der modernen Eckhartliteratur wird denn auch ausgiebig gerade diese Schrift zur Interpretation herangezogen. Es muß sogleich ausdrücklich betont werden, daß für eine systematische Interpretation nichts irreführender sein kann. Die Rechtfertigungsschrift gibt uns im Grunde keine systematisch-theologischen, sondern das psychologische Problem Eckhart selbst auf. Man darf niemals vergessen, daß es eine Verteidigungsschrift ist, in der Eckhart unter Lebensgefahr seine kühnen, die Kirchenlehre sprengenden und vernichtenden theologischen Überzeugungen rechtfertigen soll vor den kirchlichen Zensoren. Hier wird gleichsam die Unmittelbarkeit des Ausdrucks seines religiösen Erlebnisses durch den häßlich inquisitorischen Blick der Ketzerverdächtigung in sich selbst bewußt und unsicher gemacht und in vielen Fällen auf die gefügte Form der korrekten Kirchenlehre zurückgescheucht. Denn ein die Kirche selbst zerstörender Ketzer wollte Eckhart nicht sein und er war es nicht. Seine Verteidigung ist zwar eine heftige Abrechnung mit seinen ihn mißverstehenden Gegnern, aber der impulsive und heftige Ausbruch seines Hasses gegen ihre Unverschämtheit und Unkenntnis trifft sie nur insofern, als sie ihn selbst positiv nicht verstanden, nicht aber sofern sie seine Lehre als unkirchlich zensierten, denn sie hatten sehr genau erfaßt, daß er in dem allein erlaubten Sinne kein getreuer Sohn der Kirche war. Man wird mit der Legende brechen müssen, daß die Zensoren ihm übel wollten (Karrer). Es mag eine persönliche Feindschaft zwischen Eckhart und ihnen bestanden haben, dafür sprechen seine heftigen Ausfälle gegen sie; aber es ist doch sehr bemerkenswert, daß die zensierten Texte von wenigen Ausnahmen abgesehen durchgehend Kernstücke seiner Theologie sind, die grundsätzlich von der Kirchenlehre abweichen. In der Auswahl und Kritik der Texte scheint ihrerseits durchaus keine besondere Gehässigkeit obgewaltet zu haben, sondern im Gegen-

teil scheint sie mit einer das Wesentliche erfassenden Sicherheit und Sachlichkeit getroffen zu sein.

Was nun Eckharts eigene Auslegung seiner Texte anbetrifft, so ist sie wesentlich psychologisch zu werten; darauf hat Théry bereits nachdrücklich hingewiesen (Contribution). Seine Verteidigung im Ganzen ist teils ein Behaupten seiner Lehre, teils ein Zurückweichen auf die kirchliche Haltung. Das Letztere tut er zwar an vielen Stellen, aber sehr oft geht er dabei auf die Hauptsache gar nicht ein und rettet sich in Nebensächlichkeiten hinein; er beruft sich oft in schiefer Weise auf korrekte Autoritäten, um sich selber zu schützen. Eine große Zahl der zensierten Texte erhält er mehr oder minder offen und eindeutig aufrecht. Es wirft ein bezeichnendes Licht auf die Art seiner Verteidigung, wenn er einen in einer Anklageliste zensierten Satz in der anderen zur Verteidigung benutzt (I, 175 a. 10—248 D.). A supposer même, so faßt Théry das Ergebnis seiner Untersuchung über den Charakter von Eckharts Rechtfertigung zusammen, que sa réponse soit absolument irréprochable au point de vue doctrinal, il resterait encore à dire qu'elle ressemble bien plutôt à une échappoire qu'à une explication directe de la formule qu'on lui présente (Contribution p. 95) . . sa bonne foi, son esprit religieux . . . mais (cela) ne nous rassure pas point sur son orthodoxie objective (ib. 96). Tout ce que nous pouvons dire c'est que l'intention est bonne mais elle ne fait pas que la doctrine soit juste (97).

Die Art von Eckharts Verteidigung muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Für eine systematische Interpretation aber ist die Rechtfertigungsschrift nicht maßgeblich; sie dürfte nur die klare Sicht für den eigentlichen Kern des eckhartischen Denkens trüben, für seine ausgesprochen idealistische Logik und Theologie.

Die Wendung zum Idealismus in den Pariser Quaestionen

1. Die Trennung des Erkennens vom Sein.

Die früheste uns erhaltene theoretisch-spekulative Schrift Meister Eckharts, die Pariser Quaestio aus den Jahren 1302-1304, zusammen mit den von Gonsalvus de Vallebona zitierten rationes Eckardi, bezeichnen sogleich einen radikalen Bruch mit der traditionellen Scholastik. Es vollzieht sich hier eine Revolution der Denkungsart, ein konsequenter Schritt von der Ontologie zum Idealismus, der zwar noch im sprachlichen Ausdruck und in gewissen Grenzen auch gedanklich — das läßt sich bei der Kürze der Texte nicht sicher entscheiden — in der alten Ursachenmetaphysik verhaftet ist, der jedoch in seinem Problemansatz eindeutig idealistisch-logischen Charakters ist.

Eckhart stellt die Frage nach dem Verhältnis von Erkennen und Sein. Werfen wir vorerst einen kurzen Blick auf die Lösung dieses Problems bei Thomas von Aquin. Dieser unterscheidet

1. das Sein Gottes als das subsistente von dem Sein der Kreatur (S. Th. I, 7, 2 ad 1: *Esse subsistens non est esse creatum*).
2. das Erkennen Gottes vom Erkennen der Kreatur. Das Erkennen Gottes ist die Ursache des Seins der Dinge. Unser Erkennen dagegen wird von den Dingen beursacht: S. Th. I, 14, 8: *scientia Dei est causa rerum*;
3. die Wahrheit Gottes, die Wahrheit des kreatürlichen Erkennens und die Wahrheit der Dinge. Die Wahrheit ist per prius im göttlichen Intellekt; sofern die Dinge sich ihren Ähnlichkeitsbildern im göttlichen Intellekt angleichen und ihnen folgen, kommt auch ihnen das Prädikat des verum zu: S. Th. I, 16, 1c: *res naturales discuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina*. Das Sein der Dinge, nicht ihre Wahrheit, ist dann die Ursache der Wahrheit im kreatürlichen Intellekt (S. Th. I, 16, 1 ad 3). Kraft der analogia entis zwingt Thomas die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen im Wahrheitsbegriff zu einer Einheit zusammen, obwohl in multis intellectibus creatis sunt multa veritates et in uno et eodem intellectu secundum plura cognita (I, 16, 6). Man kann doch sagen, quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, weil die Wahrheit gemäß dem Analogiebegriff per prius im göttlichen Intellekt ist, wengleich sie in der erwähnten Weise auch quodammodo non una ist.

Thomas unterscheidet also scharf zwei Seinsbereiche: Gottes und der Kreatur. Beiden Berichten kommen hinsichtlich des Seins, des Erkennens und der Wahrheit dieselben Bestimmungen zu, jedoch mit der Einschränkung des Analogieverhältnisses: in der einen Sphäre als increabile, in der anderen als creabile. Der Schnitt liegt zwischen den Arten des Seins, des Erkennens und der Wahrheit. Eckhart nun bestimmt diesen Schnitt zwischen Gott und Kreatur nicht als einen solchen zwischen Arten des Seins, des Erkennens und der Wahrheit, sondern als einen solchen zwischen Erkennen—Wahrheit und Sein. Er prädiziert das Erkennen und die Wahrheit als das increabile von Gott, das Sein als das creabile von den Kreaturen. Der Seinsbegriff wird damit eingeschränkt auf den des Daseins und es wird Gott das Sein in diesem Sinne völlig abgesprochen. Gonsalvus de Vallebona referiert in seiner Quaestio als 4. ratio Equardi: ipse deus est ipsum intelligere et non est esse. Das intelligere in der Allgemeinheit seines Begriffs gefaßt, nicht mit der Einschränkung auf das göttliche Erkennen, ist als eine quaedam deiformitas increabile. Der bei Thomas immer abschwächende Begriff des quaedam hat also hier diese seine Kraft verloren. In seiner eigenen Quaestio formuliert Eckhart seine These in folgender Weise:

Geyer 8, 8: Deus qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse. Ibid. 9, 4: ipsum intelligere et ea quae ad intellectum pertinent, sunt alterius conditionis quam ipsum esse.

Erkennen und Sein sind einander völlig heterogen. Eckhart kann sich gar nicht genug tun, diese Verschiedenartigkeit eindringlich einzuschärfen. Als auctoritas führt er den Anfang des Johannes-evangeliums an: In principio erat verbum. Der Evangelist sage nicht: Im Anfang war das Sein und Gott war das Sein (ens!). Das Verbum in dem ganzen Umfang seiner Bedeutung gehöre zum Intellekt und sei dort ein Sprechendes oder Gesprochenes, nicht aber ein Sein oder mit Sein vermishtes. Ebenso sage der Heiland: Ego sum veritas. Die Wahrheit aber gehöre zum Bereich des Intellekts⁹⁾. Der Seinsbegriff hingegen ist streng eingeschränkt auf den Bereich des Daseins, der Kreatürlichkeit:

Gey. 8, 1: statim, cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Daher sage der auctor de causis: Prima rerum creatarum est

⁹⁾ Geyer 7, 12—16: 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 dixit Salvator Joh. XIV, 6: Ego sum veritas. Veritas autem ad intellectum pertinet . . .

esse, denn die ratio creabilis komme allein dem esse zu 8, 8: esse habet primo rationem creabilis. 10, 16: esse conveniat creaturis.

2. Die Vorordnung des Erkennens vor das Sein.

Bevor wir zur Beweisführung dessen kommen, warum das Erkennen vom Sein geschieden sein muß, soll die Frage der Zuordnung von Erkennen und Sein beantwortet werden. Das intelligere ist nicht nur alterius conditionis quam esse, sondern auch altius (ib. 8, 10), es ist ihm vorgeordnet als sein Fundament¹⁰); darum beginnt Eckhart seine Darlegung: Gott erkennt nicht darum, weil er ist, sondern er ist darum, weil er erkennt, und Gonsalvus referiert als 5. ratio: intelligere in quantum huiusmodi est subsistens. Ein ähnlicher Satz findet sich zwar auch bei Thomas von Aquin, cf. S. Th. I, 14, 4 ad 2: intelligere divinum est subsistens. Aber es ist eben das intelligere divinum und nicht das intelligere in quantum huiusmodi, das Erkennen schlechthin. Entsprechend dieser These: das Erkennen ist subsistent, das Sein folgt ihm erst nach, erfahren zwei Schriftzitate eine eigentümliche Auslegung, die wir auch in den späteren Schriften Eckharts wiederfinden (cf. Den. 610, 16; Pf. 59 : 190, 28):

1) Joh. 1: Omnia per ipsum facta sunt, soll so verstanden werden, daß das „sunt“ nicht als Prädikatskopula zu „facta“ gilt, sondern als selbständiges Verb die Bedeutung der Existenz hat: Allem Gemachten kommt das Sein zu als das Spätere: ut ipsis factis esse post conveniat.

2) Eccles. 24, 14: Ab initio et ante saecula creata sum, habe zwei Bedeutungen, die beide jenen Gedanken zum Ausdruck bringen: a) creata kann ausgelegt werden als genita: das ergibt die Bedeutung: Bevor die Welt war, bin ich geboren. b) creata soll als Adjektiv zu saecula gezogen werden: Vor der gemachten Welt bin ich. Diese Auslegung steht auch Pf. 59: 190, 28. (Zum Ganyen cf. Gey. 7, 23 ff; 8, 6—9.)

An einem charakteristischen Beispiel zeigt Eckhart, daß diese Zuordnung von Erkennen und Sein keineswegs Beliebigkeitsache einer Standpunktlichkeit ist, sondern daß sie schlechthin und eindeutig eine solche von Begründung und Begründetem ist. Er operiert freilich noch mit den Begriffen der Seinsmetaphysik. Er spricht von den gradus in perfectionibus. Es wird sich jedoch im Laufe der Untersuchung zeigen, daß sie im Sinne einer logischen Ordnung verstanden werden müssen. Es gehe die Meinung,

¹⁰) Geyer 7, 9: 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.

so sagt er, man könne das esse, vivere und intelligere auf eine zweifache Weise betrachten: hinsichtlich des An-sich-seins und des teilhabenden Subjekts. Nach der ersten Weise sei das esse das Erste, das vivere das Zweite und das intelligere das Dritte. Nach der zweiten jedoch sei das intelligere das Erste, das vivere das Zweite und das esse das Dritte (Gey. 8, 18—21). Dagegen setzt er kategorisch: *Ego autem credo totum contrarium. In principio enim erat verbum, quod ad intellectum omnino pertinet, et sic intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse* (Gey. 9, 1 ff).

Dieser Gedanke, daß das Erkennen den höchsten Grad von Vollkommenheit habe und darum nobilior sei, nimmt auch in den Objectionen der Quaestio des Gonsalvus einen breiten Raum ein bei der Bestimmung des Vorrangs der Erkenntnis vor dem Willen.

Bezüglich der Art der V o r o r d n u n g sahen wir, daß das intelligere als *fundamentum ipsius esse* bezeichnet wurde (Gey. 7, 11). Was ist unter dem Begriff des *fundamentum* zu verstehen? In Eckharts eigener Quaestio finden wir einen Ausdruck aus der Seinsmetaphysik: *radix et causa omnium*. Wir werden alsbald sehen, ob dieser Ausdruck noch ontologisch zu verstehen sei. Aufschluß darüber geben uns die *rationes Equardi* der Quaestio des Gonsalvus. Dort heißt es in der 10. ratio: *Est aliquid optimum, quia habet rationem optimi . . . Tolle ob optimo rationem suam: nihil est*. Gegen eine logische Ausdeutung könnte zunächst der damit im Zusammenhang stehende Satz sprechen: *aliquid habet rationem optimi ex ipso esse, quia tolle esse, nihil est*. Hier ist noch die scholastische Anschauung lebendig, daß, wenn auch die *ratio optimi* nur im Intellekt ist, sie dennoch als von den Dingen verursacht zu gelten hat. Nun müssen wir jedoch in Erwägung ziehen, daß, wenn immer vom intelligere die Rede ist, es zu gelten hat unter der Bestimmung *inquantum huiusmodi*: das Erkennen als solches, nicht als geschöpfliches oder göttliches. Daß diese Auffassung: „Erkennen als solches ist subsistent“, die historische Intention Meister Eckharts zum Ausdruck bringt, dürfte aus der Heftigkeit, mit der Gonsalvus ihn zu widerlegen sich bemüht, eindeutig hervorgehen. Demgegenüber erscheinen Argumente rein scholastisch traditionellen Gehaltes wie Gey. 10, 3 ff: *Differt nostra scientia a scientia Dei, quia scientia Dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus . . .* für die Ausdeutung seiner Lehre hinsichtlich ihres systematischen Gehalts nicht entscheidend, sofern der Philosophiehistoriker die Aufgabe hat, die Sinnrichtung eines Gedankengebäudes aufzuspüren, wenngleich jene in dem Gesamtbilde nicht fehlen dürfen.

Jene oben erwähnte Bindung an die Tradition: die Herleitung der *ratio optimi* aus dem Sein wird denn auch gleich durch den folgenden Gedanken aufgehoben: *Tolle ab optimo rationem: nihil est*. Damit conform geht die *ratio 7*: *Tolle scientiam, remanet unum purum nihil*. Daraus folgt: das Erkennen als solches erzeugt das Sein. Daß diese Auffassung berechtigt ist, zeigt die Widerlegung der *ratio 10* durch Gonsalvus. Er hat Eckharts Meinung so aufgefaßt, daß sie besagt: das Wahre sei die Ursache des Besten und habe die *ratio optimi*, weil es erkannt werde (*Gey. 10, 15 ff; 22, 17 ff*).

Die These von der Schöpferkraft der Erkenntnis kann zwar auch im ontologischen Sinne verstanden werden. Dann ginge Eckhart mit Thomas von Aquin konform: *rationes productivae rerum* (*De Ver. 4, 8c*). Bei Thomas handelt es sich aber um die Begriffe im göttlichen Intellekt, bei Eckhart hingegen müssen wir Erkenntnis als Erkenntnis schlechthin interpretieren; ferner kennt er nicht die thomistische Unterscheidung der *cognitio speculativa* und der *cognitio practica*. Bei ihm gilt nur die erstere, aber nun nicht im Sinne einer materialen Erzeugung, sondern einer logischen. Das zeigt der schon erwähnte Satz: *omnia per ipsum facta sunt, ut ipsis factis esse post conveniat*. Die *facta* liegen also schon vor und ihnen kommt erst durch das Erkennen ein Sein zu¹¹⁾, cf. *Ge. 19, 25*: *Est aliquid optimum, quia in intellectu: dadurch, daß es im Intellekt ist, ist es optimum durch die ratio optimi*.

Wir können als Ergebnis formulieren: Die Erkenntnis bestimmt die Faktizität zum Sein kraft des Begriffes. Damit ist der ontologische Ursachenbegriff umgedeutet zu einem solchen der logischen Bestimmung, zum Ursprung. An dieser Stelle unserer Überlegung taucht sogleich die Frage auf: Hat sich nicht in den Seinsbegriff eine ganz eigentümliche Zweideutigkeit eingeschlichen? Wir schließen aus dem Satz: *tolle scientiam, remanet nihil*, oder: *tolle rationem optimi, nihil est*, im Zusammenhang mit dem Obigen: die Erkenntnis bestimmt etwas zum Sein kraft des Begriffes. Dann bleibt aber immer der Begriff Begriff und das Etwas, das erkannt wird, ein Etwas. Also müßte doch eigentlich aus jenem Satz: *tolle scientiam* gefolgert werden: *remanet esse*, denn Eckhart hatte Erkennen und Sein als Dasein schlechthin grundsätzlich voneinander geschieden, und an eine materiale Erzeugung von Daseiendem aus der Erkenntnis hat er, wie gezeigt wurde, nicht gedacht. Wenn also der Begriff nicht ist, bliebe doch das Sein als Dasein. Gleichwohl heißt es: *remanet nihil*. Das

¹¹⁾ Diese Auslegung steht in schärferer Formulierung im *Sapientia-kommentar III 338*: *omnia facta per ipsum sunt, id est: habent esse. Omne factum sine Deo, a quo est esse, nihil est*.

Sein als Dasein hat somit den Interessenwert des Nichts, und dieses bestimmte Nichts wird kraft der logischen Bestimmung durch die Erkenntnis zum Sein gebracht. Damit wird aber das Dasein, dem Eckhart im eigentlichen Sinn zunächst den Begriff des Seins zugesprochen hatte, an sich zu einem bloßen Nichts und der Seinsbegriff in seiner reinen Gestalt ist identisch mit dem der Erkenntnis. Gott, dessen Natur Erkennen ist und dem keine Daseinsbestimmung irgendwelcher Art zukommt, bestimmt Eckhart nunmehr als *puritas essendi*, als die Reinheit des Seins. Es dürfte hieraus verständlich werden, warum Eckhart in seinen späteren Schriften die These vertritt, die Kreatur an sich sei ein reines Nichts und Gott sei das reine Sein. Diese Umbenennung ist in ihren Ansätzen in der *Quaestio* bereits deutlich vorhanden.

Wir betrachteten die These, daß das Erkennen als *increabile* nur der göttlichen Sphäre, das Sein als das *creabile* dem Bereich der Kreatur zukommt, daß jenes diesem vorgeordnet sei. Dafür bringt Eckhart eine Anzahl von Beweisen, die geeignet sind, den methodischen Sinn und den sachlichen Gehalt seiner gesamten Ausführungen in helles Licht zu rücken. Diese Beweise stehen noch dem Ausdruck und dem Gedanken nach unter dem Aspekt der metaphysischen Causalehre:

1) Nichts ist formaliter (wirklich, real) zugleich in der Ursache und im Verursachten, wenn die Ursache eine wahre Ursache ist, und daher ist das *esse real* nicht in Gott. Diese Beweisform wird auf verschiedene Weise abgewandelt:

2) Das Prinzip ist niemals das Prinzipiat, wie der Punkt niemals die Linie ist. Daraus dürfte sich im Zusammenhang ergeben: der Punkt ist die Entstehungsbedingung der Linie, er ist ihr Ursprung. Diese Deutung im logischen Sinn ergibt sich aus folgendem Text: Eckhart sagt im Verlauf des ersten Beweises: Formaliter (real!) ist in Gott kein Sein, jedoch wenn man das intelligere ein Sein nennen will, so habe ich nichts dagegen. Es muß aber betont werden, daß eine Seinsbestimmung Gott nur zukommt durch das intelligere. Im zweiten Beweis nun, in dem er das Verhältnis Gott—Kreatur an dem methodisch außerordentlich bedeutsamen Beispiel von Punkt und Linie erläutert, macht er jene Beliebigkeitssache einer Benennung zu einer festen Begriffssetzung: Gott ist kein Sein, sondern *puritas essendi*. Das heißt aber nichts anderes als: Gott ist Ursprung des Seins (cf. Gey. 10, 8 ff). Der Begriff der *puritas essendi* wird an einer eigentümlichen Interpretation des Schriftwortes Exod. 3, 15: *Ego sum qui sum* verdeutlicht. Wie wenn jemand, der sich des Nachts verbergen und sich nicht bekanntgeben will, auf die

Frage: wer bist du? antwortet: Ich bin der ich bin, so will der Herr sagen, daß in ihm die puritas essendi ist. Er sagt nicht einfach: Ich bin, sondern er fügt hinzu: der ich bin, um dadurch die Reinheit des Seins zu bezeichnen. Gott kommt ein Sein nur zu unter der Bestimmung der Reinheit.

3) Der nächste Beweis dürfte insofern von Interesse sein, als er den Begriff der Potentialität dem des In-der-Ursache-seins nebenordnet: das Potentielle hat die ratio intellectus und somit kein Sein. Die ontologische Potentia scheint damit umgebildet zu werden zur logischen Possibilität.

Entscheidend für den Nachweis von Eckharts idealistischer Grundhaltung ist das nächste Argument von der analogia entis. Wir werden darauf später ausführlich zurückkommen und nehmen das Ergebnis vorweg, daß es sich hier ausgesprochenermaßen um ein logisches Problem handelt: die Bedingung wird in Korrelation gesetzt zum Zu-Bedingenden.

Das gedankliche Grundschema von Sein und Nichts, das sich durch alle diese Beweise hindurchzieht, bildet auch das Gerüst des folgenden Arguments aus dem Verhältnis von Substanz und Akzidenz. Nach dem letzten Beweise aus der aristotelischen Erkenntnispsychologie: Der Gesichtssinn muß frei sein von jeder Farbe, damit er überhaupt Farbeindrücke in sich aufnehmen kann, zieht Eckhart den allgemeinen Schluß aus der Beweisreihe: Gott hat kein Sein, weil er die Ursache alles Seins ist. Dadurch aber wird der Gottesbegriff erst eindeutig und scharf bestimmbar; es wird ihm zugesprochen, was sein Wesen ausmacht und von ihm verneint, was ihm nicht zukommt. Die Negation des Seins wird damit zur höchsten Affirmation: der puritas essendi. Es wirkt sich immanent sowohl der Satz der Identität wie der des Widerspruchs aus: die affirmatio wie die abdicatio, die Bestimmung des Begriffsinhalts sowohl wie seiner Grenzen.

Ein kurzer Rückblick zeigt uns: Eckhart trennt mit allem Nachdruck und mit aller Schärfe die Begriffe Gott und Kreatur, Erkennen und Sein voneinander. Er gewährleistet damit die absolute Reinheit der Begriffe und beseitigt die Gefahr einer Verdinglichung des Gottesbegriffs. Nachdem er die Bestimmung der Seinslosigkeit Gottes und der Erkenntnis derart auf die Spitze getrieben hatte, daß er in der Quaestio über den Erkenntnisakt geradezu sagt: intellectus inquantum intellectus nihil est (Gey. 13, 13), führt er den Seinsbegriff in einer neuen, von jeder Daseinsbestimmung befreiten Weise wieder ein durch den Begriff der puritas essendi als eines Seins der Wahrheit. In den rationes Equardi der Quaestio des Gonsalvus fanden wir den Gedanken

immanent: Das Sein der Kreatur hat den Interessenwert des Nichts. Mit dieser Feststellung stehen wir bei der Terminologie seiner späteren Schriften. Sie zeigen durchaus keinen Umschlag in der Lehrauffassung, sondern nur eine Verschiebung und Umdeutung der Termini. Da der Gottesbegriff in seinen späteren Schriften ohne die Korrelation zum Seelenbegriff nicht zu denken ist, ist es wichtig darauf hinzuweisen, daß er das intelligere als solches und die naturae intellectuales als increabiles bezeichnet und sie damit eindeutig in den Bereich Gottes stellt. Das ist bereits ein klarer Ausdruck für die Ungeschöpflichkeit der Seele, für ihre Wesenseinheit mit Gott.

Stellen wir einmal Thomas und Eckhart in einem Schema gegenüber, so ergibt sich folgendes Bild: Bei Thomas fanden wir die Gruppierung:

Sein Gottes	— Erkennen Gottes —	Wahrheit in Gott
Sein der Kreatur	— Erkennen d. Kr. —	Wahrheit der Kreatur
		Wahrheit i. Ding

bei Eckhart dagegen die völlige Umwendung der Betrachtungsweise in der Richtung, daß

- 1) alle Begriffe „vereinseitigt“ und vereindeutigt werden,
- 2) daß das Sein dem Erkennen absolut nachgeordnet wird:

Gott:	Erkennen
	Wahrheit

Kreatur: Sein

Gott, der eine Intellekt und die eine Wahrheit, erzeugt aus sich das eine Sein. Der Begriff der Erzeugung kann teils noch aufgefaßt werden im scholastischen Sinn einer materialen Hervorbringung. Beherrschend ist jedoch das Motiv der logischen Erzeugung, und dies ist für eine systematische Interpretation zugrunde zu legen. Daß Eckhart sich von der traditionellen thomistischen Auffassung völlig losgemacht hat, ist bereits von Grabmann eingehend gezeigt worden.

Es muß hier auf eine Eigentümlichkeit von Eckharts Darstellungsweise hingewiesen werden, die für die Interpretation seiner Schriften von entscheidender Bedeutung ist. Obwohl Eckhart in seiner Quaestio zu Ergebnissen gelangt, die das gerade Gegenteil der Anschauungen des Heiligen Thomas besagen, referiert er doch im Anfang seiner Quaestio getreulich dessen Argumente über die Identität von Erkennen und Sein in Gott, die in den drei Beweisgruppen: seines erlernten Schulwissens, seiner früheren Ansicht und seiner jetzigen Meinung zwar nur den untersten Platz einnehmen, die aber

doch, und das ist das Entscheidende, irgendwie zur Stützung seiner These dienen sollen. Thomas beweist ja zwar auch, daß das Erkennen und Sein in Gott dasselbe sei. Das stimmt zu Eckharts Darlegungen aber nur in einem ganz bestimmt eingeschränkten Sinn, der bei Thomas außerhalb jeder Denkbareit steht. Wenn Eckhart das Ganze der thomistischen Lehre über diese Dinge in einem Bewußtsein geschichtlicher Treue überschaut hätte, dann hätte er diese Beweise für sich nicht in Anspruch nehmen können. Es zeigt sich hier wie später in seinem Sapientiakommentar, daß absolute Gegensätze, die wissenschaftlich nur als Widersprüche empfunden werden können, in seinen Schriften nebeneinander stehen, die aber doch immanent eine Auflösung zugunsten seiner eigenen späteren Ansicht erfahren. Es bleibe dahingestellt, wie Eckhart das erlebt haben mag; die Interpretation hat dieser Tatsache Rechnung zu tragen und darf sich nicht mit der hinkenden Erklärung begnügen, Eckhart sei zuweilen ganz korrekt, dann aber zeige sich plötzlich wieder die größte Konfusion (Denifle). Bei einer so markanten Persönlichkeit wie es Meister Eckhart ist, müssen sich eindeutige wissenschaftliche Überzeugungen aufweisen lassen, wenn auch mannigfache Bindungen an die Tradition die Klarheit des Bildes zunächst trüben möchten. Der Verlauf unserer Untersuchung wird ergeben, daß die sogenannte Korrektheit Eckharts eine zeitbedingte und unbewußte Konzession an die Tradition ist, so wie jedes wissenschaftliche Werk immanent unbewußt die seiner Zeit als selbstverständlich geltenden jeweils weltanschaulich bedingten Grundüberzeugungen unmittelbar in sich aufnimmt. Erst die Reflexion einer späteren Epoche ist imstande, die Schranken einer zeitbedingten Standpunktlichkeit zu erkennen und Traditionsgebundenheit und neues Gedankengut von einander zu sondern.

A n h a n g : D i e v e r w a n d t e H a l t u n g d e r P r e d . P f . 8 4 .

Die Predigt Pf. 84 zeigt eine ähnliche gedankliche Grundstimmung wie die Pariser Quaestio. Sie sondert scharf den Begriff des Seins (wesen) von dem der Vernünftigkeit und prädisziert den ersteren von der Kreatur, den letzteren von Gott. Es spielen hier jedoch mancherlei Motive der thomistischen Gotteslehre und der negativen Theologie hinein, die zumindest terminologisch, aber auch sachlich trotz der gekennzeichneten Grundhaltung das Ganze in einem schillernden Lichte erscheinen lassen. Diese Predigt wird in der Eckhartliteratur als ein Musterbeispiel der negativen Theologie aufgeführt (Théry, Grabmann). Eine solche Auffassung trifft nicht den Kern der Sache. Sie läßt sich mit zwei Argumenten widerlegen:

1) durch den Nachweis der Trennung von Sein und Vernunft und ihrer entsprechenden Zuordnung zu Kreatur und Gott, 2), und dies hängt mit dem ersten zusammen: durch den Nachweis des Mangels eines korrekten thomistischen Analogiebegriffs. Darauf werden wir später zurückkommen bei der Erörterung der negativen Theologie.

Der Begriff des Seins ist gefaßt im Sinn des *esse commune*. Es wird nebengeordnet denen der Zeit und des Raumes und kommt den Dingen zu: 268, 10: Waz wesen hat, zît oder stat, daz enrüeret ze gote niht, er ist dar über. Gott wird von dem Sein nicht affiziert. Er ist seinem Wesen nach über dem Sein, aber doch darinnen (268, 31) : 268, 10: got ist etwaz, daz von nôt über wesen sîn muoz. Got ist in allen Dingen als si wesen haben und ist doch da enboben. Jedes Ding wirkt innerhalb seines Seinsbereichs. Gott wirkt grundsätzlich oberhalb jedes Seins, weil er das Sein hervorbringt, denn er wirkte, ehe das Sein war (268, 33). Gott ist also dem Sein als seine Entstehungsbedingung vorgeordnet, daher darf ihm prinzipiell keine Seinsbestimmung zukommen. Eckhart wendet sich sogleich gegen eine Gruppe von Meistern, die das Sein Gottes von dem der Kreatur lediglich durch eine höhere Qualität unterscheiden wollen. Sie sagen: Got sî ein lûter wesen (268, 36). Dieses *esse purum* ist aber immer noch ein *esse*; die qualitative Sonderung gewährleistet keine grundsätzliche Trennung. Das trägt ihnen die wenig schmeichelhafte Bezeichnung ein, sie seien *grôbe meister*, und, um jede Vermengung des Gottesbegriffs mit dem Seinsbegriff auszuschließen, wagt Eckhart den paradox klingenden Satz: 268, 36: er ist alsô hôch über wesen, als der oberste engel ist über eine muggen. Und ich sprêche als unreht, als ich got hieze ein wesen, als ob ich die sunne hieze bleich oder swarz. Got enist weder diz noch daz. Ein Dies oder Das, ein „iht“ (268, 40) fällt in den Bereich des Seins.

Nach der negativen Abgrenzung, was Gott nicht ist, erwarten wir eine positive Bestimmung. Wir hören ihn in der Diktion der negativen Theologie fortfahren: 269, 1: Daz ich aber gesprochen habe, got sî niht ein wesen und sî über wesen, hie mit habe ich im niht wesen abe gesprochen sunder ich habe es ime gehoeht. Die Gefahr, die wir soeben beseitigt glaubten, scheint hier wieder aufzutauchen: Gott hat zwar ein „gehoehtes“ Sein, ein *Sein per excessum*, aber dennoch ein Sein, und doch gerade vorher hatte Eckhart die Prädikation des *esse purum* von Gott abgelehnt! Wir werden gleich sehen, welcher neue Sinn sich hinter der traditionellen Formel verbirgt. Eckhart setzt sich in dem folgenden Text auseinander mit den „kleinen Meistern der

Schule“, die über die 10 aristotelischen Prädikamente lesen¹²⁾. Es scheint an dieser Stelle der Text verderbt zu sein, gleichwohl ist der Gedanke deutlich: selbst das Prädikament der Substanz soll auf Gott nicht zulangend, denn Gott ist nicht Sein: 269, 15: got ist niht wesen. In der gleichen Weise, wie von Gott das Sein ausgeschlossen wurde, geschieht es mit dem Begriff der Güte. Es schwebt der Gedanke vor, das Gute sei in den Dingen und stehe in einer Ordnung von Graden der Güte, wie es in der Predigt Pf. 99 : 518, 57 heißt: swaz guot ist, daz mac besser werden, waz besser mac werden, daz mac allerbeste werden. In dieser gedanklichen Stimmung sagt Eckhart analog der Stelle 268, 50 ff über das Sein: 269, 18: Got ist weder guot noch besser noch allerbeste. Wer sprichet, daz got guot wêre, der tête im als unrehte, als der die sunnen swarz hieze.

An der Negation der Güte in Gott kommt Eckhart zu der exakt logischen Bestimmung des Sinnes dieser Negation. „Gott ist nicht gut“ bedeutet: von ihm kommt das Gute, er ist „guot âne güete“ (269, 6). Gott ist der Ursprung der Güte. Der Satz: „Got ist niht wesen noch güete“ (269, 15) hat als positives Korrelat nicht die These von dem Übersein und dem Überguten im Sinne eines bloßen Excesses. Anklänge dieser Art sind für die Gesamthaltung der Predigt nicht mehr konstitutiv. Sondern die positive Ergänzung zu jener negativen Bestimmung, was Gott nicht sei, ist der exakte logische Begriff des Ursprungs, das dem Dasein gegenüber grundsätzlich Andere, dessen Natur nunmehr positiv bestimmt wird als Vernünftigkeit, Wort und Wahrheit¹³⁾. Die menschliche Vernünftigkeit, die als Tempel Gottes bezeichnet wird, ist das ihm Wesensgleiche¹⁴⁾. Vernünftigkeit und Wahrheit ist gegenüber dem Sein kein Sein per excessum, sondern prinzipiell anderer Art. Darum kann man nicht sagen, Eckhart wandle hier in den Bahnen der negativen Theologie, sondern er deutet die ontologisch verstandene negative Theologie dionysianischer Herkunft um in die Theologie des Ursprungs, deren Negationen rein logischen Charakters sind. Damit dürfte die Gleichartigkeit der gedanklichen Haltung mit derjenigen der Pariser Quaestio erwiesen sein.

¹²⁾ 269, 7: Kleine meister lesent in der schuole, daz alliu wesen sîn geteilt in zehen wise und die selben sprechent sie gote zemale abe . .

¹³⁾ 271, 1: Dâ von bin ich alleine sêlic, daz got vernünftic ist. 271, 12: Daz aller eigenlichest, daz man von gote gesprechen mac, ist wort und wârheit.

¹⁴⁾ 269, 55: Als wir got nemen in dem wesenne, so nemen wir in in sîner vorburg, da er inne wonet . . . Vernünftikeit ist der tempel gotes. Niergen wonet got eigenlicher dan in sînem tempel, in vernünftikeit. cf. 272, 5.

Die Begründung einer idealistischen Theologie in den späteren Schriften

Grundlegung:

Die Logik Meister Eckharts

I. Die Bedeutung des Begriffs Existenz und die Einzigkeit und Totalität der Bedeutung eines Begriffs.

Bevor wir zur Darstellung von Eckharts theologischen Eigenlehren seiner späteren Schriften gehen, müssen wir einen Umkreis von Fragen betrachten, den er selbst als für das Verständnis seiner Schriften von entscheidender Wichtigkeit bezeichnet. Es handelt sich dabei sowohl um seine Logik im engeren Sinn, um seine Logik des Begriffs, als auch auf ihrer Grundlage um seine Logik im weiteren, im Sinn der Dialektik¹⁵⁾, um eine Anzahl von Grundsätzen, die das technische Gerüst für seine gesamte Lehre darstellen. Sie dürften als ein Teil dessen gelten, was er als die *propositiones mille et amplius* seines *opus propositionum* bezeichnet (Den. 533, 19). Diese *propositiones generales* sind von dialektischer Weite. Sie repräsentieren das, was er als Grundgesetzlichkeit aller Wissenschaftlichkeit überhaupt verstanden hat. Ihrer Formulierung nach sind sie durchaus kein originales Gut Eckharts; er entnimmt sie alle der Tradition und seiner wissenschaftlichen Umwelt; wohl aber in ihrem Sinn, ihrer Anwendung und in ihren Konsequenzen. Sehr bedeutsam ist es ferner, soweit sich das aus den wenigen uns überlieferten Sätzen erkennen läßt, daß die Vielfalt ihrer Formulierung auf einen einzigen Sinngehalt sich reduziert. Dieser ist der die Denkungsart revolutionierende Gedanke: Die Gegenstände werden existent dadurch, daß sie erkannt werden, daß die bloße Mannigfaltigkeit zur Einheit verknüpft wird in der „Seele“, d. i. im *logos*. Der Begriff „Existenz“ ist also nicht im Sinne eines Daseins, sondern in dem der logischen Bestimmtheit zu verstehen. Das Sein der Dinge ist das Sein in der Wahrheit; an sich sind die Dinge ein

¹⁵⁾ cf. A. Görland, *Prologik, Dialektik des kritischen Idealismus*. Berlin 1930.

bloßes Nichts im privaten Sinn¹⁶⁾. Es erscheint zwar noch eine sprachliche Wendung in dem diesbezüglichen Text, der die Einheit der logischen Verknüpfung abschwächen könnte zu einer psychologischen Zugleichheit: das *accipere multa simul et ut unum*. Da aber dieser Wendung der erklärende Vergleich mit der Verknüpfung im Urteil zugeordnet wird, ist sie lediglich als verbale Reminiscenz an die traditionelle und zeitgeschichtliche Problemstellung zu werten, die eine Einheit in der Seele psychologisch bestimmte durch die Begriffe des Zugleich und der Sukzession¹⁷⁾. Der Gedanke, daß die „Seele“ als Quell aller Wahrheit erst im Urteil Existenz schafft, und daß „Existenz“ grundsätzlich von dem Begriff des Daseins getrennt werden muß, führt Eckhart zu der paradoxen Formulierung, daß die Seele auch Urteile über Wahnbilder forme, und da diese wahr seien, auch zum Bereich der Existenz gehören müßten¹⁸⁾. Hier scheint der gerade entgegengesetzte Standpunkt eingenommen zu sein wie in der Pariser Quaestio, denn dort wurde dem *ens in anima* grundsätzlich jedes Sein abgesprochen. Diese Umwendung ist jedoch nur eine solche der Bezeichnungsweise und bedeutet vielmehr eine gedankliche Vertiefung in derselben Richtung. Dem begrifflichen Gehalt des Erkennens wird jetzt der Terminus „Sein“ beigelegt, dem des Daseins der Terminus des „Nichts“. Eckhart verstand den Begriff des In-der-Seele-seins, durch den der Existenzbegriff definiert wurde, nicht im psychologischen, sondern im logischen Sinn der Verknüpfung im Urteil. Der Seelenbegriff in dem psychologischen Sinn eines erkennenden Subjekts spielt denn auch in seinen vorliegenden Schriften keine Rolle und hat hier, durch die Umbildung ins „Logische“, die große methodische Bedeutung, den Sinn des Existenzbegriffs eindeutig festgelegt zu haben. Existenz wird erzeugt durch das

¹⁶⁾ IV 389, 15: *proprium et formale est animae solius, accipere multa simul et ut unum, et multa copulare et unum et in uno, sicut apparet in formando propositiones affirmativas et relativas. Unum autem et ens idem, in uno semper sedet esse. IV 390, 4: sicut ergo multa in se in anima sunt unum, sic non encia, ab anima et in anima sunt encia, sunt in esse et esse est in ipsis . . .*

¹⁷⁾ cf. Thomas v. Aqu. S. Th. I, 12, 10: *quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sicut diversae partes alicuius totius, si singulae propriis speciebus intelligantur, successive intelligantur et non simul.*

ib. qu. 58, 2: Utrum angelus simul possit plura intelligere.

ib. qu. 85, 4: Utrum possimus multa simul intelligere.

¹⁸⁾ IV 390, 1 ff.: *anima ex sui proprietate format propositiones de non esse, puta de preterito et de futuro et de chimera et has veras et per consequens entes.*

Urteil und durch den Begriff. Diese Einsicht ist für das Verständnis Eckharts grundlegend. Damit der Begriff aber zu dieser Leistung befähigt werden konnte, mußte er aus der durch die Begründung aus dem Daseienden erwachsenden Vieldeutigkeit zu einer absoluten Eindeutigkeit geführt werden.

Gelegentlich der Erörterung der Pariser Quaestio sahen wir, daß bei Thomas von Aquin eine Mannigfaltigkeit von Bedeutungen innerhalb desselben Terminus statthatte, die durch die *analogia entis* zu einer Einheit zusammengehalten werden sollten; so etwa im Begriff des Seins und der Wahrheit. Der Heilige Thomas kennt ein Sein Gottes und ein von ihm völlig verschiedenes Sein der Kreatur; eine Wahrheit in Gott, aber *multae veritates in multis intellectibus creatis* und gar noch viele Wahrheiten in *uno et eodem intellectu secundum plura cognita* (S. Th. I, 16, 6). Alle diese verschiedenen Wahrheiten aber sind *quodammodo* (!) una in Hinsicht der *veritas proprie in Deo*. Diese Auffassung sieht das Problem der Einheit der Mannigfaltigkeit der Wahrheit unter ontologischem Aspekt. Da bei einer Mannigfaltigkeit von Daseiendem hier nicht eindeutig eine Einheit statthaben kann, muß der exakt begrifflich überhaupt nicht belangbare Terminus des „*quodammodo*“ mit all seiner Unklarheit und Verschwommenheit die Dringlichkeit des Problems beschwichtigen. Das vorliegende Problem wird von Eckhart als ein solches der Geltung und Bedeutung eines Begriffs bestimmt. In der Pariser Quaestio schon beobachteten wir die Vereindeutigung der Begriffe Sein, Erkennen und Wahrheit. In seinem *Opus tripartitum* macht er diese Eindeutigkeit zur methodischen Grundlage seiner gesamten Ausführungen. Er ist der schärfste Gegner jedes „*quodammodo*“, jeder Bestimmung, die durch ein „In gewisser Weise“ eine Einheit schaffen will, denn die begriffliche Unklarheit dieses Terminus läßt sich nur beheben dadurch, daß man ihn selber beseitigt, und das geschieht dadurch, daß die ontologische Fragestellung ersetzt wird durch eine solche „logischer“ Art. So sagt Eckhart im Prolog zum *Opus propositionum*: *das ens bedeute einzig und allein das esse, das unum einzig und allein die unitas etc:*

Den. 542, 5: *sicut album solam qualitatem significat, ut ait philosophus, sic ens solum esse significat. Similiter autem se habet et in aliis, puta quod unum solam unitatem significat, verum veritatem, honestum honestatem, iustum iustitiam et sic de aliis et horum oppositis: puta malum solam malitiam, falsum solam falsitatem, obliquum obliquitatem, iniustum iniustitiam et sic de aliis.*

Wir sahen bei Thomas, daß selbst *secundum plura cognita* von verschiedenen Wahrheiten die Rede war (S. Th. I, 16, 6). Die Wahrheit wird demnach modifiziert entsprechend den Gegenständen, in denen sie existiert und von denen dann Erkenntnis statthat. Gegen die Gefahr einer solchen aus der Begründung aus dem Daseienden entspringenden Vieldeutigkeit eines Begriffs wendet sich Eckhart immer wieder durch die bei ihm geradezu stereotyp gewordene Wendung: *inquantum huiusmodi*, als *verre als*. Es gilt, den Begriff als solchen, rein formell genommen, absolut eindeutig zu bestimmen. So sagt er programmatisch in der Einleitung zu seiner Verteidigung: *Li „inquantum“, reduplicatio scilicet, excludit omne aliud, omne alienum etiam secundum rationem a termino* (I, 186), und in der theoretisch-spekulativen Einleitung zum Buch der göttlichen Tröstung heißt es 7, 12: noch sol man wizzene, daz der name oder daz worte güeti beslisset in ime nit anders weder minre noch mê denne ploss und lûter güeti¹⁹⁾. Das „ploss lûter güeti“ ist der repräsentative Ausdruck für die Einzigkeit der Bedeutung des Begriffs. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Interpretation eines Ausspruchs König Salomos: „den gerechten betrüebet niht allez daz ime beschehen mac“. Er sage nicht „den gerechten Menschen oder den gerechten Engel oder dies oder jenes Gerechte als Eigenschaften etwa am Gerechten, sondern er meine damit die Tatsache, daß er *g e r e c h t* sei (BgTr. 8, 55)“. Das aber ist das „gereht lûter“ (ib. 9, 2), *formaliter iusti*²⁰⁾. Denn, daß dieses oder jenes gerecht oder wahr ist, fügt dem Begriff Gerechtigkeit oder Wahrheit nichts an Bestimmtheit hinzu, vielmehr erhält das Dieses oder Jenes erst durch den Begriff der Gerechtigkeit oder Wahrheit in dieser bestimmten Hinsicht sein Sein, sofern es als Gerechtes oder Wahres bestimmt wird und erst auf Grund des jeweiligen Begriffs als solches überhaupt nur bestimmbar wird. Der Begriff hat also nicht sein *fundamentum in re*, sondern die *res* hat ihr *fundamentum* erst im Begriff und durch den Begriff²¹⁾. Damit

¹⁹⁾ cf. Pf. 58: 185, 11: *Dirre kneht ist guot bî gote in keiner anderen güeti denne dâ got guot ist.*

²⁰⁾ III 386, 26: *Justi: sine additamento quolibet aut subjecto, homine scilicet, aut huiusmodi, sed formaliter iusti.*
Dasselbe Zitat mit derselben Interpretation Pf. 59 : 190, 5.

²¹⁾ Den. 542, 26: *cum dico: hoc ens, aut unum hoc aut unum illud, verum hoc et illud, li hoc et illud nihil prorsus addunt seu adi- ciunt entitatis, unitatis, veritatis aut bonitatis super ens, unum, verum, bonum.*

ib. 542, 24: *ab ipso (sc. Deo, qui est proprie ens, unum, verum et bonum) omnia sunt unum, vera sunt et bona.*

ist die Problemstellung und -lösung gegenüber der des Heiligen Thomas umgedreht worden. Es ist nicht mehr die Frage, wie die Mannigfaltigkeit des Seienden doch irgendwie eins sein könne, was durch den Begriff der Ähnlichkeit und des „quodammodo“ scheinengelöst wurde, sondern es wird nunmehr gefragt, wie über die Mannigfaltigkeit des Seienden einsinnige Aussagen möglich seien, und die Antwort darauf ist: durch eindeutig bestimmte Begriffe. So zeigt sich gerade an dem charakteristischen Beispiel von der Wahrheit Eckharts scharfe Abwendung von der thomistischen Auffassung: *istud est totum una veritas, quia omne quod verum est, est verum in una veritate et non est etiam nisi una* (RS ZA a. 22 in I, 225). Eckharts Rechtfertigung für diese von der kirchlichen Zensur beanstandete These von der Einzigkeit der Wahrheit lautet kategorisch: *Dicendum quod totum est verum* mit dem Verweis auf die unmittelbar damit zusammenhängende These von der Totalität der Wahrheit, womit Eckhart die thomistische „similitudo“, die Lehre von der bloß analogen Wahrheit in der Kreatur vernichtet. Die Einzigkeit der Bedeutung schließt in jedem einzelnen Fall auch die Totalität der Bedeutung und des Wesens ein: *nihil est verum, quod non includat omnem veritatem* (RS, ZA a. 9 in I, 215 = Pf. 90 : 297, 32: *Niht enist wârheit, ez habe in im alle wârheit bezlozen*²²), denn, so verteidigt Eckhart diese Auffassung, *media enim veritas non est veritas, und die bloße similitudo der analogen Glieder eines Wesensverhältnisses lehnt er ausdrücklich ab: simile est malum et deceptorium; semper citra veritatem est similitudo* (RS. IV a. 14 in I, 184 c u. Erwiderung: 204 a. 14).

Der positiven Bestimmung des Begriffsinhalts entspricht eine eben so scharfe Bestimmung seiner Grenzen durch die Definition des Konträrbegriffs. Die methodische Kraft des Satzes der Identität und des Widerspruchs als der *abdicatio* ist immanent überall wirksam in Eckharts Schriften. Das dürften schon die Titel eines großen Teils der Traktate im *Opus propositionum* vermuten lassen. Jeder Traktat handelt von einem Terminus und seinem Oppositum: *esse, ens — nihil; unitas, unum — multum; veritas, verum — falsum; bonitas, bonum — malum; amor, caritas — peccatum; honestum, virtus, rectum — turpe, vitium, obliquum; totum — pars; commune, indistinctum — proprium, distinctum; natura superioris — inferioris; ydea, ratio — informe, privatio;*

²²) Das ist zwar ein Augustinuszitat; aber daß es zensiert wurde, beweist, daß man es als für Eckhart charakteristisch empfand, was z. B. durch BgTr. 6 ff. bestätigt wird.

deus summum esse — non esse; substantia — accidens (Den. 534, 1 ff).

Das Beispiel von esse und nihil, als dem formalen Sinn aller jener Begriffspaare, wird unsere Vermutung bestätigen. Die abdicatio des einen vom andern, des esse vom nihil wie des nihil vom esse ist jedoch nur die negative Bedingung für die Leistung dieser Relationspaare als Relationen, nämlich der logischen Bestimmung des einen Gliedes durch das andere. Das zweite Relationsglied mit dem formalen Sinn des nihil ist immer nur das bloß Mannigfaltige für die Bestimmung zum ersten Glied. Zu diesem Zwecke mußte der Begriff als solcher zunächst einmal nach innen und nach außen, seinem Inhalt wie seinen Grenzen nach gefestigt werden.

II. Die Funktion des Begriffs als Grundlegung.

1. Der Begriff.

a) Die termini generales.

Die Begriffe sind die Bestimmungs- und Sinngründe für die Mannigfaltigkeit der Dinge. Eckhart hebt vornehmlich eine Gruppe aus ihnen heraus: die termini generales, das ens, unum, verum, bonum, sapientia, iustitia etc., an denen er paradigmatisch seine Meinung demonstriert. Es zeigt sich bei einem Vergleich mit der Bedeutung dieser Termini bei Thomas von Aquin etwa wie überall so hier in einem besonders eindringlichen Maße die Revolution seiner Denkungsart. Die Transcendentalien der Scholastik: das ens, unum, verum, bonum, res, aliquid sind „dasjenige, was in bezug auf die Allgemeinheit des Seins und der Aussage alles, auch die höchsten Gattungen des Seins übersteigt oder der modus generaliter consequens omne ens“ (De Ver. qu. 1, 1 c)²³), also eine gedankliche Folgerung aus der Gattungslogik. Ihre höchste Allgemeinheit ist bei Eckhart nicht ein Zuberst-sein in der Hierarchie der Gattungen, sondern eine erste Grundlegung zur Bestimmung des bloßen Nichts der Mannigfaltigkeit. In der Pariser Quaestio wurde bereits das intelligere als subsistent bezeichnet. In der Weise sind auch diese Termini subsistent. Sie existieren nicht in den Subjekten nach Art von Akzidenzien, sondern sie sind ihre Seinsvoraussetzungen, und diese haben daher erst durch sie und in ihnen in der jeweilig bestimmten Hinsicht ihr Sein²⁴). In besonders eindringlicher

²³) Schütz: Thomaslexikon p. 816.

²⁴) Den. 535, 10: de terminis generalibus, puta esse, unitate, veritate et sapientia, bonitate et similibus, nequaquam est ymaginandum vel iudicandum secundum naturam et modum acci-

Weise wird das an dem Beispiel der *iustitia* erläutert:

III 365, 11—366, 2: . . . *huiusmodi perfectiones, puta: iustitia, sapientia et similia in ullo penitus accipiunt quidquam sui a subiecto, sed potius dant subiecto totum suum esse in quantum huiusmodi, ut patet in ipsa iustitia et iusto. Propter hoc huiusmodi sunt priora suis subiectis, et ante nomina subiectis, nec sunt proprie in subiectis, nec accipiunt esse in subiectis proprie, sed e converso subiecta sunt in ipsis. Eph. III (v. 17) „In caritate radicati et fundati“ et accipiunt esse, in quantum huiusmodi, in illis tamquam in prioribus.*

Sofern die Dinge aus diesen Begriffen heraus logisch bestimmt werden, empfangen sie von ihnen Sein. Die Dinge treten gewissermaßen erst aus der Lichtquelle des bestimmenden Begriffs erleuchtet in die Existenz. Als Schriftautorität für diese Lehre gilt immer wieder der Johannesvers: *Lux in tenebris lucet*²⁵). Das empfangene Sein ist mit dem Sein des begründenden Begriffs seinem Wesen nach völlig eins; das war durch die absolute Vereindeutigung jeglichen Begriffsinhalts erreicht worden, und das Verhältnis des empfangenen Seins zur Seinsquelle ist das des „logisch“ Bedingten zu seiner Bedingung. Das verdeutlicht Eckhart ausdrücklich an dem Beispiel des Verhältnisses von *album* zur *albedo*²⁶) und zwar an einer Stelle, die für den Sinn seiner philosophischen Intentionen von symptomatischer Bedeutung ist: in den Prologen seines *Opus tripartitum*.

b) Die Einzelbegriffe.

So wie die *termini generales* die Bestimmung zum Sein in totaler Weite geben, so geschieht es durch die Einzelbegriffe in der jeweilig bestimmten Hinsicht. Von zwei traditionellen Motiven aus, die ihrer Struktur nach völlig voneinander verschieden

dentium, que accipiunt esse in subiecto et per ipsius transmutationem et sunt posteriora ipso et inherendo esse accipiunt z. 16 ff.: Secus autem se habet omnino de premissis generalibus. Non enim ipsum esse et que cum ipso convertibiliter idem sunt, superveniunt rebus tamquam posteriora, sed sunt priora omnibus rebus. Ipsum enim esse non accipit quod sit in aliquo, nec per aliquid, nec advenit aut supervenit alicui, sed prevenit et prius est omnium. Ab ipso esse et per ipsum et in ipso sunt omnia.

²⁵) Den. 579, 20: *Lux ratio, res sunt tenebre ipse.* cf. IV 391, 5.

²⁶) Den. 537, 32: *Omne habens esse est, quocumque alio circumscripto, sicut habens albedinem album est.* ib. 539, 13: *ab esse et ipso solo, nullo alio confertur esse rebus sicut esse album a sola albedine.* ib. 538, 9: *Si esse non est, nullum ens est sive nihil est, sicut si albedo non est, nullum album est.* cf. 544, 8; 548, 17 *causaliter recipere album ab albedine!*

sind, gelangt Eckhart zur Bestimmung dieser „logischen“ Funktion des Wesensursprungs für den Begriff: von dem morphologischen Formbegriff und von der realistischen Auffassung des Begriffs als Ursache. Die traditionelle Formel: „forma dat esse rei“ deutet er im logischen Sinne um; er setzt die Funktion der Wesensform gleich mit der des esse in der logischen Relation der Teilhabe: esse — ens²⁷⁾. Das realistische Motiv der Ursächlichkeit des Begriffs erfährt ebenso eine „logische“ Wendung (cf. Den. 552, 1 ff), zumindest sind die Ansätze dafür deutlich cf. Den. 579, 15: *initium siquidem rei cuiuslibet est ratio ipsius. Ratio siquidem rei prior est et prestantior re ipsa, utpote principium et causa illius . . . ratio semper est prior ipsa re in re lucens, non comprehensa sed comprehendens rem ipsam. Joh. I: Lux in tenebris lucet, et tenebre eam non comprehenderunt.*

Die nähere Ausdeutung dieses Textes wird gelegentlich der Erörterung der propositiones gegeben werden. Auf eins ist hier hinzuweisen: die Schlußwendung dieser Stelle 579, 29: *omnis res in sua ratione absconditur et latet, ignis enim in sua ratione non est ignis, nec dicitur ignis, sic ergo nec nomen nec naturam habet et sic absconditur in sua causa*, klingt rein traditionell. Daher läßt die Nebenordnung der Relation *ratio — res* mit *superior — inferior, causa — causatum, principium*, welche Relationspaare im Sinn eines „logischen“ Bedingungsverhältnisses zu interpretieren sind, diese Stelle in einem eigentümlich zweideutigen Sinne erscheinen. Die Absicht Eckharts läßt sich jedoch aus Folgendem erschließen: 1) Es ist hier nicht von der *ratio* in Gott die Rede, sondern von der *ratio* schlechthin, 2) nach scholastischer Lehre geschieht die Hervorbringung der Kreaturen durch die *causa efficiens*; die *rationes* gehören aber zur Gattung der *causa formalis*. Wir werden später sehen, daß Eckhart die Funktion der *causa efficiens* völlig auf die *causa formalis* überträgt und diese dann im Sinn einer logischen Bedingung versteht. Daß diese Interpretationstendenz auf dem richtigen Wege ist, ergibt sich aus IV 305, 7 ff. Die Grundlage bildet hier das Beispiel von der *iustitia*. Es kann niemand gerecht sein außer durch die Gerechtigkeit; es kann niemand die Gerechtigkeit wissen außer durch die Gerechtigkeit. Dann fährt Eckhart fort: In dieser Weise gelte allgemein, daß jedes Wesen in der Natur sein Sein habe durch die *species: homo — humanitate* und so werde auch der Mensch

²⁷⁾ III 349, 8: *Esse per formam substantialem est . . .*

Den. 545, 9—546, 8, bes. 545, 27 f.

IV 300, 6: *forma et ipsa sola se ipsa dat esse.*

cf. dagegen die traditionelle Auffassung Den. 544, 23: *Forma enim ignis non dat igni esse, sed esse hoc . . .*

einzig und allein durch die *humanitas* erkannt. Er fügt bezeichnenderweise hinzu, um die grundsätzliche Allgemeinheit seiner These zu betonen: *nemo novit iustitiam nisi iustus, nec patrem nisi filius*. Die Substanz und Ordnung des Seins und die des Erkennens ist als völlig gleichartig gesetzt. Beide werden noch als etwas Verschiedenes empfunden ihrem Dasein nach, aber ihrem Wesen nach müssen sie gleich sein, da sonst eine Verbindung zwischen ihnen nicht möglich wäre²⁸). Durch diese Gleichsetzung fällt die scholastische Unterscheidung von Erkenntnisbild (*species*) in der Seele und *forma* im Ding und die Seins- wie Erkenntnisbegründung geschieht durch das Erkenntnisbild. Théry bemerkt dazu charakteristischer Weise²⁹), Eckharts Auffassung sei richtig, wenn es sich handeln würde um eine „*connaissance expérimentale*“, wenn das Erkennende das Erkannte im Geist entwirft. Das ist aber das Entscheidende, daß Eckhart die Erkenntnis grundsätzlich und allgemein als „experimentell“ auszeichnet, was sich aus dem erklärenden Vergleich durch die Relation *iustitia — iustus* ergibt, daß die Erkenntnisbegründung die Seinsbegründung selbst ist. Wie hier der Formbegriff in den der *species*, der *ratio* im Geist des Menschen und damit immanent in den der *ratio* schlechthin (*iustitia!*) umgedeutet wurde, so werden wir gelegentlich der Erörterung der *propositiones* sehen, wie das Schema *forma — materia* durch die Nebenordnung mit anderen Relationsschematis eine grundsätzlich neue Sinnggebung zum rein „Logischen“ hin erfährt.

Über das Verhältnis der Zuordnung der Allgemeinbegriffe zu den Einzelbegriffen spricht sich Eckhart nirgends deutlich aus. Er erwähnt einmal das traditionelle scholastische Schema von *causa prima* und *causa secundaria*, welche letztere ihre Wirkkraft von der ersteren erhalte (Den. 544, 19 ff). Gelegentlich der Erörterung des Gottesbegriffes werden wir sehen, daß der Allgemeinbegriff *esse* der Einheitsbegriff der Mannigfaltigkeit der Be-

²⁸) IV 305, 7: *sicut nullus potest esse iustus sine iustitia, sic nemo potest scire iustitiam nisi per iustitiam et in ipsa iustitia; et sic universaliter unumquodque sicut habet esse per speciem suam solam in natura, puta homo humanitate, sic et cognoscitur unumquodque in sola specie sui ipsius in anima cognoscentis; puta ut prius, homo sola humanitate cognoscitur. Hinc est illud quod simile simili cognoscitur, et quod supra dictum est quod nemo novit iustitiam nisi iustus nec patrem nisi filius. Hoc est etiam quod ait Aristoteles „quod sicut res se habent in esse, sic se habent in veritate et in cognitione“. Sic ergo sensum Dei nemo potest scire nisi per spiritum et in spiritu Dei.*

²⁹) cf. IV 306 Note D.

griffe ist, sofern sie in Hinsicht auf das Mannigfaltige aktualisiert sind. Er ist der Aktualitätsmodus der Begriffe³⁰⁾.

2. Der Analogiebegriff.

Das „logische“ Bedingungsverhältnis bezeichnet Eckhart mit einem Terminus, dem in der Scholastik eine fundamentale Bedeutung zukommt, der aber in der Atmosphäre seiner Gedanklichkeit eine grundsätzliche Umdeutung erfährt: mit dem der Analogie. Daher konnte er mit vollem Recht von seiner Analogielehre sagen: *hanc naturam analogie quidam male intelligentes et improbantur erraverunt usque hodie* (Den. 589, 1). In der Eckhartforschung wird seine Abweichung von der traditionellen Scholastik auch allgemein zugegeben: Denifle 510; Théry IV 259 n. E., IV 375 n. 6 u. ö.; Grabmann: Pariser Quaestiones 60; Koch: Eckh. u. d. jüd. Bel. Phil. d. M. A. s. 142 n. 6, abgesehen von Karrer und in seiner Gefolgschaft Dempf: Metaph. d. M. A. s. 135 u. Günther Müller: DLZ. 1927 p. 596, deren Auffassung jedoch nicht haltbar ist. Trotz dieser Feststellung aber ist noch nirgends eine positive Darstellung seiner Analogielehre gegeben worden. Ein Vergleich mit der Behandlung des gleichen Problems durch den Aquinaten wird die eigentümliche Wendung bei Meister Eckhart klarer hervortreten lassen. Bei Thomas von Aquin leistet die Analogie die Verknüpfung und zugleich die Unterscheidung von Seinssphären, die, ihrer sprachlichen Benennung nach, vielleicht völlig gleichartig erscheinen möchten. Wir begegneten bereits einem Einzelfall: die Wahrheit in Gott, in den verschiedenen menschlichen Intellekten und innerhalb der Intellekte in dem verschiedenen als wahr Erkannten. Es gibt also eine Unzahl von daseienden Wahrheiten, die irgendwie doch eindeutig und einsinnig Wahrheit sein müssen. Diese Einheit wird dadurch geleistet, daß die Wahrheit in Gott als die eigentliche Wahrheit ausgezeichnet wird, in bezug auf die die anderen Wahrheiten zwar auch als wahr bezeichnet werden müssen, jedoch nicht im völlig gleichen Sinn (*univoce*), aber auch nicht so, daß man sie schon nicht mehr als Wahrheit bezeichnen könnte, denn dann würde der Terminus *veritas aequivoc* sein. Diese Mittelstellung zwischen Eindeutigkeit und Mehrdeutigkeit bezeichnet Thomas mit dem Ausdruck: *analog*³¹⁾,

³⁰⁾ Den. 555, 24: *Ipsum . . . esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et ipsa actualitas omnium, etiam formarum.*

³¹⁾ S. Th. I, 13, 5 c: *Iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque in hiis quae analogice dicuntur est una ratio sicut est in univocis nec totaliter diversa sicut in aequivocis.*

und zwar ist dieses Sein der Wahrheit nur analog, gegenüber der Wahrheit in Gott deficient (cf. S. Th. I, 13, 5c), denn die Wahrheit ist in Gott proprie, weil er die Ursache aller Wahrheit ist; das Verursachte aber recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem sed deficienter (ib.). Thomas veranschaulicht seinen Analogiebegriff an einem Beispiel aus der aristotelischen Metaphysik (IV 2 [1003 a 33]), das darum von besonderem Interesse ist, weil auch Eckhart sowohl in der Pariser Quaestio als in seiner zeitlich späteren Predigt über Eccl. 24, 23 (Den. 563 ff) daran seine Auffassung von der Analogie erläutert.

Thomas v. Aqu. S. Th. I, 13, 5: Unum habet proportionem ad alterum sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice et non aequivoce pure, neque pure univoce.

Nur in diesem Sinn gilt Analogie zwischen Kreatur und Gott. Das Charakteristische dieser *analogia proportionalitatis* ist, „daß der durch das gemeinsame Wort ausgedrückte Begriffsinhalt nicht in einem einzigen, sondern in allen Gliedern der Analogie auf eine das Verhältnis der Ähnlichkeit begründende Weise realisiert ist“ (Grabmann p. 61). Daneben kennt Thomas eine andere Art der Analogie: die *analogia attributionis*, bei der „der mit dem gemeinsamen Worte ausgedrückte Begriff sich zwar auf alle analogen Glieder bezieht, der objektive Inhalt dieses Begriffs aber in einem einzigen Gliede realisiert ist“ (Grabm. p. 60). S. Th. I, 13, 5: sanum dicitur de medicina et urina in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis . . . ib. I, 16, 6: (sanitas) invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Die Medizin wird gesund genannt, weil sie die Gesundheit im Tier bewirkt; der Urin, weil er die Gesundheit anzeigt. Diese Art, die Analogie der Attribution, ist eine solche der *Intention*: I. Sent, dist. 19 qu. 5 a. 2 ad 1: quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno, sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et diaetam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali.

Die These, daß der Seinsmittelpunkt für die Gesundheit einzig im Tier sei, wird allerdings dadurch wieder abgeschwächt, daß Thomas der Aussage: Gesundheit in der Medizin wie im Urin ein gewisses fundamentum in re zuerkennt: S. Th. I, 16, 6c: quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est

aliquid, per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem.

Das Charakteristische an beiden thomistischen Analogiebegriffen ist das Dasein und die Zeit. Bei der analogia proportionalitatis ist das Dasein in beiden Gliedern nach dem Verhältnis einer Ähnlichkeit verwirklicht, aber in dem einen früher, weil proprie³²). Bei der ins Psychologische gewendeten analogia attributionis, die gleichwohl ontologisch begründet ist, ist 1) das Dasein der Gesundheit einzig in ihrem Träger: esse sanitatis non est nisi in animali, non habet esse nisi in uno. 2) Mit diesem Daseinsmittelpunkt: Gesundheit im Tier, werden Gegenstände in der Zeit intentional verknüpft. Dadurch aber, daß die Intention sich auf ein der daseienden Gesundheit Früheres oder Späteres richtet (per prius et posterius), bezieht sie sich in verschiedener Weise auf ihre Gegenstände (diversimode). Denifle (p. 511) und Grabmann (p. 61) haben bereits darauf hingewiesen, daß Eckhart nicht von der für die Bestimmung des Verhältnisses Gott-Kreatur scholastisch einzig korrekten analogia proportionalitatis ausgeht, sondern von der Analogie der Attribution. Entscheidend ist nun aber, daß die Übereinstimmung mit Thomas selbst bei der zweiten Form nur eine rein verbale ist. Der Analogiebegriff erfährt sogleich eine grundsätzliche Umdeutung. Jegliche psychologischen Wendungen sind streng vermieden, der Begriff der Intentionalität kommt sowohl dem Wort wie dem Sinn nach nicht vor. Der Begriff der Zeit ist nicht vorhanden und der des Daseins ist belanglos geworden. Die Einzigkeit des Daseins: Gesundheit im Tier, wird umgedeutet zur Einzigkeit und Einheit des Begriffs: Gesundheit, und an die Stelle der realontischen wie psychischen Verknüpfung per prius et posterius tritt ein „logisches“ Bedingungsverhältnis:

Den. 588, 5 ff: *Sanitas una eademque, que est in animali, ipsa est, non alia in dieta et urina, ita ut sanitatis nihil prorsus est in dieta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia signat illam sanitatem eandem numero, que est in animali.*

Das Wesentliche ist hier nicht das Dasein mit seinen verschiedenen Beziehungen, sondern die Einheit des Begriffs: Gesundheit. Nachdem dieser eindeutig gemacht ist, fährt Eckhart fort: *Ens autem sive esse et omnis perfectio maxime generalis puta unum, esse, verum bonum, lux, iustitia et huiusmodi dicuntur de Deo et creaturis analogice.* Die Relation der Termini generales wird

³²) S. Th. I, 16, 6 c: *veritas per prius est in intellectu (sc. divino) et per posterius in rebus . . .*

auf Gott und Kreatur angewandt und ihr Verhältnis zueinander als analog bezeichnet. Daß diese Relation rein im Sinn einer „logischen“ Relation zu verstehen ist, dafür geben uns die Prologe zum Opus Tripartitum eindringliche Hinweise, indem immer wieder am Verhältnis der albedo zum album exemplifiziert wird: *omnia habent esse ab ipso esse (sc. Deo), sicut omnia sunt alba ab albedine* (Den. 537, 29). Weil alle Dinge erst durch die logische Bestimmung zum Sein bestimmt werden, so sind sie an sich nichts, aber ein privatives Nichts. Ihr Seinsgehalt wurzelt nicht in ihnen, sondern in dem zu Grunde gelegten Begriff. Daher fährt Eckhart fort: *Analogata nihil in se habent positive radicatum forme, secundum quam analogantur; sed omne ens creatum analogatur Deo in esse, veritate et bonitate; igitur omne ens creatum habet a Deo et in Deo, non in se ipso ente creato esse, vivere, sapere positive et radicaliter.*

Das Wesentliche des thomistischen Analogiebegriffs war es gerade, daß das in beiden Gliedern der Relation real vorhandene Dasein auf einander bezogen wurde, daß ein *radicatum forme, secundum quam analogantur*, real vorhanden war. Bei einem logischen Bestimmungsverhältnis aber liegt der Ursprung aller Bestimmung in dem zu Grunde gelegten Begriff. Das Zu-Bestimmende ist, sofern das Bestimmende als Sein gilt, an sich ein reines Nichts, dem erst das Sein mitgeteilt werden muß. Ist es aber bestimmt, dann ist das mitgeteilte Sein wesenseins mit dem Mitteilenden; zwar nicht identisch: es ist ein anderer „Modus“: *analogata vero non distinguntur per res, . . . set per modos unius eiusdem rei simpliciter* (Den. 588, 4). Der Begriff „Modus“ ist zu verstehen im Sinne der logischen Ordnung, wie Eckhart etwa in der einleitenden Erklärung seiner Rechtfertigung sagt: *gignens et genitum unum sunt in re, opposita tamen et distincta relatione; gignens in quantum gignens et principium activum opponitur relative genito, proli, filio, creato, facto sive esse ab alio* (I, 187).

Diese Art der logischen Ordnung möge noch ein anderes Beispiel verdeutlichen III 368 f: Der Begriff der Gerechtigkeit ist an sich eindeutig und kraft dieser Eindeutigkeit sind alle Gerechten gerecht durch die eine Gerechtigkeit: *omnes iusti sunt ab uno numero iustitia . . . una super unitatem quapropter omnes iusti, in quantum iusti, unde sunt hoc est quod dicit Augustinus III Conf. manifeste et confessus: iustitia . . . non alibi alia nec alias aliter: secundum quam iusti sunt omnes . . .* Die Erfahrung zeigt uns eine große Anzahl von Gerechten. Wären sie alle in einer verschiedenen Gerechtigkeit gerecht, dann wäre der Begriff

Gerechtigkeit *aequivoc*. Es kommt dem Verhältnis der Gerechtigkeit zum Gerechten aber auch nicht die Bezeichnung der *univocatio* zu, denn das würde zweierlei bedeuten: 1) die absolute Identität; das trifft in diesem Fall nicht zu, da der Gerechte nicht die Gerechtigkeit ist; 2) die gattungsmäßige Zuordnung, wie etwa der Begriff des *animal* gleichermaßen dem Menschen wie dem Tier zukommt (cf. Thomas v. Aqu.: CG, II. 88). Dieses bloße Nebeneinander einer Gleichartigkeit charakterisiert jenes Verhältnis auch nicht. Erst der Analogiebegriff leistet die *adaequata* Bestimmung, sofern die Gerechtigkeit das Urbild des Gerechten ist: *nunc autem se habet analogice exemplariter et per prius, non cadit sub numero, sicut nec sub tempore* (III 569, 3 f). Der Begriff der Urbildlichkeit ist zwar eine traditionelle Vorstellungs- und Denkweise; die Bestimmung aber, daß diese Relation über Zahl und Zeit liegt, weist sie dem logischen Bereich zu, wie ja allgemein die für Eckhart so charakteristische und bei ihm so häufige Relation Gerechtigkeit — Gerechter in ursprünglicher Reinheit den platonischen Begriff der Teilhabe zum Ausdruck bringt.

Eckhart macht durch diese Umdeutung den Analogiebegriff selbst erst exakt bestimmbar, sofern er rein in der Sphäre des Logischen zwischen Identität und Verschiedenheit den Bereich einer Synthese auszeichnet, in der das Wesensgleiche sich gliedert in eine Polarität von auf einander Relativiertem. Der Begriff der Synthese kann freilich nur als vorläufiger Tendenzausdruck gelten, da eigentlich eine Analyse vorliegt, eine Spannung des Wesens in seine polaren Momente. Diese klar bestimmte Relation ersetzt jenes metaphysische Monstrum eines mittleren analogen *Seins*, das weder *pure aequivoce* noch *pure univoce* ist (S. Th. I, 13, 5c). Es gehörte in der Tat viel Balancierkunst dazu, um diese Mitte zu halten. Weil Eckhart dieses „Gleichgewicht“ nicht besaß (Théry), fiel er, verfiel auf „neuplatonisch-augustinische Redensarten“³³⁾ und „metamathematische Spekulationen“ (Meerpohl) zum Segen seiner methodischen Exaktheit.

Der Analogiebegriff der Pariser *Quaestio* ist grundsätzlich der gleiche wie der hier erörterte seiner späteren Schriften. Darauf hat Grabmann bereits hingewiesen (p. 61). Es liegt wie überhaupt zwischen der Pariser *Quaestio* und den späteren

³³⁾ Karrer-Piesch: Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift übers. p. 136: „An Augustin klingt auch das 6. Kapitel des anselmischen Monologiums an: Der Mensch kann nicht weise sein außer durch die Weisheit — wie überhaupt dergleichen neuplatonisch-augustinische Redensarten in der Frühscholastik zahlreich sind“. Daß Karrers Auffassung von der „klassischen thomistisch-eckhartischen Formel der Analogie“ verfehlt ist, ergibt sich aus dem Obigen. cf. *ib.* 137, 143.

Schriften nur eine Umordnung der Termini vor und eine begriffliche Verdeutlichung in der Art, wie die Relationsglieder verknüpft werden. Die spätere Form beruht auf der Relation esse — nihil, welches letzteres ins Sein hinaufgehoben werden muß, um „analog“ existent zu werden. Die frühere Form, die der Quaestio, beruht auf der den Terminus nach umgekehrten Relation: nihil (= intelligere) — esse³⁴), in der nicht klar formuliert war, wie denn das esse aus der Erkenntnis hervorgehen sollte. Der hier noch vorschwebende Causa-Begriff wurde später umgedeutet zu dem des logischen Ursprungs.

3. Die Relationschemata. (Propositiones)

Im Anschluß an die termini generales und den Analogiebegriff betrachten wir eine Anzahl von Relationsschematen und Grundsätzen, die das technische Gerüst und die innere Form seiner Schlußketten bilden. Man wird sie zu den mille et amplius propositiones rechnen müssen, die Eckhart in seinem Opus propositionum behandeln wollte. Es sind durchgehend Grundsätze, die der scholastischen Ontologie entnommen sind, und sie sind ihrer Formulierung nach mindestens kein originales Gut Eckharts. Ich stelle zunächst eine kleine Anzahl zusammen und beginne mit dem uns schon Bekannten:

- 1) *termini generales* (= perfectiones spirituales) puta esse, unitas, veritas, sapientia, bonitas, . . . sunt priora omnibus rebus (Den. 535, 10 ff).
- 2) *universaliter priora et superiora nihil prorsus accipiunt a posterioribus, set nec ab aliquo afficiuntur, quod sit in illis; set e converso priora et superiora afficiunt inferiora et posteriora et in ipsa descendunt cum suis proprietatibus et sibi assimilant, utpote causa causatum et agens passum* (Den. 536, 12).
- 3) *Superius nullo modo dividitur in inferioribus set manens indivisim colligit et unit divisa in inferioribus* (Den. 536, 19).
- 4) *Universaliter agens assimilat sibi passum* (IV 245, 8).
- 5) *omne agens agit sibi simile* (III 344, 1).
Omne agens intendit se alterum (IV 278).
- 6) *Terminus generacionis est esse et forma generantis* (III 421, 10).

³⁴) cf. Gey. 15, 12 ff.

Zum Analogiebegriff der Pariser Quaestio cf. Gey. 11, 6 ff.

7) Es ergibt sich folgende Nebenordnung von logischen Schematen: IV 261, 17:

(unum — multum)
Actu (forma — materiale) **Passive, Privative**
(actus — potentiale)

IV 351 f: creatum utpote potentiale — Deus actuale.

IV 283, 5: non ens, nihil, potentia (nebengeordnet).

Den. 589, 25: actus — privatio

forma — nihil, materia prima.

Den. 584, 3 ff: (superior — inferior)

(esse — ens)

(forma — materia)

8) Das Verhältnis des Ganzen zum Teil: totum — pars.

9) Principium — principiatum.

10) Zusammenfassend sagt Eckhart Grundsätzliches über seine Prinzipienlehre in der Vorbemerkung zu seiner Verteidigung: I 187: Omne agens inquantum agens, sive gignens inquantum gignens est ingenitum, non factum nec creatum, quia non ab alio. Quinymo inquantum gignens et principium activum, opponitur relative genito, proli, filio, creato, facto, sive esse ab alio.

11) cum unum semper natum sit unum facere (Den. 551, 11).

12) generacio est quaedam trinitas (III 347, 11).

13) omne gignens, quinymo omne agens, inquantum gignens et agens . . . non quiescit naturaliter nec sistit quousque inducat formam suam in passo et genito, qua inducta et ut sic data et communicata confert id quo est et omne quod illius est, operationem scilicet et proprietatem quamlibet (I 186 u.).

Eine nähere Untersuchung der Anwendung dieser Grundsätze wird uns zeigen, daß sie ihren ontologischen Sinn verloren haben und im logischen Sinn umgedeutet sind. Ihrer Mannigfaltigkeit an Formulierung ist eine Einheit des Sinnes immanent. Sie besagen lediglich die logische Relation von Erzeugendem zu Erzeugtem mit der strukturellen Bestimmung der Homogenität und Totalität der Erzeugung. So stehen folgende Relationen als solche „logischer“ Art gleichsinnig und gleichwertig nebeneinander:

prius — posterius

principium — principiatum

gignens — genitum

pater — filius, prolis

creator — creatum, factum

esse non ab alio — esse ab alio
 superior — inferior
 causa — causatum
 agens — passum
 esse — ens
 actus — potentia
 forma — materia
 unum — multum
 totum — pars.

Insofern freilich besteht ein Qualitätsunterschied zwischen einer Anzahl dieser Relationsschemata, daß bei einigen die Relation ihrer Richtung nach umkehrbar ist, daß die bloße Relation zu einer Korrelation wird. Das modifiziert den reinen Relationssinn zunächst nicht. Die Relation hat nur eine Richtung: Gott schaut die Kreatur an. In der Korrelation wendet sich der Blick zurück: die Gerechtigkeit und der Gerechte schauen einander an (cf. BgTr. 6, 23).

S U P E R I O R — I N F E R I O R.

Wir sahen gelegentlich des Analogiebegriffs, daß das analoge Verhältnis als ein solches der logischen Bestimmung und Begründung paradigmatisch erörtert wurde an dem Verhältnis der Gerechtigkeit zum Gerechten und dem des Seins zum Seienden. Gerechtigkeit und Sein aber gehören zu den *termini generales*. Dieselbe Relation wird ausgedrückt durch das Begriffspaar *superior — inferior*, welches sowohl in der allgemeinen Regel wie im konkreten Beispiel den *terminis generalibus* völlig gleichgeordnet wird:

Den. 536, 12: *universaliter priora et superiora . . . nihil accipiunt a posterioribus . . .*

III 599, 1: *universaliter superius et in natura per prius efficacius . . . influit sui inferiori active sive dando quam inferiori passive sive accipiendo . . .*

und nach einem Beispiel von der Ordnung des Weltalls gibt Eckhart ein Schriftzitat, um seine Meinung autoritär zu stützen, und zwar nimmt er bedeutsamer Weise ein solches, das die Erklärung durch die Relation *iustitia — iustus* ermöglicht: *Iustitia iusti super eam erit, Ezech. XVIII, 20, quasi iustitia influit iusto super capacitatem iusti, secundum illud Jacob. I, 5: Dat omnibus affluenter.* Beachtlich ist hier die Gleichordnung mit den Relationen: *agens — passum, dare — accipere.*

Ein anderes Beispiel, das die Neben- und Gleichordnung von *superior — inferior* mit dem *terminus generalis iustitia* zeigt,

steht Den. 569, 7: *Iustum in quantum iustum nihil prorsus trahit nisi iustitia et habet etiam ipsam iustitiam et omne iustum . . .* Weil nun die Gerechtigkeit eine *spiritualis perfectio* ist, darum ist sie Ursprung für Anderes und lebt aus eigener Unmittelbarkeit und Kraft, nicht durch ein Anderes bewegt und bedingt: *sua vi trahit; omnia quae sub sunt, trahunt in vi superioris, sicut diffuse patet in tractatu de natura superioris.* Der Text springt dann in den ursprünglich zu interpretierenden Predigttext wieder zurück über die *sapientia*: *Sapientia vero increata, de qua est sermo, in altissimis habitat.* *Iustitia* und *sapientia* gehören also in den Bereich des *superior*. Den. 583, 23—584, 15 ist die Frage nach dem Ursprung des Seins der Dinge. Wenn der Ursprung in den Dingen selbst liegen sollte, dann müßte das den Dingen gemeinsame Sein der Ursprung sein. Dann wäre es aber Ursprung und Prinzip seiner selbst und das Prinzip wäre seinem Prinzipiat nicht vorgeordnet (*superius*), sondern würde der gleichen Ordnung angehören³⁵). Daraus folgt: *omne ens et de numero entium non habet ex se, set ab alio superiori esse, quod sitit, esurit et appetit.* Diese Verknüpfung mit dem *superior* muß aber immer bestehen bleiben, weil sonst das einzelne ens zu nichte werden würde: *utpote ex se et in se nudum.* Daher muß es das Sein erstreben wie die Materie die Form. Der Begriff des *superior*, der hier dem *terminus generalis esse* zugesprochen wird, wird gleichgeordnet mit dem Begriff des Prinzips und der Form.

Nicht nur die *termini generales*, von denen das *esse* die Einheit aller Begrifflichkeit überhaupt leistet, gehören der Ordnung des *superior* an, sondern die Begriffe schlechthin:

Den. 579, 21: *Universaliter . . . ratio rei, utpote principium et causa superior, lux est; res autem ipsa, utpote causata et inferior, tenebre est. Nihil enim habet inferius ut sic perfectionis aut lucis in se, set totum et se toto habet a suo principio causali superiori. Inferius enim ut sic se totum est passivum nudum et informe; superius e converso per se dives est et influens forma lucens.*

Das *superior* wird hier gleichgeordnet mit *causa*³⁶), *principium*, *forma*, *ratio*.

³⁵) Den. 584, 14: *omne commune multis aut omnibus non potest habere aliquod ex multis . . ., quod sit vena et radix illorum omnium; iam enim esset radix et principium sui ipsius, nec esset principium superius principiatis, set ex equo se haberet cum illis.*

³⁶) cf. Den. 536, 16: *priora et superiora . . . (inferiora) sibi assimilant utpote causa causatum et agens passum.*

Die sachliche Gleichordnung der Relation superior — inferior erstreckte sich auf folgende Relationschemata:

prior	—	posterior
agens	—	passum
dare	—	accipere
ratio	—	res
causa	—	causatum
forma	—	materia
principium	—	principiatum

Die konkreten Beispiele dafür waren: iustitia — iustus; sapientia — sapiens; esse — ens. Es wurde sogar eine sprachliche und sachliche Verbindung dieser Termini in dem Ausdruck des principium causale superius gegeben.

Die Verknüpfung der beiden Relationsglieder geschieht durch eine assimilatio. Der Begriff assimiliert sich den Gegenstand:

Den. 576, 11: tota perfectio secundorum est assimilatio superiorum. ib. 536, 15: (priora) inferiora sibi assimilant utpote causa causatum et agens passum.

In demselben Vorstellungskreise bewegt sich das Bild von der affectio: das Vorgeordnete affiziert das Niedere, jedoch geschieht die Affektion nicht in der umgekehrten Richtung:

Den. 536, 14: priora et superiora afficiunt inferiora et posteriora . . . z. 15: set nec ab aliquo afficiuntur.

Diese Affection ist derart, daß das Höhere zwar das Niedere berührt, aber dabei doch nicht von dem Niederen in seiner Qualität geschädigt wird. Es bleibt die Verschiedenheit und Unvermischbarkeit beider klar aufrecht erhalten. Es wird auch nicht eingeräumt, daß eine „gewisse“ Vermischung statthat, sondern es besteht eine grundsätzliche Scheidung³⁷⁾. Sehr charakteristisch für die nähere Erklärung dieser Affection ist das Beispiel von dem Licht, das wohl den Schmutz beleuchtet, aber selbst davon nicht verunreinigt³⁸⁾ wird.

Diese Verknüpfung zugleich und Trennung der Relationsglieder superior — inferior ist zwar als Problem scharf erkannt und formuliert, ihrer tatsächlichen Bestimmung nach aber zu sehr bildhaft, als daß man sie als klar definiert bezeichnen könnte. Nun sind einige Texte da, die eine exakte Definition dieses Verknüpfungsverhältnisses geben: Das Höhere bildet für das Niedere den Ordnungsbegriff, durch den die Mannigfaltigkeit

³⁷⁾ III 363, 7: superius semper afficit secundum se ipsum omne suum inferius, et ab ipso in nullo vice versa afficitur. cf. III 413, 8 ff; IV 239, 17 ff; IV 242, 25 ff.

³⁸⁾ IV 241, 1: lux corporalis sic transit sordes et illustrat, quod tamen in nullo ab illis afficitur aut maculatur.

zur Einheit und damit zum Sein gebracht wird. In dem Prolog zum *Opus Tripartitum* erklärt Eckhart die Einheitsgebung durch das scholastische Beispiel von der Seele, die in dem einzelnen Körperteil nicht geteilt wird, sondern die als ein Ungeteiltes alles Mannigfaltige in sich einigt, so daß die Vielheit der Teile doch nur ein Sein und ein Leben hat. Wenn also der Kopf auf dem Nordpol wäre und die Füße auf dem Südpol, so sagt Eckhart, dann wäre gleichwohl der Fuß dem Kopf so nahe wie sich selbst, denn hinsichtlich des Seins, des Lebens und der Seele sind alle Teile gleich³⁹⁾: *in uno enim nulla est distantia, nichil inferius altero, nulla prorsus distincto figure, ordinis aut actus.* Diese Einheit aller Teile ist nicht eine Einerleiheit, sondern sie besagt die Einheit der Ordnung und der Sinnsphäre, in der alle Teile Glieder sind und als Glieder gleich sind, denn das Gliedsein mit seinem bestimmten Aufgabenkreis im Rahmen des Ganzen und zum Ganzen in der Einheit der Gesamtleistung gibt jedem Einzelnen den Charakter der Gleichheit. Gleichwohl möchte die zusammenfassende Schlußwendung: *In uno enim nulla prorsus distinctio figure, ordinis aut actus*, die auf eine substantielle Einerleiheit zu zielen scheint, unsere Erklärung *ad absurdum* führen, wenn wir nicht annehmen dürfen, daß dieser Schlußsatz lediglich als übernommene traditionelle Formel den Gedanken noch einmal prinzipiell begründen soll. Zu dieser Annahme berechtigt uns eine andere Erklärung dieser Frage, in der die Einheit des Mannigfaltigen als eine solche der Konkordanz bestimmt wird: III 362, 5: *Semper divisa et adversa in inferioribus uniuntur et concordant in altioribus et superioribus.* Die Harmonie ist eine solche der Teile im Ganzen. Die Teile als Teile sind zwar verschieden und verschieden vollkommen und sind einander vor- und nachgeordnet; aber sofern sie unter dem Aspekt des Ganzen stehen, sind sie in dieser Sinnzuordnung gleichwertige Glieder, die wegen ihrer Vor- oder Nachordnung nicht besser oder schlechter genannt werden können. III 392, 7: *partes autem non nisi in toto et propter totum, nulla eorum per prius maxima, nec per posterius minima, sed ex equo omnia et singula.* III 294, 7: *omnes partes corporis animate immediate habent esse unum, in quo esse uno non cadit inaequalitas.* Diese *aequalitas* ist die Gleichsinnigkeit der Zuordnung des Mannig-

³⁹⁾ Den. 536, 18: *Semper divisum inferius est, unum et indivisum in superiori. Ex quo patet, quod superius nullo modo dividitur in inferioribus, set manens indivisim colligit et unit divisa in inferioribus. Exemplum . . . est in partibus animalis, in quibus non dividitur anima, sed manens indivisa singulas partes in se unit ut ipsarum sit una anima, una vita unum esse et unum vivere . . .*

faltigen zur Einheit. Das aber entspricht der IV 389, 15 ff. erwähnten *copulatio multorum in anima*.

Die mannigfachen Nebenordnungen der oben aufgeführten Relationen mit derjenigen von *superius — inferius* ergeben deren Sinnlichkeit. Wir wollen noch einige Texte betrachten, die jene dort lediglich nebengeordneten Relationen gesondert aufweisen.

C a u s a — C a u s a t u m.

Bei Den. 579, 21 war, wie erwähnt, von dem *principium causale superius* die Rede.

Bei Den. 548, 18 wird das *causaliter recipere* exemplifiziert an der Relation *albedo — album*, also eindeutig im Sinn einer logischen Begründung. Die *causa* als logische Bedingung ist die einzige Sinn- und Seinsquelle für das Bedingte. Dies möge als symptomatischer Fall genügen. Bei der Erörterung der Causalehre werden wir darauf im Einzelnen zurückkommen.

T o t u m — P a r s.

Das Ganze ist der Sinn- und Seinsgrund des Teils. Der Teil an sich ist ein reines Nichts und hat erst Sein durch die Beziehung auf das Ganze⁴⁰⁾, denn erst in der Einheit des Ganzen wird er durch die Unterstellung unter das allgemeine Gesetz des Ganzen existent⁴¹⁾. Welche Allgemeinheit des Sinnes und zugleich welches spezifische Interesse hinter diesen einfachen Überlegungen steht, sagt die wie als ganz selbstverständlich daran angeschlossene Schriftbegründung: *Nam in ipso, et per ipsum sunt omnia* (Coloss. I, 16). Bezeichnenderweise wird denn auch der Begriff des *totum* mit dem *des esse, unum, verum, bonum* als konvertibel gesetzt und daher seine Sinnidentität mit ihnen eindeutig erwiesen: IV 386, 12: *Quomodo enim esse, quod cum uno, vero et bono convertitur, toto et perfecto, esset in numero . . .* Das Begründungsverhältnis des Ganzen zum Teil wird bezeichnet durch den Terminus des *Prinzipiiens*⁴²⁾.

⁴⁰⁾ Par. Quaest. Gey. 26, 55: *esse est totius et solius totius*. ib. 27, 5: *Pars ut pars nullum esse habet, sed quia habet respectum ad totum tamquam ad esse, habet esse. Ideo pars ut caret toto, est non ens, sed ut respicit totum, habet esse.*

⁴¹⁾ ib. 27, 8: *Omnis enim pars accipit esse a toto, in toto et ad totum quia omnia per ipsum et in ipso et ad ipsum.*

⁴²⁾ III 364, 7: *ipsa unitas universi partes huiusmodi principiat*, cf. III 392, 7; 394, 18; Den. 571, 21 ff.; Gey. 26 ff.

Forma — materia.

Die allgemeine Form, die allen Relationsschematis immanent ist, ist die Relation esse — nihil bzw. esse — ens, sofern das nihil, die Privation zum Sein bestimmt ist. In dieser Weise wird auch das Begriffspaar forma — materia umgedeutet, welcher Sinn sich schon aus der Nebenordnung zu den bereits betrachteten Relationen ergab. Der Begriff der forma bekommt in seiner verbalen Form des Formierens, Informierens und Transformierens im Sinn einer neuen Sinnggebung und Bestimmung eine eminente Bedeutung im gesamten Lehrsystem Meister Eckharts. Die begriffliche Identität der forma in verbaler Bedeutung besteht mit folgenden ersten Relationsgliedern:

1) mit den terminis generalibus: ens, unum, verum, bonum.

Den. 545, 16: Quidquid enim rei cuilibet ab ipso esse immediate non accingitur nec penetrando formatur, nihil est. Simiter quidquid ab uno non accingitur nec penetrando formatur seu investitur, unum non est. Similiter de vero et bono. Dieser Beleg ist dem Prolog zum Opus propositionum entnommen und hat daher als symptomatisch zu gelten.

IV 250, 5: unum se totum descendit in omnia . . . que multa sunt, que numerata sunt . . . manens unum incorruptum profundit omnem numerum et sua unitate informat.

2) mit dem Begriff des totum:

Den. 545, 25: Daß der Teil total bestimmt werde durch das Ganze, so sagt Eckhart, — es handelt sich hier um die Relation esse — ens — sei ersichtlich in jeder forma essentialis: forma ignis totum simul investit et format penetrando, non partem post partem, sed partes singulas per totum. Propter quod esse totius est et totum unum est. Propter hoc et totum dicitur fieri et esse, non partes.

Gey. 28, 5: omnis forma substantialis est tota in toto et tota in qualibet parte, quia prevenit omnem formam accidentalem, a qua omnia habent esse.

Dann folgt für die prinzipielle Zusammenfassung eine Erklärung durch ein Schriftzitat, die auf die grundsätzliche Sinneinheit mit allen anderen Relationen ein bezeichnendes Licht wirft: materia et forma sunt duo principia, set sunt unum fieri et unum esse; ut faciunt enim unum esse, non sunt duo. Exemplum: Pater et Filius spirant etc. Das besagt eine Wesenseinheit beider Glieder, die durch eine Relation zugleich getrennt und verknüpft sind.

Einen charakteristischen Text dieser Art bietet III 349, 8 ff zur Erläuterung des gut scholastisch klingenden Satzes: Esse per

formam substantialem est et generationem. Das vorhandene Sein ist ein unähnliches, welches durch die Tätigkeit des agens ähnlich gemacht werden muß; die Privation muß zum Sein bestimmt werden⁴³⁾ und zwar durch eine generacio, welche hier im Sinn der generacio in divinis auf das Kreatürliche angewandt wird. Es folgt allerdings die Einschränkung: so ist es nur, si vere sit filius, et vere ymago sicut in divinis. Wenn der Gedanke aber nicht auf eine völlige Wesensgleichheit des ens mit dem esse — es handelt sich um das Schöpfungsproblem — hinzielen sollte, dann würde Eckhart nicht an dem Beispiel der generacio in divinis exemplifiziert haben. Es folgt zudem gleich darauf die prinzipielle Feststellung, jedes agens strebe danach, sich selbst als ein Anderes zu erzeugen⁴⁴⁾. Man darf also nicht wie Théry III 349 n. 3 von einer „certaine égalité entre l'engendrant et l'engendré“ sprechen, sondern muß die völlige Wesensgleichheit annehmen, aber nicht Identität, da beide polare Glieder einer homogenen Relation sind. Diese Auffassung stützt ferner III 421 f mit der prinzipiellen Formulierung: forma et esse sunt per generacionem, terminus autem generacionis est esse et forma generantis sive paritatis et parturientis. Genitum autem et partum, proles est et filius. Das konkrete Beispiel dafür bietet das Feuer, das nicht eher ruht, bis es dem Holz seine eigene Form gegeben hat und bis das Holz selber zu Feuer geworden ist:

BgTr. 20, 26: . . . doch gestillet noch benüeget noch gewiget niemer nit weder holze noch füre an keiner wermi, noch hitze noch gelichnusse untz das das füre gebirt sich selber in das holze und gît ime sîn eigen nature unt ouch ein wesen sîn selbes, also das alles ein füre glich eigen ist ungescheiden weder minre noch me . . . (cf, d. ganzen Zusammenh.)

Generacio.

Unter den traditionellen Gedankenmotiven, die zu den von Eckhart neu entdeckten Relationsbegriffen, zu Gesetzesbegriffen, zum logischen Sinn umgebildet wurden, nimmt der Begriff der generacio im Hinblick auf die speziell theologischen Probleme die erste Stelle ein. Er bietet die allgemeinste und zugleich

⁴³⁾ III 349, 9: omne quod precedit, dissimile est in ipso; agens semper invenit aliquid non sui, in illo; propter quod odit et expellit alterando, quousque se inveniat per generationem in filio, qui est ymago patris perfecta, nihil habens dissimile aut alienum patri et habet omnia que patris sunt Joh. XVI, v. 15: omnia que habet pater mea sunt.

⁴⁴⁾ III 349, 19: Intendit . . . omne agens et generans se alterum, sibi simile.

prägnanteste Formulierung aller jener im Grunde einsinnigen Relationen: prior — posterior; superior — inferior etc. Die generacio besagt bei Eckhart nicht mehr ein Seinsverhältnis, das in den verschiedenen Seinsbezirken jeweils wieder differenziert ist, wie etwa eine generacio in der Natur, in der Seele und in Gott. Sie ist grundsätzlich eindeutig gemacht zu einem logischen Erzeugungsverhältnis. Das allen Ausführungen zu Grunde liegende Paradigma der generacio ist die generacio in divinis mit ihren drei Gliedern: Vater, Sohn und ihrer Verknüpfung, dem Geist. Die scholastische generacio in creaturis ist grundsätzlich anderer Art; sie darf daher nicht mehr mit diesem Namen belegt werden, sondern sie ist zu bezeichnen mit dem Terminus der alteracio, weil sie ein Zeitverlauf ist. Die generacio dagegen ist schlechthin über Zeit, sie ist in Ewigkeit⁴⁵). Diese prinzipielle Scheidung ist eine Folge aus der Umkehrung der wissenschaftlichen Problemstellung und entspricht der Trennung von Erkennen und Sein in der Pariser Quaestio, von Sein und Nichts in den späteren Schriften. Die Zuordnung zum Bereich der Ewigkeit trifft wegen der gleichgültigen Nebenordnung der anderen Relationspaare allgemein auf alle diese zu und ist einer der entscheidendsten Beweise für ihren logischen Charakter. Dieser ist kein logistischer von rein intellektualistischem Gepräge, er besagt vielmehr die Sinnstruktur, das Gesetz, aus dem jedes Geschehen deutbar wird. Daher sagt Eckhart:

III 548, 12: Omnis actio nature, moris et artis habet de sui integritate tria, puta: generans, genitum et amorem gignentis ad genitum et geniti ad gignentem, quoniam spirat una generacio et unica que est active a gignente, passive in genito.

In jeder generacio wird nach dem Muster der göttlichen eine Dreiheit unterschieden: Erzeugendes — Erzeugtes und die Verknüpfung beider durch die Liebe: III 547, 10: Omnis generacio . . . est quaedam trinitas, generans sc. genitum et delectacio, complacentia sive amor. Entscheidend ist, daß die Bestimmung des zweiten Gliedes durch das erste, die Seinsmitteilung eine totale ist, so daß die abschwächende Beifügung des „quaedam“ lediglich eine Reminiscenz traditionellen Denkens, der Sache nach aber belanglos geworden ist. Beide Glieder sind ihrer Natur nach völlig wesenseins, nur der Relation nach unterschieden. Das Ziel der generacio ist es, die Form des Erzeugenden dem Erzeugten total mitzuteilen: III 421, 10: terminus enim generacionis

⁴⁵) III 350, 6: generacio non est de hoc mundo, cum non sit in tempore; alteracio vero, cum sit in tempore, est de hoc mundo.

est esse et forma generantis. Diese *Propositio* begegnete bereits bei der Betrachtung der Relation *forma — materia*, welche mit der *generacio* identisch gesetzt wird. Das oben erwähnte Zitat: *omnis generacio est quaedam trinitas* (III 347, 19) wird erläutert an der Relation *esse — ens*. Die Relation *actio — passio* wird ebenfalls mit der *generacio* gleichgesetzt: III 442, 7: *actio et passio sic se habent quod unum est in altero et sunt res una . . . Domificare pater est et causa, domificari proles et filius*. Das geradezu klassische Beispiel für die Anwendung des Generationschemas bietet der Anfang des *Trostbuches*, der für die Interpretation Eckharts von grundlegender Bedeutung ist, da hier die *termini generales*: *wârheit, wîsheit, güeti, gerehtikeit* mit diesem Schema prinzipiell verknüpft und ihrer logischen Leistung nach mit ihm identisch gesetzt werden:

BgTr. 6, 33: *guot unt güeti sint nit mê denne ein güeti allein sunder gebern unt geborn werden unt doch gebern der güeti unt geborn werden in dem guoten ist allein ein wesen, ein leben . . . ib. 7, 21: Allez daz ich gesprochen habe von dem guoten unt von der güete, daz ist ouch gelich wâr von dem wâren unt von der wârheit, von dem gerehten unt der gerehtikeit, von dem wîsen unt von der wîsheit, von gotes sune unt gote dem vater. cf. 6, 23—9, 19.*

Es wird hier besonders deutlich, daß die *generacio* schlechthin den Charakter der *generacio divina* hat, daß ferner die *Sancta Trinitas* ihres transcendenten Daseins beraubt und zu dem eigentlichen logischen Relationschema wird. Die *Trinität* hat kein Dasein, sondern sie ist ein logisches Schema, das auch nicht von einem Dasein abstrahiert wird, sondern das die Glieder der *Trinität* erst aus sich und in sich konstituiert. Das erste Glied der *Trinität*, das *gignens*, gilt nicht darum als *ingenitum*, weil es Wesensprädikat Gottes des Vaters wäre, sondern weil nur das Vater sein kann, was *ingenitum* ist, weil das *ingenitum* das logische Korrelat zum *genitum* ist, welches letzteres dem *creatum* und *factum* nebengeordnet wird⁴⁶⁾. Die daraus sich ergebende Konsequenz einer Gleichordnung von Sohn Gottes und Kreatur wegen der Wesensgleichheit des Bestimmten mit dem Bestimmenden wird gelegentlich der Erörterung der Begriffe *Relation* und *Korrelation* ihre Aufhellung finden. Ein anderes Beispiel für den reinen Schemacharakter

⁴⁶⁾ I 187: *omne agens in quantum agens, sive gignens in quantum gignens est ingenitum, non factum nec creatum, quia non ab alio. Quinymo gignens in quantum gignens et principium activum, opponitur relative genito, proli, filio, creato, facto sive esse ab alio.*

der Trinität bietet IV 290 ff: Jeder effectus und jedes procedens ab alio als solche bringen nichts hervor, sie „prinzipiiieren“ nichts; jedoch können sie unter einem anderen Aspekt, dem der Begründung, betrachtet werden; dann sind sie „efficient“, begründend⁴⁷⁾. Nur das Schema also von efficiens und effectus ist eindeutig gerichtet, seine Anwendungsstelle aber kann jeweils geändert werden. Das Schema wird also nicht ontisch begründet, sondern es selbst bestimmt erst den Charakter seiner Subjekte.

Es muß der Gefahr des Mißverständnisses mit allem Nachdruck vorgebeugt werden, als handele es sich bei der generacio um ein substantielles Erzeugen, als sei das Erzeugte ein substantiell Hervorgebrachtes. Ebenso wie bei der Relation superior — inferior, totum — pars, forma — materia, handelt es sich hier um ein logisches Erzeugungsverhältnis aus dem Urfond des „Wesens“. Die Mannigfaltigkeit der Teile tritt dadurch in Existenz, daß man sie unter das Gesetz eines neuen Sinnes der Einheit stellt. So gilt etwas als erzeugt, sofern es dem Gesetz einer neuen Sinnsphäre unterworfen wird. Das Mannigfaltige als solches, ohne Zuordnung zu dem es bestimmenden Gesetz, hat den Interessenwert des privativen Nichts. Die Tragweite dieser abstrakten Formulierung möge ein Beispiel verdeutlichen: Die Sünder, so sagt Eckhart, haben keine Existenz, sie sind nicht; sie werden erst existent durch die generacio, indem ihr Leben unter einen neuen Sinn gestellt wird. Es wird sich bei der speziell theologischen Anwendung dieser allgemeinen Prinzipien zeigen, daß, wo immer von dieser Relation die Rede ist, sie im rein logischen Sinn von Eckhart verstanden wurde.

Grundsätzlich können wir von den erwähnten, zumeist gut scholastisch klingenden Propositionen sagen, sie seien aus ihrer ontologischen Bedeutung in einen rein logischen Sinn umgedeutet worden. An die Stelle der Substanz als Dasein tritt der logos in der funktionalen Bedeutung der Sinnbegründung des Daseienden. Die Substanz aber bekam den Interessenwert des bloßen Nichts, das erst kraft der Bestimmung durch den logos, das Gesetzhafte existent wurde. Diese Bestimmung aber ist einzig und total.

⁴⁷⁾ IV 290, 3: finis ut sic nihil principiat et universaliter omnis effectus et omne procedens ab alio ut sic nihil producit 292, 4—6: productum et maxime finis, utpote ultimum nihil efficit, nihil producit, inquantum finis, nisi induat rationem efficientis.

Die Umdeutung des Substanzbegriffs zum Strukturbegriff findet ihre schärfste Formulierung durch die Gleichordnung aller betrachteten Relationspaare mit dem mathematischen Beispiel des Verhältnisses von unum zum multum. Unum und multum sind Konträrbegriffe⁴⁸⁾ in der Art, wie es esse und nihil sind. Die Vielheit ist an sich ein Nichts⁴⁹⁾, die erst durch die Einheit im Sinn der monas zum Sein (Zahl) konstituiert wird. In ihrer Verknüpfung aber verhalten sich beide Begriffe wie das esse zum ens, das Begründende zum Begründeten⁵⁰⁾. Das unum ist in dieser Stellung als Grund aller Zählung nicht die bloße Eins, sondern die unitas, die monas und als solche fons et origo omnium numerorum (IV 252, 2 ff). Sofern nun die Zahl durch die Zuordnung von Einheiten (aggregare) erzeugt wird, wird sie zum Sein konstituiert⁵¹⁾. Diese Seinskonstituierung aus der monas wird bezeichnet durch den Terminus des descendere. Wir finden hier fast wörtlich die gleiche Formulierung wie bei der Betrachtung der Relation superior — inferior: das unum steigt in die Vielheit hinab; es wird selbst nicht geteilt, bleibt unberührt von ihr und gibt ihr seine Form der Einheit⁵²⁾.

Neben dieser bloßen Aggregation von Einheiten finden wir ein anderes Motiv zur Bestimmung des Zahlbegriffs, welches das Prinzip des Infinitesimalen anzudeuten scheint. Es ist verknüpft mit der Engellehre und läßt bei dem Mangel an weiteren Texten zunächst nur Vermutungen darüber zu: III 432 ff: Eckhart will den Dionysiustext interpretieren: multitudo angelorum excedit numerum omnium corporalium⁵³⁾. Théry verweist zum Vergleich auf die ähnliche Interpretation bei Thomas von Aquin S. Th. I, 112, 4: numerus angelorum omnem materialem multitudinem excedit . . . Dieser Zahlbegriff ist erklärt als numerus indefinitus, ad significandum excessum. Der logisch ungreifbare Ausdruck des Excesses wird jedoch bei Eckhart ausdrücklich abge-

⁴⁸⁾ III 253: Unum et multum opponuntur.

⁴⁹⁾ IV 252, 20: Esse semper stat in uno, multa enim ut multa non sunt.

⁵⁰⁾ IV 252, 20: ipsum unum numerum in esse constituit.
ib. z. 22: unum numerum et multitudinem in esse conservat.

⁵¹⁾ IV 252, 21 f.

⁵²⁾ IV 250, 5: Unum se toto descendit in omnia que citra sunt que multa sunt, que numerata sunt, in quibus singulis ipsum unum non dividitur, sed manens unum incorruptum profundit omnem numerum et sua unitate informat. Adhuc ante quelibet duo et plura, necessario et in re et omni apprehensione prius cadit unum.

⁵³⁾ cf. Pf. 10:56, 55; Pf. 29:105, 29.

wehrt, denn hier liege eine grundsätzlich andere Ordnung vor: IV 432, 6: *quia non cadit sub numero*. Das *excedere* darf nicht in derselben Ordnung bleiben, sondern muß das prinzipiell Übergeordnete bezeichnen: *excedit quidem numerum, utpote sine numero et super numerum*. Die Meisten, so sagt er, interpretieren falsch, wenn sie meinen, die Vielheit bedeute ein Überschreiten der *corporales numeri* durch eine noch größere Zahl. Das würde ja kein Hinausschreiten über die Zahl sein, sondern ihr unterworfen bleiben⁵⁴). Die *multitudo* ist demnach nicht *indefinit*, sondern *infinite*, das der Zählung grundsätzlich Jenseitige, das Nicht-Endliche, d. i. der Ursprung der Zählung. Sie verhält sich zur Zahl wie die Ewigkeit zur Zeit, denn die *multitudo* ist *Attribut* der Engel, die in Ewigkeit sind⁵⁵). Ewigkeit aber ist Ursprung der Zeit, (cf. die Erörterung über das Zeitproblem). Die Erzeugung der Zahl aus der *multitudo* bezeichnet Eckhart mit dem traditionellen, neuplatonischen Terminus des *descendere* und der *degeneracio*⁵⁶). Eckhart hatte am Anfang dieses Paragraphen gesagt: Die Zahl ist ein Abfall vom Einen: *omnis numerus cadit ab uno* (III 428, 20 f)⁵⁷). Dann hatte er aus dem Sinnbereich „Gott“ die Begriffe *numerus* und *multitudo* ausgeschlossen, weil die Zahl der Privation entspringt, die Vielheit aber der Negation, beide kommen Gott nicht zu. Am Schluß macht er, wie wir sahen, die *multitudo* zum grundsätzlich Jenseitigen für die Zahl. Da aber der Zahlbegriff in der totalen Disjunktion von *unum* — *multum* steht, kann Zahl nur dem *multum* zukommen, und die *multitudo* als Ursprung der Zählung, als das Nicht-Endliche gehört in den Sinnbereich des *unum*. Da wir nun gelegentlich der Formel: die Zahl ist eine Aggregation von Einheiten, die Einheit als das Konstitutionsprinzip der Zahl

⁵⁴) III 432, 2—434, 2: . . . *non est numerus in spiritibus . . . turba magna multitudo est, que tamen dinumerari non potest, quia non cadit sub numero et hoc est quod . . . dicit Dionysius, quod: „multitudo angelorum excedit numerum omnium corporalium“, excedit quidem numerum utpote sine numero et super numerum, non sicut plurimi male exponunt, excedere numerum corporalium sicut plures numero. Hoc enim proprie non esset excedere numerum, sed subici numero.*

⁵⁵) Pf. 10:56, 35.

⁵⁶) III 434, 4—9.

⁵⁷) Aus dem Gesamtzusammenhang mit der Seinslehre ergibt sich, daß die Zahl keineswegs eine dekadente Eins ist, sondern daß dieser Ausdruck lediglich die logische Unterordnung bezeichnet, welche Bedeutung auch in dem *descendere* liegt. Die Rückbeziehung der Zahl zur Einheit als dem Ursprung bezeichnet der Ausdruck des *recurrere*.

definiert sahen⁵⁸), so können wir jetzt schließen: Die Einheit, die wesensgleich ist mit der multitudo, ist demzufolge auch als eine nicht-endliche Größe das Konstitutionsprinzip des Endlichen⁵⁹). Als solches ist ihre Vorordnung vor alles Mannigfaltige eine absolute, sie liegt selbst jeder Apprehension schon zu Grunde: IV 250, 9: ante quelibet duo aut plura, necessario et in re et in omni apprehensione prius cadit unum. In diesem Motiv zeigt sich wie überall die grundsätzliche Umkehrung der wissenschaftlichen Problemstellung. Thomas von Aquin übernimmt nämlich die relative aristotelische Vorordnung des proteron te physei und proteron pros hemas und unterscheidet die apprehensio intellectus und apprehensio sensus. In jener gilt die Vorordnung der Einheit vor das Mannigfaltige, in dieser umgekehrt die des Mannigfaltigen vor die Einheit: ea quae sunt priora secundum naturam et magis nota, sunt posteriora et minus nota quoad nos, eo quod rerum notitiam per sensum accipimus (cit. Théry IV 250 n. 3).

Gleichviel, ob bei Eckhart bereits die prinzipielle Wendung vorhanden ist, die zur Begründung der neueren Mathematik führt — das müssen die noch zu edierenden Texte erweisen — so ist doch ersichtlich, daß er seine Theologie methodisch an der Mathematik als einer systematisch vorgeordneten Wissenschaft orientiert⁶⁰), sofern die Mathematik das technisch-begriffliche Rüstzeug an die Hand gibt, mit der die Theologie nunmehr ihre eigenen Probleme bewältigen kann, sofern sie dazu der Hilfe nicht spezifisch theologischer Begriffe bedarf, wie etwa der Bestimmung der Einzigkeit oder der logischen Teilhabe des Vielen an der Einheit. Die methodische Orientierung an der Mathematik hat die wissenschaftsgeschichtlich revolutionierende Folge, daß die Metaphysik damit vernichtet wird⁶¹).

Wenn wir die mannigfachen Motive überschauen, in denen Eckhart seinen einzigen Gedanken der Wesensgründung des Faktischen im Logos zum Ausdruck brachte, so zeigt sich überall, daß das „Descendieren“, das Hervorgehen des Niederen aus dem Höheren, des „Unvollkommenen“ aus dem „Vollkommenen“ nicht im substantiellen Sinn des Daseins, sondern in dem funktionalen

⁵⁸) IV 256, 3: numerus sive multitudo, numeratum et numerabile, ut sic ex unitatibus constituitur et subsistit.

⁵⁹) Damit dürfte sich das Problem der Koinzidenz des Größten und Kleinsten bei Cusanus berühren cf. *Doct. Ignor.* I, 4—5.

⁶⁰) Zum Problem der systematischen Vorordnung: Görland, *Prologik* p. 341 f.

cf. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* I, 3. Aufl., 38—54.

⁶¹) Sehr bedeutsam dafür, wie hoch Eckhart die Mathematik einschätzt, ist IV 340, 7, wo er im Anschluß an Platon die species der Dinge mit der Zahl verknüpft. cf. Théry, *ib.* n. 1.

Sinn der logischen Erzeugung verstanden wurde. Damit wird der scholastische Ursachenbegriff und zugleich der neuplatonische Emanationsbegriff umgedeutet zu dem idealistischen des Ursprungs bzw. der Deduktion. Das „causaliter recipere“ wurde exemplifiziert an dem Verhältnis der albedo zum album. (Den. 548, 17).

Relation — Korrelation.

Gelegentlich der Diskussion des Relationschemas der generatio zeigte sich die eigentümliche Tatsache, daß in einer oppositio relativa (I 187) die zweiten Relationsglieder: genitum, proles, filius, creatum, factum, esse ab alio gleichsinnig und gleichwertig nebeneinander gestellt wurden. Wenn nun die Relation gignens — genitum zunächst als bloße Relation betrachtet wird, besteht diese Nebenordnung in der Tat insofern zu Recht, als sie die Totalität der Begründung und die absolute Wesenseindeutigkeit und Wesenseinheit der polaren Glieder gignens und genitum bedeutet. Es besteht somit die Relation Gott — Kreatur und Vater — Sohn: Den. 568, 11: principium sicut li primum, relationem notat ordinis et originis . . . ratione relationis sive ordinis habet deus diffusionem sive fecunditatem tam in divinis quam in creaturis⁶²). Nun kann aber bei einer Anzahl der zweiten Relationsglieder die Relation umgekehrt werden: cf. BgTr. 6, 22: Von dem ersten sol man wissen, daz der wîse und wîsheit, wâr unt wârheit, guot unt güeti, gerehtikeit und gereht sich e i n a n d e r a n s e h e n t. Bei den Kreaturen richtet sich der Blick Gottes nur auf sie, er wendet sich aber nicht von der Kreatur auf Gott; der Sohn dagegen in der relatio divina — er ist, wie sich zeigen wird, mit der Seele identisch — richtet den Blick auf Gott zurück. Die Relation wird erfüllt zu einer Gleichgewichtigkeit beider Glieder. Das zu Grunde liegende philosophische Motiv ist das der Reflexion des Geistes in sich. Diese kann sich aber nur am Gegenstand vollziehen. Die Relation zu den Dingen ist daher die Bedingung der Möglichkeit der Korrelation und ihr systematisch vorgeordnet. In der theologischen Anwendung bedeutet das: wir können nur durch das ens, die „geschaffene“ Kreatur zu Gott kommen, wie Gott sich uns nur durch die Kreatur mitteilen kann. Ferner: die Liebe zu Gott kann nur durch die Liebe zum Nächsten realisiert werden.

⁶²) Denifles Interpretation, daß der Relation zu den Kreaturen die Emanation der göttlichen Personen voraufgehe als deren Ursache, trifft hier auf Eckhart nicht zu. cf. Schöpfung als Mittel der Offenbarung (p. 139).

III. Die Leistung des Begriffs: Gegenstandsbegriff und Erkenntnis.

Die Revolution der Denkungsart tritt kaum irgendwo mit solcher Deutlichkeit in die Erscheinung wie am Begriff des Objekts. Der scholastische Gegenstandsbegriff ist der des *ens extra in rerum natura*, auf dessen Grundlage die Seele kraft der Abstraktion erst zu einer Erkenntnis kommt. Eckhart aber bestimmt das Naturding durch den Begriff des Nichts, das erst durch die Bestimmung kraft des Begriffs ein *ens* wird. Der Begriff ist nicht eine bloße Abstraktion, eine Leerform aus der Dichte des Konkreten, sondern er ist ein Entwurf, das Mannigfaltige des Faktischen zum Sein d. i. zur Gegenständlichkeit zu bestimmen. Diese Anschauung ist immer wieder aus der obigen Betrachtung der Relationsschemata entgegengetreten. Das *ens* ist also bei Eckhart nicht das Naturding, sondern die kraft des Begriffs zum Sein bestimmte Mannigfaltigkeit. Wir sahen bereits, wie die *multa* in der „Seele“ zur Einheit und damit zum Sein kamen durch die Verknüpfung im Urteil (IV 389). Der gedankliche Hintergrund wird bei Eckhart die idealistische Frage gewesen sein, wie denn die Erkenntnis zum Gegenstand kommen soll, wenn beide völlig heterogen sind. Darum übernimmt er bezeichnender Weise in Verkennung der historischen Sachlage als aristotelisch die von Aristoteles bekämpfte Lehre des *simile simili cognoscitur* (IV 305, 14⁶³). Wir sahen bereits (p. 32), wie er an dieser Stelle den Begriff der *forma* ausschaltet und nur das Erkenntnisbild bestehen läßt: die *species*. Diese aber ist dann nicht mehr verstanden als ein abstrahiertes Erkenntnisbild, als eine intentionale *similitudo*⁶⁴), sondern als die begriffliche Grundlage, der Wesensursprung zur Konstituierung des Seins; wie der Gerechte durch die Gerechtigkeit gerecht ist und jeder die Gerechtigkeit nur durch die Gerechtigkeit erkennen kann, so existiere allgemein alles Sein in der Natur nur durch die *species*, etwa der Mensch durch die Menschheit, und so auch wird ein jedes nur durch die *species* in der Seele erkannt: der Mensch wird nur erkannt durch die *species* der Menschheit (IV 305, 7 ff). Der idealistische Gedanke steckt noch in scholastischem Gewande. Mit der gleichen prinzipiellen Schärfe, jedoch im konkreten Beispiel noch traditionsgebunden, erscheint derselbe Gedanke — zur Begründung der absoluten Einfachheit der *intellectualitas* — III 328, 6: Nachdem zunächst als erstes Argument durch die Tatsache der Reflexion des Geistes in sich und damit in dem Bei-sich-selber-bleiben seine

⁶³) Aristot. Met. II, 4 1000 b 6; De animal, 13 404 b 15.

⁶⁴) cf. Théry III 328 n. 4; IV 305 n. 2.

Einfachheit erwiesen ist, stellt Eckhart dem als zweites Argument an die Seite: *secundo, quia simile simili cognoscitur, terra terram, et nihil aliud, nec alio, quinimo est dissimile et omne aliud non conducit ad cognitionem sed abducit a cognitione.* Der Gedanke, daß der Gegenstand der Erkenntnis mit dem Erkennen selbst wesenseins sein müsse, erfährt allerdings an dieser Stelle durch Anlehnung an traditionelle Gedankengänge eine nicht adaequate Erläuterung durch das traditionelle Beispiel: *species coloris non conducit ad cognitionem saporis, set nec Martini species conducit ad cognitionem Petri.* Aber dann verweist Eckhart zur weiteren Erläuterung auf seine Darlegungen über den Text: *nemo novit filium nisi pater* (Matth. XI v. 27). Mit diesem Hinweis wird die Gefahr einer ontologischen Abbiegung wieder beseitigt und die prinzipielle Einstimmigkeit mit dem obigen Text IV 305 f hergestellt. Das so durch eine „*connaissance expérimentale*“⁶⁵⁾ erzeugte und bestimmte *ens* ist Objekt für den Intellekt. III 351, 11: *obiectum autem intellectus est ens.* Es ist in der Sphäre der begrifflichen Bestimmung jenseits von Zeit und Raum im Bereich der Ewigkeit: *Intellectus enim, cuius obiectum est ens . . . ab hic et nunc abstrahit et per consequens ab tempore* (Den. 536, 1). *Esse rerum omnium in quantum esse, mensuratur eternitate, nequaquam tempore* (Den. 555, 30).

Ist der Begriff des Gegenstandes durch das platonische Motiv der Teilhabe im „logischen“ Sinne bestimmt, so vollzieht Eckhart die Abwendung von der aristotelisch-scholastischen Gattungs- und Abstraktionslogik auch sonst ganz bewußt durch die Anknüpfung an die platonische Erkenntnistheorie. Die Seele abstrahiert nicht ihre Erkenntnis von den Dingen, denn die „obere Vernunft“ ist den „bilden“ grundsätzlich übergeordnet. Sie hat vielmehr alle Wahrheit schon in sich. Die „bilde“ haben nur die Funktion, die Vernunft zur Erkenntnis zu erwecken: *Vernunftikeit nimt wol von leiplichen dingen . . . aber ez ist an einem nidersehene unt in eime nidervalle, do daz verstantnuzz bild nimt von leiplichen dingen, aber in dem obersten wurket die vernunftikeit âne zuonemunge von leiplichen dingen.* Ez spricht ein groz meister: *Allez daz eingetragen wirt zu den sinnen, daz enkumt niht zuo der sele, noch in die obersten kraft der selen.* Sanctus Augustinus spricht unt spricht ouch Plato, ein heidnischer meister, daz die sele in ir hat naturlich alle kunst; dorum bedarf si niht von außen die kunst in sich ziehen, sunder von der offenung auzzer kunst so wirt die kunst offenbar, di in der sele ist naturlich ver-

⁶⁵⁾ Théry IV 306 n. d.

borgen . . . (Jostes 69 : 71, 6 ff, weitgehende Übereinstimmungen in Pf. 38 : 131, 11 f)⁶⁶).

IV. Der Funktionsbegriff.

Es begegnet in der Eckhartliteratur immer wieder die Auffassung, Eckhart sei Realist. Das besteht auch so weit zu Recht, als Eckhart vornehmlich an realistische Vorstellungen und Problemstellungen anknüpft. Aber es verhält sich damit wie mit den meisten seiner traditionsgebundenen Anschauungen: Eckhart geht davon aus und macht sich gewisse Problemansätze und Terminologien davon zu eigen, aber er wächst darüber hinaus und vollzieht eine fundamentale Umdeutung. Die realistische These, daß Realität einzig im Begriff liege, wird von ihm alsbald in der Weise verändert, daß der Begriff an sich als das bloß Essentiale eines Korrelationsmomentes bedarf, um sich selbst erst realisieren zu können. Er bedarf des Nichts, das in ihm zu einem *ens* bestimmt wird. Diese Frage wird gelegentlich des *Esse rerum* näher erörtert werden. Es ist an dieser Stelle nur noch auf ein Motiv hinzuweisen, durch das Eckhart ebenfalls den Realismus überwindet, dadurch daß er den Begriff als solchen als Substantialität aufhebt und ihn zur Funktion macht, ein Gedanke, der die Struktur seiner gesamten Theologie entscheidend bestimmt. Eckharts Logik ist nicht eine solche der Abstraktion, sondern eine Logik des Logos. Der Logos als das Sein ist nicht im substantialen Sinn verstanden, sondern im funktionalen: Gott wird und entwirft (Pf. 56: 180, 18). Nur dadurch, daß er die Kreaturen spricht und daß die Kreaturen ihn sprechen, tritt er in Existenz, wird er⁶⁷). Darin kommt die reine Aktualität Gottes zum Ausdruck, indem aber in die Aktualität die Bestimmung des Werdens aufgenommen wird, wird sie zur Funktionalität. Durch dieses Motiv bekommt seine gesamte Theologie nun im wahren Sinn des Wortes eine „logische“ Wendung, eine „logische“ Begründung, denn das Wesen des „Logischen“ besteht in der Funktionalität des Gesetzes. Nicht die Tatsächlichkeit des Gedachten ist das Wichtige, sondern der Prozeß des Denkens selber: *quod auditur, videtur et cogitatur, displicet . . .* Nicht das *conceptum*, sondern die *conceptio ipsa est proles* (Den. 574, 4). *In ipsa conceptione perficitur fructus, nihil extra expectans* (Den. 574, 25 f). Dies Motiv der

⁶⁶) Selbst der Begriff des Phänomens scheint bei Eckhart ausgebildet zu sein: Pf. 42:142, 25. Eckharts Wendung zum Platonismus wird auch von Dempf betont: *Metaph. d. Ma.* 132 f.

⁶⁷) Pf. 56:181, 1: *Got der wirt; da alle crêaturen got sprechent, dâ gewirt got.*

Funktionalität wirkt sich theologisch aus in dem mannigfach angewandten Begriff der Erneuerung: der Erneuerung der Schöpfung, der Geburt, des Wirkens, des Leidens.

Die Logik wurde bezeichnet als Grundlegung, als das, was Eckhart unter der Grundgesetzlichkeit aller Wissenschaftlichkeit überhaupt verstand. Sie besinnt gleichsam die formale Struktur, der die Theologie entsprechen muß, um als Wissenschaft gelten zu können. Das spezifisch Theologische und das allgemein Logische ist zwar nicht immer klar voneinander geschieden, es mögen auch mancherlei heterogene Motive spezifischen Wissenschaftscharakters damit verwoben sein; es läßt sich gleichwohl eine Logik, eine Erörterung von Wissenschaftlichkeit überhaupt in systematischer Geschlossenheit als seinen Schriften immanent erkennen, wenngleich sie in der dargestellten Weise nicht bewußt gewesen sein mag. In der nun folgenden Darstellung von Eckharts theologischem System werden wir die Grundsätze seiner Logik als methodisch richtunggebend immanent erkennen: die Einzigkeit und Totalität des Wesens in sich, sein Charakter als Ursprung in Relation und Korrelation und deren Wesensgesetz der Totalität und Homogenität der Bestimmung, der Erzeugung.

Die Theologie Meister Eckharts

I. Teil

Die Relation Gott - Kreatur

I. Inhaltsbestimmung des Gottesbegriffs.

Vergleicht man Eckharts spätere Schriften mit den Pariser Quaestionen, so scheint sich dem flüchtigen Blick in der Bestimmung des Gottesbegriffs ein scharfer Umschlag vollzogen zu haben. Konnte er sich dort gar nicht genug tun, Gott das Sein abzusprechen, so möchte es um so verwunderlicher erscheinen, wenn er jetzt im Prolog zu seinem lateinischen Hauptwerk, dem *Opus Tripartitum*, als erste *Propositio* die These verfißt: *Esse est Deus*, welche Anschauung sich durch alle späteren Schriften hindurchzieht. Es zeigt sich allerdings, daß hier keineswegs ein Umschlag in der Lehrauffassung vorliegt, sondern lediglich ein solcher der Bezeichnungsweise, und daß diese Umbildung der sprachlichen Bezeichnung nur der Ausdruck ist für die konsequente Durchbildung der in der Pariser *Quaestio* in ihren Grundzügen vorhandenen idealistischen Haltung und zugleich die völlige Absage an die Seinsmetaphysik bekundet. An die Stelle von Erkennen und Sein ist jetzt das Begriffspaar Sein und Nichts mit seiner respektiven Zuordnung zu Gott und Kreatur getreten. Der Begriff des Seins hat denselben Bedeutungsinhalt wie in der Pariser *Quaestio* der des Erkennens; der Begriff des Nichts, im privativen Sinn verstanden, denselben wie dort der des Seins. Von Gott gilt auch jetzt noch: *natura Dei est intellectus et sibi esse est intelligere* (Den. 555, 5). Sein Wesen ist *intellectualitas* (III 328, 1 ff); denn dort hatte Eckhart auch gesagt: *si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi*; jedoch komme das Sein Gott nur zu durch das *intelligere*. Er bestimmte sodann Gott durch den Begriff der *puritas essendi*. Dieser Begriff wird, nachdem der Gottesbegriff vor aller Gefahr der Vermischung mit dem Begriff des Daseins geschützt worden war, die Brücke gebildet haben zu der These: *Esse est Deus*. Das *esse* wurde dann verstanden im Sinn des „reinen Seins“, des *esse purum*, des *logos*. Das bezeugen mancherlei Texte⁶⁸⁾:

⁶⁸⁾ Auch Koch (M. E. u. d. jüd. Rel. Phil. d. MA's p. 144 n. 5) und Hirsch (Theol. Lit. Ztg. 55 (1928) p. 45) vertreten die Ansicht, daß Eckhart den ursprünglichen Gedanken von der Seinslosigkeit Gottes beibehalten hat.

T r i e r 84 ra (zit. Koch, M. E. u. d. jüd. Rel. Phil. p. 144 n. 3): Totum id, quod est, ad intellectum pertinet et ad veritatem; veritas enim in solo intellectu est, non extra. Igitur perfectiones in rebus extra non vere perfectiones sunt. Ipsas igitur attribuere Deo est ipsum apprehendere imperfectum et ipsum non esse intellectum se toto purum, sed esse rem extra Op. Serm. cod. 21 Cues fol. 150^v (cit. Grabmann, Quaest. p. 80 f): Si vero in ipso (sc. Deo) est intellectus, quero, utrum in ipso sit aliquid esse preter intelligere aut non. Si non, iam habeo, quod sit unum simplex et iterum quod est increabile, primum et similia et est Deus. (Dazu bemerkt Cusanus am Rande: In Deo non est aliud esse preter intelligere!). Si vero habet aliquid esse aliud quam intelligere, iam est compositum, non simpliciter unum. Patet ergo manifeste, quod Deus est proprie solus et quod proprie est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere preter esse aliud simpliciter. Ideo Deus solus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere . . . nihil preter ipsum potest esse purum intelligere . . . Intellectus enim proprie Dei est. Deus enim unus est intellectus et intellectus est Deus unus Omne esse preter intellectum extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est.

D e n. 577, 17: Eckhart interpretiert den Text: Spiritus meus super mel dulcis. Die divina sapientia, so sagt er, bezeichne durch den Begriff „spiritus“ die inpermixta puritas ihrer Natur (578, 14). ib. 578, 19 erwähnt er noch einmal den Begriff „spiritus“: in quo notatur divine essentie inpermixta puritas. cf. ib. 566, 18; 567, 1.

I V 248, 3: Cum dicatur hic de sapientia quod est una plenitudo et puritas sui esse.

I V 250, 15: wird die eigentliche puritas ipsius esse aus dem Gesichtspunkt der Einzigkeit Gottes mehr dem unum als dem esse zugesprochen. Gleichwohl zeigt der Text, daß der Gedanke der puritas essendi lebendig ist und hier zur Charakterisierung der Einzigkeit des Seins dient.

I V 346, 18: Deus est esse purum.

In der Predigt Pf. 82 läßt sich unmittelbar beobachten, wie der Begriff des esse purum von dem des kreatürlichen esse abgehoben wird und seine begriffliche Präzision findet in dem Bereich der Vernünftigkeit. Eckhart referiert wie in der Pariser Quaestio über die Ordnung des esse, vivere und intelligere die Ansicht

eines Meisters: 262, 29: Ein meister sprichet, daz edelste daz si wesen unde leben unde bekenntnisse. Bekanntnisse ist hoehere denne leben unde edler denne wesen . . . Der Begriff des esse purum, des lûter wesen hat schon eine so fest eingefahrene Bedeutung im Sinn des logos, daß Eckhart die Vorordnung des Erkennens vor Leben und Dasein schon nicht mehr für seine These benutzt, sondern auf jenen Begriff des esse purum zurückgreift: 262, 34: Nû nemen wir wider wesen bloß unde lûter, als ez in ime selber ist, so ist wesen hoehere denne bekenntnisse unde leben. Immanent wird sodann das „wesen blôz unde lûter“ mit dem Begriff der Vernünftigkeit in gedankliche Identität gebracht und damit die Gefahr einer Verdinglichung des Gottesbegriffs ausgeschlossen. Diese Verknüpfung geschieht durch folgenden Gedanken: Sofern die Seele die Dinge als wesenhaft erlebt (263, 11), kommt sie in das Licht der Vernünftigkeit und erlebt das Mannigfaltige als Einheit (264, 23 ff): 264, 27: Swenne die sêle kumt in daz licht der vernünftikeit, so weiz sie niht widersatzunge. Das „wesen“ der Dinge ist aber mit Gottes „wesen“ gleichartig: 265, 11: Als verre unser leben îngeslozen ist in wesen, also verre ist ez gote sippe. 263, 33: Ein stein ist edeler als er ein wesen hat, denne got unt sîn gotheit âne wesen, obe man ime wesen möhte abetuon. „Wesen“ kann nur durch Gleichartiges erlebt werden, nur sofern unser Leben „gote sippe“ ist, und diese Erlebnisfunktion wird vollzogen durch das „licht der vernünftikeit“⁶⁹⁾ (264, 27). Wenn also künftighin vom Sein die Rede war, dann hatte das die Bedeutung des esse purum und das war identisch mit dem Begriff des intelligere, dies nicht im psychologischen, sondern im Sinn des Logos verstanden. Für diese Auffassung spricht ferner ein Text, der, weil er im Prolog zum Opus Propositionum steht, symptomatische Bedeutung hat. Dort heißt es bei einer Erörterung über das ens, unum, verum, bonum zunächst als Boethiuszitat: Das Sein habe seine Grundlage und Wurzel in den Begriffen des Wahren und Einen, und dann fügt Eckhart selbst hinzu: Das Seiende, Eine und Gute (ens, unum, bonum) haben ihre totale Bestimmung erst im Begriff des Wahren und durch das Wahre, denn es ist nichts, was nicht wahrhaft ist⁷⁰⁾.

⁶⁹⁾ Gott wird auch an anderen Stellen, allerdings ohne direkte Verknüpfung mit dem Seinsbegriff, als Vernünftigkeit bezeichnet: Pf. 58:188, 28: . . . der herre ist ein lebende wesende istige vernünftikeit, diu sich selber verstêt, und ist und lebet selber in im selber . . .
cf. Pf. 32:91, 30; 50:167, 8; 84:269, 35; 272, 5. Jundt Nr. 9 z. 58.

⁷⁰⁾ Den. 544, 11: . . . Boethius de consolatione docet, quod sicut bonum fundatur et figitur per esse et in esse, sic et esse fundatur

Der Seinsbegriff ist infolge seiner Bestimmung als reines, lauterer Sein und als das wahre Sein seinem Inhalte nach als Vernünftigkeit und Wahrheit definiert und dadurch gegen jede Vermischung mit dem Dasein geschützt. Er wird nunmehr zur Grundlage der gesamten Spekulation Meister Eckharts. Das zeigt schon äußerlich die Reihenfolge der Traktate in dem wichtigsten, dem ersten Teil seines Opus Tripartitum. Der erste Traktat sollte über das Sein und seinen Konträrbegriff, das Nichts, handeln; dagegen erst der vorletzte, der dreizehnte, über den Gottesbegriff. Darin liegt nicht etwa eine Minderschätzung des Gottesbegriffs, als vielmehr ein positiver, sehr bedeutsamer Zug: daß der Gottesbegriff erst seinem Inhalte nach bestimmt werden kann, nachdem das Sein und die übrigen termini generales, denn um diese handelt es sich, in den vorausgehenden Traktaten begrifflich umrissen sind. Es sind dies die Termini: esse, unitas, veritas, bonitas, amor, honestum, virtus, rectum, totum, indistinctum, superior, primum, ydea, ratio (Den. 534, 5 ff). Sie lassen sich in zwei Gruppen unterscheiden: in diejenigen bloß formaler Natur, wie unum, indistinctum, superior, primum, totum, von denen die ersten beiden die Einzigkeit der Bedeutung, die letzten drei die logische Vorordnung bezeichnen; und in solche, die eine sachliche Bestimmung des Inhalts enthalten: wie esse, veritas, bonitas, rectum (iustitia), amor, virtus, honestum, ydea, ratio.

In diesen Terminis kommt gleichsam der Inhalt des Gottesbegriffs selbst zur Explikation. Denn der Gottesbegriff wird nicht vorweggenommen und nun nach seiner Wesenheit durch die erwähnten Begriffe erörtert, sondern es ist gerade umgekehrt: er ist aus ihnen überhaupt erst bestimmbar. Darin spricht sich eine geistesgeschichtlich bedeutsame Wendung aus, daß die Bestimmung des Gottesbegriffs nur vollzogen werden kann aus dem logos und durch die Restriktion auf ihn, daß nicht aus Gott bestimmbar ist, was Vernunft sei, sondern daß erst aus der Vernunft gesagt werden kann, was Gott ist. Wenn aber der sachliche Gehalt des Gottesbegriffs bereits in den allgemeinen „logischen“ Begriffen des Seins, der Wahrheit, der Güte, der Gerechtigkeit etc. festgelegt ist, dann bleibt für die Erörterung des Gottesbegriffs selbst nur der Nachweis der Identität seiner formalen

et figitur in vero et per unum. Sicut ergo omnia a Deo, utpote esse habent esse, sic habent et unum esse, et bonum esse, similiter et verum esse. Nam tria premissa (sc. ens, unum, bonum) in vero et per verum habent id quod sunt, non enim est, quod non vere est, nec unum quod non vere unum est, nec bonum, quod non vere bonum est, nec enim aurum, quod non vere aurum est, et sic de singulis.

Bestimmungen als Schöpfer etc. mit jenen sachlichen des Seins, der Wahrheit etc. zu leisten. In der Weise stellt nun Eckhart in der Tat sein Problem. Die erste *Propositio* lautet: *esse est deus* (Den. 537, 20): das Sein hat als Gott zu gelten, und er beweist sodann die Notwendigkeit, beide Begriffe als identisch zu setzen. Es ist bemerkenswert, daß es bei Eckhart keinen Gottesbeweis gibt, und daß auch an dieser Stelle kein solcher gegeben wird. Dieser Umstand sollte diejenigen zur Vorsicht mahnen, die immer noch von ihm als einem Intellektualisten sprechen, denn dessen Bemühen müßte es doch gerade sein, Gott beweisen zu wollen. Daß Gott ist und daß er Schöpfer ist, wird vielmehr immanent vorausgesetzt. Das bedarf auch keines Beweises, weil es Bestand der Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens ist. Es handelt sich nunmehr lediglich um das Problem, wie die Unmittelbarkeit des Erlebnisses ihren exakt begrifflichen Ausdruck findet in einer Theologie.

In dem Identitätsbeweis, daß das Sein notwendig Gott sein müsse, wird keineswegs bewiesen, wie Meerpohl meint⁷¹⁾ (p. 20), daß mit dem Begriff „Gott“ das *esse* notwendig gegeben sei und eine Gleichsetzung des begrifflichen Seins mit der ontologischen Ordnung, also ein extremer Realismus sich nicht leugnen lasse. Der Ausgangspunkt ist nicht der Begriff „Gott“, sondern der Begriff „Sein“! Darin liegt das Revolutionierende von Eckharts Fragestellung. Ferner ist es auch nicht so, daß das begriffliche Sein mit dem Terminus „Gott“, die ontologische Ordnung mit dem Terminus „esse“ bezeichnet würde, vielmehr ist es gerade umgekehrt: die „begriffliche“ Grundlegung ist das *esse*, und die Dringlichkeit der Frage nach Gott kann erst an dieser Stelle eine Auflösung erfahren: Gott ist unmittelbares Erleben, das in dem Terminus des *esse* seine wissenschaftlich reflektierte Form findet. Es handelt sich also in den Begriffen *Deus* — *esse* nicht um die Gegenüberstellung von begrifflichem Sein und ontologischer Ordnung, sondern um wissenschaftliche Reflexion und Unmittelbarkeit des Erlebens, welches letzteres in der Reflexion wissenschaftssystematisch gegenständlich wird in einer Theologie. Wäre es so, wie Meerpohl meint, dann müßte die *Propositio* vielmehr heißen: *Deus est esse*. Nun sahen wir, daß keiner dieser beiden Begriffe aus dem andern abgeleitet, sondern daß von ihnen, die ursprünglich als verschieden gedacht wurden, ihre Identität gezeigt wird. Es wird nämlich im Beweis vom Sein vorausgesetzt, daß es einzig sei und als Gegenbegriff nur das Nichts habe⁷²⁾, und daß

⁷¹⁾ Meerpohl, M. E.'s Lehre vom Seelenfünklein, 1926.

⁷²⁾ Den. 538, 1: *Extra esse et ante esse est solum nihil.*

es die logische Grundlegung für alles Seiende bilde⁷³), und von Gott: daß er ist und daß er Schöpfer ist. Wenn also das Sein von Gott verschieden ist, dann existiert Gott nicht oder er ist nicht Gott; denn es kann nichts sein, von dem das Sein verschieden ist. Jedes Existierende hat seine Seinsbestimmung vom Sein; jedes Seinsgebende ist Schöpfer. Nun haben alle Dinge ihr Sein vom Sein. Wenn also das Sein von Gott verschieden wäre, dann wäre der Schöpfer etwas Anderes als Gott, und die Dinge könnten ohne Gott sein. Nun ist kraft der Eindeutigkeit des Seinsbegriffs und seiner Abgrenzung durch den des Nichts eine totale Disjunktion möglich: Gott ist entweder Sein oder Nichts. Daraus folgt, daß die Prädikate Gottes sich mit denen des Seins decken, daß Gott und Sein identisch sind: *Deus igitur et esse idem* (Den. 537, 25).

Nachdem die Wesenheit Gottes in der *Propositio* als Sein bestimmt ist, erörtert Eckhart in der nun folgenden *Quaestio* die Frage: *Utrum Deus sit?* (Den. 538, 6). Diese im Zeitstil der Scholastik gehaltene Untersuchung, die die Existenz Gottes aus seiner Wesenheit erschließen will, ist gleichwohl kein eigentlicher Gottesbeweis. Sie erweist sich vielmehr nur als eine Probe auf die Bündigkeit der in der *Propositio* getroffenen Definition: *Esse est Deus*. Ein Vergleich mit der entsprechenden *Quaestio* bei Thomas von Aquin zeigt einen fundamentalen Unterschied, die radikale Umwendung der Problemstellung von der Ontologie zur „Logik“, zum Idealismus. Der Heilige Thomas bestimmt Gott als Dasein und muß daher Beweise seiner Existenz bringen (S. Th. I, 2, 3). Die Existenz Gottes unterscheidet sich zwar grundsätzlich von der nur analogen der Kreatur, aber sie ist gleichwohl Existenz im Sinne von Dasein. Eckhart hatte die Frage nach der Mannigfaltigkeit der Existenzweisen grundsätzlich umgewendet auf die Einzigkeit des Sinnes des Existenzbegriffs selbst und Existenz nicht als Dasein, sondern als *logos* bestimmt. Wenn nun die Einzigkeit des Wesens, der Existenz Gott ist, wenn Gott selbst die Existenz ist, dann ist die Frage: ob die Existenz existiere? sinnlos. Sie kann vielmehr nur heißen: was aus der Existenz existiere? Diese total neue Wendung kommt denn auch immanent in dem Begriff der logischen Teilhabe zur Geltung: *si Deus non est, nihil est . . . si esse non est, nullum ens est sive nihil est, sicut si albedo non est, nullum album est* (Den. 538, 6 ff).

⁷³) Den. 537, 25: *omne quod est per esse et ab esse habet quod sit sive quod est . . . z. 31: omne habens esse est quocumque alio circumscripto, sicut habens albedinem album est.*

Nachdem an dieser wichtigen Stelle als der eigentlich begründende Begriff das Sein und nicht Gott ausgezeichnet ist, können die vielen Wendungen, die diese These aus dem Interesse der Wesensbezeichnung Gottes umdrehen, nicht mehr mißverständlich und abschwächend wirksam werden. Nachdem in der *Propositio: Esse est Deus* gesagt ist, was als Gott zu gelten hat, kann nunmehr in der umgekehrten These: *Deus est esse* das Wesen Gottes ausgesagt werden⁷⁴).

Ebenso wie der Seinsbegriff zur Grundlage der Bestimmung des Gottesbegriffs wurde, so verhält es sich auch mit den Begriffen der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Güte, der Liebe, der Tugend. Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte etc. haben ihr Wesen als solche nicht, weil sie von Gott sind, weil alles, was Gott wirkt, an und für sich, weil es von Gott kommt, wahr, gerecht, gut wäre. Gott ist nicht der Bestimmungsgrund ihres Seins, sondern sie sind erst die Bedingungen der Möglichkeit zur Bestimmung des Gottesbegriffs selbst. Etwas ist nicht wahr, gerecht, gut etc., weil Gott sich so verhält, sondern Gott kann überhaupt erst als Gott bezeichnet werden, wenn sein Wesen und Verhalten jenen Prädikaten entspricht. Somit müßte es entsprechend der These über das Sein zur Bestimmung Gottes nunmehr heißen: die Wahrheit ist Gott, die Gerechtigkeit ist Gott etc. In der ausgesprochenen Form wie beim Seinsbegriff kommen diese Wendungen in den vorliegenden Schriften zwar nicht vor, aber ihr sachlicher Gehalt liegt vielen Texten deutlich zu Grunde und muß auch für die umgekehrte Wendung der These als Wesensbegründung vorausgesetzt werden.

1) Wahrheit⁷⁵):

B g T r. 17, 20: *entvieli got sînem worte, sîner wârheit, er entvieli sîner gotheit und weri nit got, wan sîn wort ist sîn wârheit.*

Z. f. d. A. 69:263, 20: *wer warheit etwas anders dan got, ich wolde warheit ane bete und niht got.*

Pf. 11:57, 31: *Waz ist diu warheit? Warheit ist als edel, were daz sich got gekeren möhte von der warheit, ich wolte mich an die warheit heften und wolte got lâzen, wan got ist diu warheit*

⁷⁴) Zur These: *Deus est Esse* cf. III 344, 2, 347, 4 f.; Pf. 49:162, 37, 163, 19. IV 240, 8, 245, 10, 264, 17; Pf. 82:262, 40, 263, 10; Pf. 91:300, 7. Den. 583, 10, 595, 18.

Zur Wendung: *Ego sum, qui sum* cf.: IV 240, 8, 347, 17. III 431, 5. Den. 559, 20; Pf. 30:108, 28—33; Pf. 91:300, 7.

⁷⁵) cf. Pf. 49:163, 2, 85:272, 29 f. Den. 583, 10.

2) Gerechtigkeit⁷⁶⁾:

Pf. 43:146, 11: Dem gerechten menschen ist sô nôt zuo der gerehtikeit . . . Wêre got niht gereht (als ich mê gesprochen hân) er ahtete niht uf got . . und wêre der tievel gereht, er minnete in als vil er gereht wêre.

Pf. 65:203, 28: Den gerechten menschen den ist alsô ernst zuo der gerehtikeit . . . wêre daz got niht gereht wêre, si enahteten ein bône niht ûf got.

3) Güte⁷⁷⁾:

Pf. 51:110, 7: Wille und minne vallent ûf got als er guot ist, und wêre er niht guot, so enahteten si sîn niht.

Pf. 84:270, 35: Wêre güete an gote niht, mîn wille wölte sîn niht.

4) Liebe⁷⁸⁾:

Pf. 12:61, 6: Minne in dem lûtersten, in dem abgescheide-
nesten in sich selber ist niht anders denne got.

Pf. 43:145, 35: Waz ist gotes minne? Sîn natûre unde sîn wesen daz ist sîn minne. Der gote daz benême, daz er uns minnet, der benême im sîn wesen unde sîne gotheit, wan sîn wesen swebet dar an, daz er mich minnet.

5) Tugend⁷⁹⁾:

Pf. 43:149, 3: Diu tugent ist got oder âne mittel in gote.

6) Zu diesen inhaltlichen Bestimmungen des Gottesbegriffs kommt noch die durch den Begriff, die ratio, die Wesen vom Wesen des logos ist. Die Totalität der Begriffe als Einheit betrachtet macht das Wesen Gottes aus und zwar verhält sich die Einheit Gottes zur Vielheit der Begriffe wie das Ganze zum Teil: Den. 555, 15: . . hoc unum est ipsum universum, quod a Deo procedit, unum quidem in multis partibus universi, sicut deus ipse producus est unus, sive unum simplex in esse, vivere, intelligere et operari, copiosus tamen secundum rationes ydeales. Man kann Gott also bezeichnen als Einheit der Mannigfaltigkeit der Begriffe⁸⁰⁾.

⁷⁶⁾ cf. Den. 595, 18; III 382, 21, BgTr. 6 ff. 8, 34, 9, 2 ff. Pf. 47:159, 8, 59:190, 3, 65:204.

⁷⁷⁾ Den. 583, 10; BgTr. 6 ff.; Pf. 5:31, 20, 81:259, 14.

⁷⁸⁾ Pf. 5:31, 15, 32, 1, 42:141, 33, 56:180, 2; BgTr. 28, 27; Jundt Nr. 7; Jundt Nr. 9.

⁷⁹⁾ cf. Pf. 14:71, 3, 59:190, 22, 74:232, 38, 83: = I, 153, 21, 86:278, 10. Homo nob. z. 73. BgTr. 25, 36. IV 302, 20, 352, 8.
Zum Begriff des honestum und seiner Identität mit Gott cf. Den. 577, 1; III 434 ff.; 437, 19.

⁸⁰⁾ cf. Den. 566, 19 ff. u. ib. n. 19. III 343, 3 ff. u. ib. n. II Théry. III 360, 5 f.

Wenn nun der Gottesbegriff auf eine so mannigfache Weise inhaltlich bestimmt ist, dann erwächst daraus die Frage: Welchen Sinn haben die unterschiedenen Bestimmungen, und wie ist bei ihrer Mannigfaltigkeit eine Einheit des göttlichen Wesens möglich? Dazu müssen wir uns der fundamentalen Einsicht erinnern, daß für Eckhart die These von der Existenz Gottes umgewandelt wurde in die von der Existenz alles Seienden aus Gott, denn von dem Ursprung der Existenz kann man die Existenz selbst nicht sinnvoll aussagen. Darin bekundet sich der fundamentale Unterschied der „logisch“ begründeten Theologie von der ontologisch orientierten mit ihrem konstitutiven Begriff der Ursache. Damit aber ist die Aseität Gottes aufgehoben und eine notwendige Relation zum Bereich des Seienden, zu „Welt“ gesetzt, und, so muß vorweggenommen werden, was erst im zweiten Teil unserer Untersuchung im Einzelnen dargelegt wird, zugleich ist über die Relation Gott — Kreatur hinaus die Korrelation Gott — Ich als die von Vater — Sohn mitgesetzt. Der Vollzug der Korrelation aber ist gebunden an die Relation zur Kreatur. Die Relation Gott — Kreatur steht nun unter dem Aspekt des Seins: Gott ist für die Kreatur Schöpfer, Seinsspender. Das ist zugleich die allgemeinste Bestimmung Gottes zur Konstituierung von Existenz überhaupt. Die übrigen Wesensbestimmungen Gottes stehen unter dem Aspekt der Korrelation Gott — Ich, die sich vollzieht durch die Relation d. i. durch Welt. In der Erkenntnis erfährt das Ich Gott als Wahrheit d. i. es erfährt die Welt aus Gott als aus der Wahrheit; damit hängt die These von der Vielheit der Ideen in Gott zusammen. In Hinsicht der Gemeinschaft gestaltet das Ich „Welt“ aus Gott als aus der Gerechtigkeit, aus der Güte, aus der Liebe, aus der Tugend, aus der Ehrenhaftigkeit.

All diese verschiedenen Wesensbestimmungen Gottes sind in den jeweils spezifischen Erfahrungsbereichen der Ursprung, das Wesen. Ihre mögliche systematische Einheit bestimmt Eckhart durch den traditionellen Begriff der substantialen Einheit im Wesen, in der Vernünftigkeit. In einer größeren Anzahl von Texten wird jene Mannigfaltigkeit von Bestimmungen aus dem Interesse der negativen Attributenlehre heraus nicht als ein Reichtum Gottes empfunden, sondern als eine Unzulänglichkeit unserer menschlichen Bestimmung Pf. 49 : 163, 20: die blôzen lûterkeit gotliches wesens, daz blôz ist âne allez mitwesen. Wan güete, wîsheit unde swaz man von gote sprechen mac, daz ist allez mitwesen gotes blôzes wesens; wan alliu mitewesen machent eine frömede von dem wesen . . . (cf. dazu die Erörterung über die negative Attributenlehre). Man wird hier keinen Wider-

spruch, sondern die beiden Interessenrichtungen sehen müssen: die sowohl auf die absolute Einheit des Wesens wie andererseits auf den Reichtum seiner spezifischen Bestimmungen gehen.

II. Die Einzigkeit Gottes und die Reinheit des Nichts.

1. Die Einzigkeit Gottes.

Die These: *Esse est Deus* bekommt ihre eigentümliche theologische und spekulative Prägnanz dadurch, daß beide Begriffe durch das Prädikat der Einzigkeit näher bestimmt werden. Gott ist der Einzige, das Sein ist das einzige, außerhalb welches es nur das reine Nichts gibt. Das hatte für die traditionelle scholastische Theologie die verhängnisvolle Konsequenz der Vernichtung ihres Trinitätsbegriffs. Die Artikel 23 und 24 der Bulle zeigen, daß die Kirche die Gefahr erkannt hatte, wenn sie diese als häretisch zensierte.

Die Bestimmung: „Gott der Eine und das eine Sein“ ist nicht nur eine bloße Abgrenzung gegenüber einer Vielheit, sondern sie bedeutet positiv etwas Höheres, nämlich die Einzigkeit, den absoluten Ausschluß jedes Anderen. Wenn Mose Gott als den Einen bezeichnet, so sagt Eckhart, so habe er Israel damit nicht belehren wollen, „*quod Deus sit unus, non plures, sicut sol est unus et non plures, quod et verum est, sed altius aliquid nobis insinuasse*“ (IV 246, 19 ff). In dem Beweisgang für die Einzigkeit Gottes knüpft er zunächst an den *sensus communis* an und referiert die traditionellen Beweise aus der Unendlichkeit und Indistinktheit Gottes (IV 248, 8—18). Das dritte Argument zeigt bereits spezifisch eckhartische Gedankenführung, weil es basiert auf der *Propositio: Deus est Esse*. Immanent liegt der Gedanke von der Eindeutigkeit des Begriffs *esse* zu Grunde; daher können nicht zwei oder mehrere Götter sein. Es würde ja daraus folgen, daß in jedem Geschaffenen zwei Seinsbestimmungen und somit ein jedes Seiende zwei Seiende sei⁸¹). Die Einzigkeit des Seins schließt also die Einzigkeit Gottes in sich. Das vierte Argument, das die Einzigkeit Gottes beweisen will *ex natura huius termini quod est unum*, bezeichnet die größte methodische Leistung des eckhartischen Denkens, sofern es den metaphysischen Einheitsbegriff ersetzt durch den der mathematischen *monas*, das trans-

⁸¹) IV 248, 19 ff.: (Probat) *tercio ex eo, quod deus est ipsummet esse . . . Hoc . . . accepto, sequitur quod impossibile est esse duos vel plures deos. Item quod si ponantur duo dii, non erunt duo dii, sed aut nullus eorum Deus aut unicus erit Deus. Iterum etiam sequetur, quod in quolibet creato erunt duo esse et per consequens, quodlibet ens erit duo encia.*

cedente unum durch die transcendente unitas⁸²). In Anlehnung an dieses vierte Argument bildet er dann sogleich zwei neue mathematischer Herkunft *ex natura unius*⁸³). Mit Bezug auf diese drei heißt es in der kurzen Inhaltszusammenfassung dieses Kapitels: *Ubi invenies tres rationes novas, quod deus est unus*. Diese Neuerung ist in der Tat grundsätzlich, weil der Einheitsbegriff nicht mehr in mannigfacher Bedeutung in den verschiedenen Wissensbezirken auftritt und kraft der „korrekten“ Analogie zusammengehalten werden soll. Es konkurrieren nicht mehr Mathematik und Theologie hinsichtlich der Bestimmung jenes Begriffs, sondern sie stehen im Verhältnis der methodischen Auxiliarität zueinander⁸⁴). Die Mathematik als die systematisch vorgeordnete Wissenschaft gibt das Begriffsmaterial her als technisches Hilfsmittel zur Bewältigung grundsätzlich neuer Probleme in einem neuen Wissenschaftsbereich.

Der vierte Beweis knüpft in seinem Ausgangspunkt und in seiner Terminologie an die Tradition an: Es soll die Einzigkeit des Seins und Gottes durch den Begriff des *unum* bestimmt werden. Dieses ist zwar dem Worte nach (*voce*) etwas Negatives, der Sache nach aber höchste Affirmation⁸⁵); es fügt dem *Esse* nichts hinzu. Seine Kraft ist lediglich eine solche des totalen Ausschlusses. Dadurch aber wird die absolute Reinheit und Einzigkeit des Seins garantiert, was der bloße Begriff des *esse* nicht zu leisten imstande ist: IV 250, 11: *li „unum“ nihil addit super esse, nec secundum rationem quidem, sed secundum solam negacionem Propter quod immediatissime se tenet ad esse; quinymo significat puritatem et medullam sive apicem ipsius esse quam nec li esse significat*. Der totale Ausschluß jeder heterogenen Bestimmung wird geleistet durch den Begriff der *negacio negacionis*. Dieser Kernbegriff der negativen Theologie erfährt jedoch eine immanente Sinnumdeutung. Zunächst scheint er noch in seinem alten ontologischen Sinn verstanden zu werden, wenn

⁸²) Théry versucht mit großer dialektischer Kunst Eckhart aus dem thomistischen Gedankenschema heraus zu verstehen und kommt zu dem bezeichnenden Urteil IV 257 n. B 5: *Dans aucune de ces étapes de la pensée d'Eckhart, la transcendance de Dieu n'est mise directement en lumière. ib. 259 n. E: Il manque à Eckhart d'avoir des idées nettes sur l'unité metaphysique et l'unité mathématique, sur l'unité et l'unicité de l'être, il lui manque aussi une doctrine fermée de l'analogie.*

⁸³) IV 249 ff.

⁸⁴) Zum Begriff der methodischen Auxiliarität cf. Görland, *Prologik*, p. 347.

⁸⁵) IV 249, 13.

er als eine *superhabundancia* bezeichnet wird (250, 2 f), denn darin liegt die Ansicht, Gott sei im Vergleich zur Kreatur ein *Sein per excessum*. Der Ausschluß des kreatürlichen Nichts bedeute nur einen Weg, das unendlich höhere Sein Gottes zu bezeichnen (die *via negationis*). Im weiteren Verlauf des Textes ergibt sich jedoch, daß diese Negation der Negation als eine Negation der Privation zu verstehen ist⁸⁶⁾, und daß in ihr die methodische Kraft des Satzes der Identität und des Widerspruchs sich bewährt, den Begriff seinem Inhalt nach absolut eindeutig zu machen und ebenso absolut jedes Heterogene von ihm auszuschließen: IV 251, 6: *Negacio ergo negacionis quam li unum significat, notat in termino significato adesse omne quod termini est et abesse omne quod oppositi termini est*. Die Negation der Negation leistet aber nicht nur die absolute Reinheit der opponierten Termini, sondern zugleich auch ihre unaufhebliche Zuordnung in einem Begründungsverhältnis: Gott ist der Ursprung der Dinge. Daher darf die Einzigkeit nicht zum bloß Einen abgeschwächt werden⁸⁷⁾. Diese Folgerung ergab sich aus der Erläuterung an dem mathematischen Beispiel des Verhältnisses der *monas* zur Zahl: IV 252, 2: *Hoc est quod manifeste dicit Macrobius . . . in haec verba: Unum quod monas, id est unitas, dicitur non numerus, sed fons et origo omnium numerorum*. Damit ist der methodische Schritt getan zur Ersetzung des metaphysischen und transcendenten *unum* durch die mathematische *monas* als Grundlegung zur Konstituierung aller Zahl überhaupt. Die nun folgenden zwei neuen Beweise (*duas rationes novas*) für die Einzigkeit Gottes aus der Opponierung der Termini: *unus — numerus; unus — multido* sind nur eine Wiederholung und Folgerung aus dem Vorhergehenden. Sie haben aber besondere Bedeutung dadurch, daß Eckhart durch das bewußte und ausdrückliche Aufnehmen dieser mathematischen Beispiele die methodische Absicht ins hellste Licht rückt.

Gott ist kein transcendentales Sein, sondern er ist *logos*, Wesensursprung; das ergibt sich neben der Übernahme der mathematischen Methodenbegriffe auch aus dem Seinsbegriff. Das Sein und überhaupt die *termini generales* sind Grundlegungen, um das bloße Nichts des Mannigfaltigen zum Sein zu bestimmen. Das Mannigfaltige hat aber erst ein Sein in der „Seele“ d. i. im *logos* durch die Verknüpfung im Urteil (IV 390). Jene Begriffe sind

⁸⁶⁾ IV 251, 2: *Significat enim li „unum“ ipsum esse in se ipso, cum negacione et exclusione omnis nihili . . . Omnis siquidem negacio negat aliquid esse, cuiusmodi esse carenciam dicit.*

⁸⁷⁾ IV 251, 16: . . . *quod deus non solum sit unus, sed eciam quod ipse unus tantum sive solus sit.*

die Instrumente der „Seele“, mit denen sie diese Leistung vollzieht. Ihre Erkenntnis ist nicht eine rezeptive, sondern eine projektive; das Objekt ihrer Erkenntnis ist somit schon ihr Entwurf. Wir sahen, wie Eckhart die species in der Seele als Erkenntnis-mittel, gleichermaßen zur Konstituierung des Seins der Dinge verwendet, um Erkenntnis und Gegenstand, Subjekt und Objekt wesensmäßig anzugleichen, damit Erkenntnis statthaben kann. In dieser gedanklichen Umgebung heißt es nun von Gott: Den. 587, 20: *Primus intellectus et intelligibile primum, deus, sub specie et formis sapientie ad intellectum sapientis pertinent.* Wenn aber beide: das höchst Erkennende und das höchst Erkannte zum Geist des Weisen gehören, dann besagt das nichts anderes als: Im Geist des Weisen als dem logos hat eine höchste Selbsterkenntnis statt (wir müssen hinzufügen:) am Gegenstand der Welt, da Gott als das Sein der Welt zu Grunde gelegt ist. Mit diesen rein „logischen“, idealistischen Gedankengängen wird nicht nur die Transcendenz Gottes aufgehoben, sondern es wird auch ein Begriff zerschlagen, der für die scholastische Theologie grundlegend ist: der Begriff der Trinität. Wir sahen bereits, wie Eckhart die divina generacio zu einem methodischen Schema der logischen Erzeugung macht. In der sprachlichen Bezeichnung sowie gedanklich ist freilich das alles noch mit traditionellen Vorstellungen verbunden. Die Aufgabe der Darstellung muß es daher sein, die historischen Intentionen des Autors herauszustellen; diese aber sind unter den mancherlei Bindungen an die Tradition deutlich zu fühlen: die Einzigkeit Gottes läßt schlechthin keine Trinität mehr zu. Wichtig ist freilich, zu bemerken, daß Eckhart sehr oft seine neuen Anschauungen neben die ihnen geradezu widersprechenden scholastischen stellt, als gingen sie mit ihnen conform. Dieser Bruch in seinem Denken läßt sich mehrfach zeigen⁸⁸). Koch hat bereits darauf hingewiesen (M. E. u. d. jüd. Rel. Phil. d. MA's 145, 146). Dieses Zugeständnis an die Tradition geht jedoch nicht so weit, daß die Interpretation zweifelhaft würde. Das hat selbst die Kirche bei der Zensur von Eckharts Schriften deutlich empfunden und diese Gefahr durch die Bulle zu bannen gesucht. Ich stelle einige die Einzigkeit betreffende charakteristische Texte zusammen:

III 450, 5: *perfectiora . . . stant in uno, nec numerantur, propter quod in qualibet natura et specie est unus angelus.*

III 451, 5: *. . . in Deo autem nec cadit numerus, nec multitudo, nec negacio, sed mera affirmacio et plenitudo esse, secundum*

⁸⁸) cf. Pariser Quaestio, Schöpfungslehre u. a.

illud: Ego sum qui sum Ex. III, 14. Propter in ipso nec est numerus nec multitudo, propter quod tres persone non sunt multi, sed unus deus, etiamsi essent mille persone.

III 434, 16: Honestum (= von göttlicher Art) . . tale semper est unum et unicum, et sic extra numerum sive innumerum innumerabile.

I 155, 16 (= Pf. 83): Ich brediget ainost an der drivalentichait tag, do sprach ich, das underscheid kumt von der ainichait, das underschaid in der drivalentichait. Die ainichait ist das underschaid und das underschaid ist die ainichait. Je des underschaides me ist, je der ainichait me ist, wan das ist underschaid ân underschaid; wärent da tausend personen, so wärent doch da nit wan ainichait.

Dieser Text dürfte zu interpretieren sein aus der Begriffsgegenüberstellung: indistinctum — distinctum (IV 254), die für Gott — Kreatur gilt, und die sich an den Einzigkeitsbeweis anschließt: Das indistinctum ist der Ursprung für das distinctum. Gott unterscheidet sich daher von der Kreatur durch seine indistinctio. Daran knüpft Eckhart die paradoxe Formulierung: quanto est indistinctius, tanto est distinctius; distinguitur enim ipsa indistinctione. Gottes indistinctio in sich macht ihn der Kreatur gegenüber wieder zu einem absolut Distinkten. So sagt er I 155: die ainichait ist das underscheid. Seine Einzigkeit ist diejenige Bestimmung, die ihn allem anderen gegenüber als distinkt erscheinen läßt.

Pf. 29 : 105, 29: Die meister sprechent, daz der engel menige sî âne zal, ir zal enmac niht begriffen werden. Swer aber underscheid kunde nemen âne zal und âne menige, dem were hundert als eins. Weren joch hundert persone in der gotheit, so bekante er doch, daz niht enist dan ein got.

(cf. Pf. 99: 320, 27—30; 100 : 322, 10 ff).

Pf. 10 : 56, 55: Tûsend engel in der êwikeit ist niht mêre an der zal denne zwêne oder einer, wan in êwikeit ist niht zal, ez ist obe aller zal.

Ewigkeit hat die logische Qualität des Ursprungs, sie ist der Bereich der monas, der Einzigkeit, wie allgemein in dem logischen Begründungsverhältnis das begründende Glied nur durch den Charakter der Einzigkeit als solches überhaupt Bestand haben kann⁸⁹).

In der Anklageschrift finden sich noch zwei Texte, die man

⁸⁹) Über die Einzigkeit Gottes cf. IV 349, 1—16; Den. 546, 18 f.

als so bezeichnend für Eckhart empfand, daß sie als Häresien in der Bulle verdammt wurden. Es sind das RS I 1 : a. 15 und RS I 3 : a. 10 in der Rechtfertigungsschrift bzw. a. 25 und a. 24 der Bulle. Der Bullensatz a. 24 (= RS I. 1. a. 15)⁹⁰⁾ ist dem Traktat vom edlen Menschen entnommen und in so entscheidender Weise verstümmelt, daß Karrer das als eins der wichtigsten Argumente für seine These ins Feld führen kann, die Kölner Anklagekommission sei böswillig gegen Eckhart verfahren (Karrer, M. E. 305 ff). Der Text lautet in seiner Quelle:

BgTr. 47, 1: underscheid enist noch in der nature gotes noch in den personen / nach der nature einikeit /. Diu göttliche nature ist ein und iechlichu persone ist ouch ein und ist daz selbe ein daz diu nature ist.

Die Anklagekommission läßt nun den Zusatz aus: nach der nature eineikeit! und interpretiert so die Aufhebung der Trinität in den Text hinein, weil sie nur die Gleichheit der Personen im Wesen, nicht aber ihre Unterschiedenheit hinsichtlich ihrer Relationen als Personen betont. Betrachtet man jedoch diesen Text in seinem Zusammenhang, so zeigt sich, daß die „Inkorrektheit“ der Zensoren durchaus nicht böswillig ist, sondern nur die wahre Tendenz des Textes klar herausstellt. Eckhart kann sich gar nicht genug tun, die Einheit immer wieder zu betonen, und er schließt mit einer Wendung, die genau dem Geiste des „inkorrekten“ Zensorentextes entspricht: BgTr. 47, 14: Ein plibet geliche ein in tûsend werb tûsend steinen als in vier steinen und tûsend werb tûsend ist also werlichen ein simpel zale als ouch vieru ein zale ist. Es spricht ein heidenscher meister, daz das ein ist geboren ûz dem obrosten got. Sîn eigenschaft ist wesen ein mit eim. Dieser gedanklichen Tendenz entsprechen noch zwei andere Texte aus dem Trostbuch, die die moralische Korrektheit des Zensorentextes durchaus stützen: 35, 21: . . gotes eigenschaft, daz er das lûter ein ist sunder alle zuovallent mengi underscheides, ouch in gedanken, das alles, daz in im ist, got selben ist. Das Wesentliche an Gott ist seine Einheit; die Unterschiede der Personen sind für ihn nur unwesentlich und zufällig: cf. BgTr. 26, 18: Noch der es rechte erkennen wil, entruowet der güeti, der wârheit und allem dem, das ouch in dem gedanke und in dem namen alleine einen wane oder schatwen keines underscheides lidet, unt getruwet dem einen, ploße allerlei mengi unt underscheid, in dem sich verlüeret

⁹⁰⁾ Bulle a. 24 (bei Den. 658): Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis; probatur: quia natura ipsa est una et hoc unum, et quelibet persona est una et id ipsum unum, quod natura.

unt wirt entploebet aller underscheid und ist ein unt sint ein ouch vater, sun und heiliggeist, unt das eine das machet uns selig.

Dieser Text hat zwar noch die korrekten Reservate; dominant ist aber bei aller traditionellen Bindung der Einheitsbegriff.

Artikel 25 der Bulle⁹¹⁾ entstammt dem Exoduskommentar und ist charakteristischer Weise zum Teil ein Zitat aus dem „Führer der Unschlüssigen“ des Moses Maimonides. Daß die Kirche trotzdem ohne Quellenangabe diesen Satz mit als eckhartische Lehre verdammt, ist durchaus keine Ketzermacherei, wie Karrer glauben machen will (M. E. 507 f), sondern bezeichnet nur die Tatsache, daß Eckhart sich an dieser Lehre orientierte und sie zur eigenen machte. Die Ansicht, daß die Aufhebung der Trinität durchaus in der Richtung der eckhartischen Gedanken liegt, wird auch von Koch geteilt, der besonders im Hinblick auf die Predigten von der absoluten Einheit des Gottesgrundes von dem a. 25 der Bulle sagt, daß darin ein „Kernpunkt der eckhartischen Gotteslehre erfaßt ist“. Seinem Urteil, daß Eckhart „selbstverständlich nicht die Lehre von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit geleugnet habe, wie man leicht aus einer Flut von Belegstellen zeigen könne“, (a. a. O. 146, 147) wird man jedoch nur mit Vorbehalt zustimmen können. Die Tendenz zur Aufhebung der Trinität wird die eigentliche unbewußte religiöse und spekulative Unmittelbarkeit seiner Interessen bekunden. Die traditionsverbundenen Anschauungen wird man jedoch mehr unter der Verpflichtung der kirchlichen Gebundenheit betrachten dürfen, denn es stehen ja diese verhältnismäßig wenigen Texte nicht allein, sie werden gestützt durch Motive völlig anderer Herkunft: Eckhart macht die Trinität zu einem Relationsschema und nimmt ihr das transcendente Dasein. Daran knüpft sich das Unigenitusproblem: der Sohn Gottes ist die Seele. Gott kann nur noch durch den Begriff: Vater bestimmt werden; dieser aber ist einzig.

Eine Konsequenz der absoluten Einheit Gottes ist, daß das Prädikament der *relatio* im Unterschied zu den acht anderen akzidentellen Prädikamenten nicht in die Substanz Gottes eingeht, sondern neben der Substanz selbständig bestehen bleibt, denn sie hat ihr Sein nicht vom Subjekt, sondern von dem auf das Subjekt bezüglichen Objekt (cf. Koch a. a. O. 146).

⁹¹⁾ a. 25: Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum: qui enim duo videt vel distinctionem videt, deum non videt, deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponit in numerum cum aliquo. Sequitur: nulla igitur distinctio in ipso deo esse potest aut intelligi.

Den. 567, 7: Omne accidens in Deo transit in substantiam. Set quia sola relatio non habet esse in subiecto nec a subiecto, set potius ab obiecto et a suo opposito, non transit in substantiam; et sic manent in divinis tantum duo predicamenta: substantia et relatio.

Exod. T 74 ra (cit. Koch 146): omnia predicamenta accidentalialia in Deo transeunt in substantiam secundum genus et modum predicandi . . . Relatio autem sola non sortitur genus suum predicamentale a subiecto nec per ordinem ad subiectum, sed potius ad illius oppositum. Propter hoc solum genus predicamenti relationis non transit in substantiam in divinis, sed manet quasi foris stans.

Mit dieser relatio foris stans, in der Eckhart ein aristotelisches Gedankenmotiv aufgreift, ist ein Schritt getan, Gott aus seiner transcendenten Aseität zu befreien und ihn in die notwendige Relation zur Kreatur und zum Ich einzuspannen.

2. Die Reinheit des Nichts.

Das Sein ist einzig; es ist absolut rein und erfüllt. Dieser plenitudo et puritas essendi entspricht als sein Konträrbegriff das reine Nichts: unum purum nihil. Beide Begriffe sind aufeinander hingeordnet wie der Quell aller Bestimmung zur bloßen Bestimmbarkeit: privatio et habitus, duo quaedam, radix sunt omnium oppositorum⁹²⁾. Diese traditionelle Formel wird erläutert durch die Schöpfung, die, wie wir sehen werden, im Sinn einer logischen Bestimmung sc. Erzeugung zu verstehen ist. Gott, das einzige und reine Sein, bestimmt das bloße Nichts der Kreatur zum Sein. Dieses Nichts ist keine absolute Negation, sondern ein bestimmtes Nichts, eine Privation. Es ist das Nichts der bloßen Mannigfaltigkeit, der bloßen Faktizität, des bloß Zufälligen; das aber sind die charakteristischen Bestimmungen der bloßen Kreatürlichkeit. Ich stelle einige dafür bezeichnende Texte zusammen:

1) Die bloße Mannigfaltigkeit:

III 426, 32: Esse semper stat in uno, multa enim ut multa non sunt.

IV 388, 19: Numerus enim et omne numerosum ut sic non est in Deo, nec Deus in illo . . . Deus non est in illo, quia ipse numerus non est ens

IV 386, 10: In his quae imperfectionis sunt, quae numerum, partes et multitudinem implicant, Deus non dicitur proprie esse.

⁹²⁾ II Gen. f. 41 ra. (cit Koch, Theol. u. Glaube 1928, p. 180).

IV 389, 2: Quomodo ergo esset, quod unum non est et per consequens non est.

Zum Begriff der Mannigfaltigkeit in den deutschen Predigten

cf. 56 : 123, 28

90 : 296, 14

69 : 222, 28

96 : 309, 24, 312, 1.

2) Die bloße Faktizität:

Den. 548, 9: Der Johannesvers (I, 5): Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil erfährt die charakteristische Auslegung, daß das „sunt“ und „est“ nicht als Hilfsverben zu facere betrachtet werden, sondern als selbständige Verben, die die Existenz zum Ausdruck bringen. Dann besage dieser Vers: ohne das Sein sei die Vielheit der Dinge (omnia) . . . nihil et facta!: Li „sunt“ enim et li „est“ esse significat. Ex quo . . . sic arguitur ad propositum: Preter esse et sine esse omnia sunt nihil et facta.

Derselbe Gedanke, daß das bloße factum ein Nichts sei, begegnet auch III 398, 17—25: Omne enim factum, . . . sine Deo, a quo est esse, est nihil.

3) Das bloß Zufällige:

III 393, 8: Nihil est casu, respectu prime cause, que Deus est, casus enim a cadendo nomen habet. Quod autem cadit a Deo, . . . cadit ab esse et non est, nec est ex omnibus . . . Alle Dinge stehen in einem totalen Begründungs- und Seinszusammenhang, sofern sie auf Gott hingeordnet sind. Was aber diese Verknüpfung verliert, wird zu einem Zufälligen und entfällt der Sorge Gottes: Casu enim sunt qui non cadunt sub cura sed cadunt ab esse et iam non sunt.

Zum Begriff der Zufälligkeit in den deutschen Predigten cf.

8 : 45, 9

47 : 158, 12

14 : 67, 34

59 : 192, 1 f u. a.

Die Kreatürlichkeit ist gleichsam der Einheitsbegriff all dieser Bestimmungen, sie ist das Zufällige, Mannigfaltige, Zeithafte⁹³⁾, Faktische. An ihr bringt Eckhart den Begriff des Nichts zu einer ganz scharfen und klaren Bestimmung. So wie vom Sein jede Privation ausgeschlossen werden muß (negacio negacionis), um die absolute Reinheit zu gewährleisten, so wird vom Nichts jedes Etwas ausgeschlossen. Die Eindeutigkeit und Reinheit des Begriffs darf nicht durch eine Relativierung auf ein unendlich Großes abgeschwächt werden, denn nur bei voller Eindeutigkeit beider Begriffe ist überhaupt erst die Relation Gott — Kreatur möglich: Pf. 40 : 156, 23: Alle creature sint ein lûter niht.

⁹³⁾ Auch die Zeit hat kein Sein. cf. die späteren Ausf.

Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn, si sint ein lûter niht. Swaz niht wesens hat, daz ist niht. Alle creature hant kein wesen . . .; Pf. 90: 298, 6: Alle creaturen sint ein lûter niht⁹⁴). Eckhart steigert zum Zwecke der absoluten Klarheit über diesen Punkt den Gedanken dahin, daß er das Ganze aller Kreatürlichkeit, die Welt mit dem Prädikat des reinen Nichts auszeichnet. Die ganze Welt bringt nichts an Sein zu Gott, dem Inbegriff des Seins hinzu:

Pf. 40 : 136, 27: Ich sprach etwenne und ist ouch wâr: der all die Welt nême mit gote, der hête niht mê, denne ob er got alleine hête.

Pf. 43 : 147, 24: Swer des wânde, daz tûsend welte, mit gote genommen, iht mê genommen wêre denne got alleine, der bekande got niht noch enwisti ein hâr niht, waz got wêre, unt wêre ein gebûre.

Pf. 10 : 56, 38: Ich han etwenne gesprochen: swer got hat unde elliu dinc mit gote, der hat niht mê denne der got alleine hat. cf. Pf. 66 : 208, 14.

Dieser Lehrpunkt wurde in der Anklageschrift von 1326 mannigfach zensiert: I 4 a. 15; II a. 13, 30, 43, und ging, nachdem Eckhart ihn voll und ganz aufrecht erhalten hatte, in die Bulle über: a. 26. In der zweiten Anklageliste nimmt er Stellung zu dem Versuch, das Nichts der Kreatur durch eine Relativierung auf Gott zu bestimmen, da man sage, sie sei ein *quid modicum*, wie man etwa den Tropfen im Vergleich zum Meer ein Etwas nennen könne⁹⁵). Hätte Eckhart diese Interpretation gelten lassen, dann wäre seine Lehre damit in ihren Grundlagen in Frage gestellt worden. Es würde daraus folgen, das weist er in der Verteidigung zum Artikel 43 eingehend nach, daß Gott nicht mehr der totale Fond aller Bestimmung wäre; daß die Kreatur ungeschaffen wäre, denn Schöpfung bedeutet Bestimmung: wenn aber die Kreatur in sich und aus sich selbst bestimmt ist, dann ist Gott als Schöpfer damit beseitigt und überflüssig geworden, und es bestände eine andere Schöpferkraft neben ihm. Damit wäre Gottes Einheit vernichtet, und die Kreatur an sich wäre, da sie aus sich existent und also Gott wäre, ein Gegenstand religiösen Erlebens. Das religiöse Erleben wäre dann nichts mehr, was aus der Tiefe der Seele in Welt hinausstrahlt und dadurch erst Welt in sich hereinnimmt, sondern es würde seinen Ursprung haben

⁹⁴) cf. Pf. 74:234, 39; 96:311, 6.

⁹⁵) I 208 B.: Cum dicunt creaturam non esse nihil ex se, sed esse quid modicum, sicut dicimus guttam maris esse quid modicum respectu maris.

in der Kreatur, es wäre also ontisch begründet⁹⁶). Diese Gedanken stecken in Vielem noch in scholastischem Gewande; sie müssen aber im Gesamtzusammenhang aus Eckharts idealistischer Grundeinstellung interpretiert werden, da es sonst auch nicht einsichtig wäre, wie er diese Argumente gegen seine Gegner anführen kann.

Entscheidend für das Verständnis Eckharts ist, daß man das Nichts der Kreatur nicht als absolute Negation, sondern als Privation versteht, diese auch als eine totale. Aus der Verkennung dieses Sachverhalts spricht Denifle von der Gefahr des Akosmismus (Den. 517 n. 2) und Théry versucht mit vieler dialektischer Mühe, doch noch einen „richtigen“ Sinn in Eckhart hineinzubringen (cf. III 554 n. 2; 556 n. 2). Karrer flüchtet sich in eine Unterscheidung von erkenntnistheoretischem Etwas und religiös gewertetem Nichts der Dinge (M. E. 298) und schwächt das reine Nichts zu einem relativen ab, weil es nur die Angelegenheit einer Wertung sei. Es läßt sich nicht leugnen, daß zahlreiche Stellen den Begriff des komparativen Nichts kennen cf. Pf. 42: 141, 15: Alle creaturen, die got ie geschuof oder noch schöpfen möhte ob er wolte, daz ist allez ein wenic oder ein lützel gegen gote⁹⁷). Es ist aber sehr bezeichnend, daß in die Komparation der Begriff der Reinheit des Nichts aufgenommen und somit die Komparation selbst immanent zersetzt wird: Pf. 5: 51, 11: allez daz guot, daz creaturen geleisten mügent, daz ist allez ein lûter bôzheit gegen gote. 49: 162, 59: Alle creaturen sint snoede unt ein blôznicht gegen gote. Nun kann man nicht nach der Zahl der Belegstellen für die eine oder andere Meinung entscheiden. Es handelt sich dabei um die prinzipielle Frage der Interpretation, ob man Eckhart von der Scholastik oder vom Idealismus her zu interpretieren hat. Darüber kann nun kein Zweifel mehr sein. Zudem wird die Lehre vom reinen Nichts durch eine Anzahl Predigten bezeugt, die zum sichersten und vielleicht auch

⁹⁶) I 248 A—F: Si enim creatura habet aliquod esse quantumcumque modicum sine Deo, tunc Deus non esset causa omnium. B. Creatura non esset creata, creatio enim est acceptio ex nihilo.

C. . . . duo divisionem dicit et radix est omnis divisionis. Unde si Deus divisus est et duo cum alio quocumque, illud non erit ens; Deus enim est esse et immediata causa omnis esse.

D. . . . Deus est unus sine uno et supra numerum; ipse non ponit in numerum cum aliquo habente numerum . . .

E. . . . secundum istos non est infinitum bonum; infinitum enim est extra quod nihil est.

F. . . .: creatura non esset contempnanda, sed amanda utpote in se et ex se bona.

⁹⁷) Pf. 51:168, 11; 58:185, 26; 69:222, 55.

spätesten Gedankengut Meister Eckharts gehören, und die seine Theologie und Spekulation in prägnanter Form zur Darstellung bringen. Es sind das die Predigten Pf. 40, 45, 90, 96, 74. Dazu kommt der Sapiientiakommentar, dessen gesamter Lehrgehalt auf der absoluten Kontraponierung von Sein und Nichts beruht, von einer noch zu besprechenden Stelle abgesehen. Von den erwähnten traditionell gebundenen Texten aus ist das „religiös gewertete Nichts“ zwar bestimmbar, aber es ist nicht mehr konstitutiv, es ist lediglich eine scholastische Reminiscenz, die für Eckhart nicht mehr charakteristisch ist. Das *unum purum nihil* ist in der Tat ein religiöses Nichts, aber nicht in dem Sinn einer bloßen Herabwertung des Kreatürlichen, sondern in dem eminent positiven Sinn, daß durch diesen Begriff des reinen Nichts überhaupt erst ein reines religiöses Erleben möglich und als Reflexion darüber eine wissenschaftliche Theologie möglich und konstituierbar wird, denn erst auf Grund des reinen Nichts kann die religiöse Gegenständlichkeit: „Welt“ zur Bestimmung kommen. Nur auf dem Wege über das reine Nichts wird im wahren Sinne erst die Welt gewonnen. Das nur relative Nichts entspricht dem weltentsagenden und weltverachtenden Geist des Asketen, das reine Nichts paradoxerweise dem total weltzugewandten *homo religiosus*. Eckharts „Erkenntnistheorie“ (Karrer) spricht ihrer Tendenz nach durchaus nicht von einem „realen Etwas der Dinge“, daneben die Dinge in einer religiös-asketischen Haltung als Nichts gewertet würden. Karrer verzerrt das Bild von Eckharts Spekulation völlig, wenn er schreibt M. E. 298: „Als Philosoph hat Eckhart die Wirklichkeit kreatürlichen Seins mit keinem Wort bezweifelt oder angetastet, vielmehr an zahlreichen Stellen das metaphysische Sein der Kreatur als Schattensein, als Mittleres zwischen dem absoluten Sein und dem absoluten Nichts bejaht.“ Solche Stellen sind vorhanden und Karrer führt eine sehr charakteristische dafür an M. E. 299: *Ipsium universum, ens omne, sit quasi medium inter Deum et nihil*. Ebenso weist Koch (Theol. u. Glaube 1928 p. 186) auf eine Stelle im Sapiientiakommentar hin, wo Eckhart das *non — ens* dem Begriff des Schattenseins (*umbra entis*) nebenordnet (III 331, 10). Diese Terminologie hat eine alte Tradition hinter sich (cf. Théry III 331 n. 4), und Eckhart ist ihr auch unterworfen. Aber dieser Gedankenkreis ist für seine Spekulation nicht richtunggebend und wirkt in seinem Lehrganzen wie etwas Heterogenes, wie eine Schranke. Zum Beweis für Eckharts Festhalten am „realen Etwas“, am „mittleren Schattensein“ führt Karrer u. a. Texte an, die rein aus einer idealistischen

Haltung Eckharts zu verstehen sind, und die zeigen, daß Karrer Eckharts philosophische Stellung gründlich mißkannt hat:

M. E. 299: *Omne ens creatum, acceptum vel conceptum seorsim, per se, distinctum a Deo non est ens, sed est nihil, separatum enim et distinctum a Deo, separatum est et distinctum ab esse, quia ab ipso Deo, per Ipsum et in Ipso sunt, quaecumque sunt, et „sine Ipso factum est nihil“ (Trier Ex. 70 vb) Suum (sc. creature) esse est accipere esse, Deo esse est dare esse (Trier I Gen. 20 vb).*

Diese Texte sind zu interpretieren aus den Relationsschematis heraus: dem terminus generalis „esse“; der Relation „Geben — Nehmen“. Es ist darin vorausgesetzt, daß die Kreatur an sich ein reines Nichts ist und daß sie erst Bestand hat in der Relation durch ihre Bestimmung zum ens.

Das Bemühen, für die Kreatur ein „Etwas“, ein Schattensein zu wahren, ist aus den thomistisch-scholastischen Voraussetzungen verständlich. Da Gott die Ursache alles Seins ist, erzeugt er die Kreatur ihrem materiellen Dasein nach, als einen Effekt aus dem Nichts⁹⁷⁾. Ihr erzeugtes Sein aber ist dem göttlichen unendlich inferior, nur analog. Aus sich ist sie daher ein absolutes Nichts. Bei Eckhart aber besagt die These: „die Kreatur ist aus sich nichts“ nur eine Privation. Aus der Verkennung dieser Sachlage urteilt Théry über Eckhart, es herrsche bei ihm immer die gleiche Konfusion zwischen dem absoluten Nichtsein, der Negation und der Privation (IV 314 n. 6, III 356 n. 1 u. 2). Auch darin geht demzufolge Théry fehl, wenn er meint, Eckhart brauche nur seine zensierten Sätze etwas genauer zu erklären, um der „korrekten“ Theologie durchaus konform zu sein, denn der Satz: *cratura est nihil*“ wird durch die erklärende Bemerkung „ex se ipso“ keineswegs theologisch korrekt im scholastischen Sinne. Er besagt in Eckharts Gedankenwelt etwas grundsätzlich Anderes (III 354 n. 2).

Die Konvertibilität von ens, unum, bonum führt Eckhart zu der Konsequenz der Konvertibilität ihrer entsprechenden Gegenbegriffe: nihil, multum, malum, peccatum. Jene bezeichnen den Bereich des Habitus, diese den der Privatio⁹⁸⁾. Damit wird die scholastische respektive Zuordnung von Negation und Privation zum Nichts der Kreatur bzw. zum malum aufgehoben. Beide Begriffe: nihil und malum, sind nunmehr als Privationen verstanden. Durch diese Nebenordnung der privativen Begriffe wird er-

⁹⁸⁾ Thomas von Aquin S. Th. I, 44, 2.

⁹⁹⁾ *Privatio et habitus duo quedam radix sunt omnium oppositorum.* (II. Gen. f. 41 va, cit Koch, Theol. u. Gl. 1928 p. 180.)

wiesen, daß keine Verwirrung von Negation und Privation bei Eckhart besteht, sondern daß eindeutig alle Negationen als Privationen und demzufolge als bestimmbar zweite Glieder der Relationsschemata zu verstehen sind, die als Nichts in den Sinnraum des logos hereingenommen werden, und die dort ihre Bestimmung zum Gegenstand erfahren. Dieser Sinnbereich ist der Religiöse; es fehlt den Privationen noch die neue Sinngründung, kraft welcher sie in dem neuen Lebens- und Erlebensbereich gegenständlich werden¹⁰⁰). Dadurch, daß jene Begriffe sämtlich privativen Charakter haben, ist ihre Verknüpfung mit dem sinngebenden Übergeordneten notwendig gemacht: Ursprung und Entsprungenes stehen in einer notwendigen Relation: *omnia illud quod sunt et quod omnia sunt, per unum et in uno simili quodam modo, sicut privacio in habitu et negacio in affirmacione, quorum est una scientia, et eciam unum scire et eciam unum esse* (III 424, 29).

Nachdem die absolute Reinheit der beiden opponierten Begriffe, des Seins und des Nichts, sichergestellt ist, kann nunmehr gezeigt werden, was sie in ihrer Verknüpfung und Zuordnung leisten, indem dem Nichts das Sein zu Grunde gelegt, das Nichts ins Sein aufgehoben wird. Das geschieht durch die Schöpfung.

Es muß noch auf einen Ausdruck hingewiesen werden, der mit dem allgemein-formalen Begriff des Nichts konvertibel gesetzt wird und der trotz seiner Einengung auf das speziell Theologische doch einen allgemein „logischen“ Sinn hat: das *malum*. Wie das Sein und die Einheit konvertibel sind (*ens et unum*), so sind es auch ihre Gegenbegriffe: das Nichts und die Vielheit (*nihil et multa*). Jene fallen unter das Wertprädikat des Guten (*bonum*) und werden mit ihm konvertibel gesetzt, diese werden demzufolge als *mala* bezeichnet (cf. n. 100). Das *malum* ist das Wertprädikat der Privation. Es bezeichnet schlechthin den Bereich des Inhomogenen.

Den. 593, 26: *in arte omne, quod fit secundum artem, rectum*

¹⁰⁰) Der privative Charakter zeigt sich in den folgenden Nebenordnungen: III 428, 1: *omnis numerus cadit ab uno et per consequens a bono, hec enim convertuntur . . . unum in bono et numerus in malo . . . Peccans enim et recedens ab uno, quod cum bono convertitur, cadit a bono, cadit in multa, cadit in omnia, id est in numerum et per consequens in malum. Sicut enim unum convertitur cum bono et est bonum, sic multum et omnia cadunt in numerum et per consequens in malum, convertuntur cum malo.* III 353, 4: *mala, utpote non encia . . .*
 IV 243, 2: *Mala . . . inquantum privaciones alicuius esse, sunt nihil eorum que deus fecit aut facit.*
 IV 323; IV 346 ff.; 357, 1 ff.; 388, 3.

est et bonum est; quod autem econverso contra artem est hoc ipso obliquum est, malum est et peccatum est et distortum. Similiter et in natura et in moribus omne quod fit et est ad finem sive ad regulam et ordinem in finem hoc ipso et per hoc ipsum bonum est; econverso quod fit contra vel preter regulam seu finem in natura, arte et moribus, hoc ipso et hoc solo peccatum est et vitium.

Diesen Ausdruck des malum im Bereich der natürlichen Kreatürlichkeit entspricht der der Sünde im Bereich des Menschlichen¹⁰¹).

A n h a n g : D a s W e r d e n d e r K r e a t u r .

Der Umkreis des Nichts, der kreatürlichen Dinge, ist der Bereich des Werdens¹⁰²). Die Form seiner Lebendigkeit ist die alteracio, die Veränderung in der Zeit. Die Form der Lebendigkeit im Seinsbereich, der reinen Vernünftigkeit, ist die generacio im Sinn der „logischen“ Bestimmung. Wir sahen, wie Eckhart den Begriff der generacio dadurch vom Dingbereich ausschloß, daß er sie als zum Bereich der Ewigkeit gehörig bestimmte und damit die Erzeugung im körperlichen Sinn mit zur alteracio rechnete. Die Triebkräfte der generacio waren die causae originales, die man nicht eigentlich mehr als Ursachen bezeichnen darf, sondern die durch den Begriff des Ursprungs ihrem Wesen nach charakterisiert werden. Der eigentliche Bezirk der Ursachen ist nur mehr der Bereich des Werdens, sofern sie die Motoren der alteracio sind¹⁰³). Diese ist ihrem Wesen nach Bewegung¹⁰⁴). Die Bezeichnung causae secundariae entspricht der traditionellen scholastischen Einteilung, da sie als die Ausführungsorgane der causa prima gedacht wurden. Das gedankliche Motiv des Werdens spielt bei Eckhart bei weitem nicht die Rolle wie der Begriff der Kreatur in ihrer Einzelheit, und das wahrscheinlich, weil seine Spekulation auf die spezifisch theologischen Interessen hin akzentuiert wurde. Gleichwohl kommt auch hier ganz klar der idealistische Gedanke zur Geltung, daß dem Werden das Sein zu Grunde gelegt werden müsse, damit jenes aus seiner Unruhe Bestand gewinnen könne¹⁰⁵).

¹⁰¹) cf. zum Ganzen III 351, 7; 355, 8; 377, 25; 378, 5; 429, 6.

¹⁰²) cf. III 415, 19: omnis mutacio, utpote fieri, umbra est ipsius esse.

¹⁰³) Den. 585, 24; 586, 17.

¹⁰⁴) IV 273, 2: alteracio motus est et in tempore, generacio vero non est motus, nec est in tempore . . .

¹⁰⁵) IV 287, 19: Constat quod ipsum fieri nec est nec fieri est sine esse, quinnymo fieri semper fundatur et figitur in quoddam esse et sic ipsum fieri in ipso esse quiescit et silet.

III. Die Aktualisierung des Nichts zum Sein in der Schöpfung.

1. Die Schöpfung.

a) Schöpfung als „logische“ Bestimmung.

Im Schöpfungsbegriff verknüpfen sich mit speziell theologischen eine Anzahl von rein spekulativen Problemen, die dem Umkreis der idealistischen „Logik“ angehören, die eigentlich „vor“theologischer Natur sind. Gleichwohl müssen alle Motive dieser Art herangezogen werden, um den ganzen Umkreis der neuen Problemstellung Meister Eckharts beleuchten zu können. Sodann ist es erst möglich, den speziell theologischen Gehalt zu isolieren und womöglich ihn selbst erst aufzuzeigen.

Der scholastische Schöpfungsbegriff erfährt eine der totalen Sinnumdeutung des Seinsbegriffs entsprechende Umdeutung. Eckhart übernimmt zwar die traditionellen Grundsätze zur Charakterisierung der Schöpfung:

creatio est collatio esse ex nihilo

creatio est collatio esse post non esse

creatio est rerum ex nihilo productio,

aber es ist nur eine Verbalrezeption. Die für die Schöpfung konstitutiven Begriffe des Seins und Nichts waren, wie wir sahen, in der Weise umgedeutet, daß das einzige Sein als das Sein der Vernünftigkeit die unendliche Sinnquelle wurde für das private Nichts der Dinge. Der Begriff des „ex nihilo“, der in der scholastischen Spekulation im Sinn der absoluten Negation verstanden wurde, verliert damit seine monströse Bedeutung, denn aus Nichts kann nichts werden. Das private Nichts soll zum Sein bestimmt werden; darum ist es der terminus a quo, an dem die Bewegung zur Bestimmung anheben kann¹⁰⁶). In der Schöpfung soll das Sein der Dinge konstituiert werden. Ist nun der terminus a quo dieser Seinsgebung das Nichts der Dinge, so ist der terminus ad quem das Sein selbst: Gott. Die Dinge müssen zu Gott gebracht werden, damit sie sind. Das Werden und das Nichts muß auf das Sein bezogen werden, damit es Gestalt gewinne, gegenständlich werde. Mit aller Schärfe wendet sich Eckhart gegen die materialistische Schöpfungslehre, die da glaube, Gott produziere ein Sein außerhalb seiner selbst in die leere Unendlichkeit hinaus. Außer Gott ist nur das Nichts. Das Nichts kann aber nicht Ziel und Raum einer Handlung sein. Solche ins Nichts geworfenen Dinge werden selber zunichte. Das

¹⁰⁶) IV 280, 6: . . . de Deo, operante . . . ex nihilo. Finis semper a quo est non ens, finis ad quem semper est ens, in Deo quidem et eius operatione ens et non ens simpliciter.

Ergebnis wäre keine Erzeugung, sondern eine Vernichtung der Dinge¹⁰⁷). Bezeichnender Weise sagt Eckhart, daß diese falsche Meinung von den meisten geteilt werde. Schöpfung hat nur statt innerhalb des Seins selbst, und sie bedeutet ein Herbeirufen der Kreatur aus dem Zustande der Privation zum Sein: Den. 559, 55: *vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse quod invenirent et acciperent et haberent in se, ipse enim est esse. Propter quod signanter non dicitur „a principio“ sed „in principio“ deum creasse¹⁰⁸*). Das Mittel der Seinserzeugung ist der Begriff¹⁰⁹). Schöpfung geschieht nicht in materieller Weise, auch ihrem Effekt nach nicht, sondern rationaliter et sapienter¹¹⁰). Darin spricht sich die Revolution seines Denkens aus, daß er den ontologisch notwendigen Unterschied zwischen ratio und exemplar im Geist Gottes aufhebt und nicht Gott kraft des „Urbildes“, sondern den Begriff als solchen zum Wesensursprung

¹⁰⁷) Den. 559, 29—34: *Non ergo falso ymaginandum est, quod deus proiecerit creaturas seu creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo, nihil enim nihil recipit nec subiectum potest esse nec terminus sive finis cuiusquam actionis, set si quid poneretur in nihilo recipi sive terminari in nihil non erit ens, set nihil. Creavit ergo deus omnia, non ut starent extra se aut iuxta se et preter se ad modum artificum aliorum, set vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse quod invenirent et acciperent et haberent in se; ipse enim est esse.*

III 440, 16: *Non enim ymaginandum, sicut plurimi autumant, quasi Deus extra se et a se, non in se creaverit aut produxerit omnia, set a se, et in se primo quidem, quia quod extra Deum est, extra esse est et sic iam non est, nec creatum aut productum est. Secundo, quia extra ipsum nihil est. Unde si creature sive producta omnia reciperentur aut fierent extra Deum, iam producerentur ab esse in nihilum, quod non esset rerum creatio aut productio, sed esset rerum corruptio. Corruptio quidem est via ab esse in non esse sive in nihilum.*

¹⁰⁸) Den. 559, 22: *Omne quod Deus creat, operatur vel agit, in se ipso agit et operatur. Quod enim extra Deum est, et quod extra Deum fit, extra esse est et fit, set nec fit quidem, quia ipsius fieri terminus est esse.*

¹⁰⁹) Den. 551, 17: *principium in quo Deus creavit celum et terram, est ratio ydealis et hoc est quod Ioan. I dicitur: In principio erat verbum. Grecus habet logos, id est ratio . . . Uniuscuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei. Hinc est quod Plato ponebat ydeas sive rationes rerum principium omnium tam essendi quam sciendi.*

Den. 552, 16: *. . . Deus creavit omnia in principio, id est in racione et secundum racionem ydealem, alia quidem racione hominem, alia leonem et sic de singulis.*

¹¹⁰) Den. 552, 19: *creavit omnia in racione, quia rationaliter et sapienter.*

macht¹¹¹). Die Bestimmung des Ursprungs, in dem Schöpfung geschieht, wird durch eine Mutation des Gottesnamens vor jeder Gefahr einer Vermischung mit Dasein ausdrücklich geschützt: Den. 552, 23: *Principium in quo Deus creavit celum et terram, est natura intellectus . . .* (Intellectus) enim est principium totius nature. Es sind die Motive seiner idealistischen Erkenntnislehre, durch die Eckhart die Schöpfung darstellt. Die meisten der bereits in seiner Logik berührten Relationsschemata müssen dieser Aufgabe dienen: das Teilhabeverhältnis *esse — ens* mit seiner Erläuterung an dem der *albedo* zum *album*¹¹²), das Verhältnis des einzelnen Begriffs zu seiner *res*¹¹³), die Relationsschemata der *generacio*¹¹⁴), *forma — materia*¹¹⁵), *superior — inferior*¹¹⁶). Die Erzeugung (*generacio*) des Seins aus dem Nichts bedeutet das Hinaufheben des Privativen in die Sinnsphäre des Seins. Es erinnert an das platonische „Retten der Phänomene“, wenn Eckhart sagt im Anschluß an den Johannesvers „*Omnia per ipsum facta sunt*“: Gott berühre das Unreine und mache es dadurch rein und somit existent (IV 242 ff). Diese bildliche Ausdrucksweise hat den exakten Sinn — wie bereits in der „Logik“ gezeigt wurde —: Das Mannigfaltige wird zur Einheit und somit zum Sein gebracht:

III 361, 4 ff: . . . *multitudo ab unitate est et inequalitas ab equalitate descendit et procedit, et ad unitatem multitudo, ad equalitatem inequalitas, ad concordanciam contrarietas reducitur et recurrit. Hinc est quod Boethius II^o Arithmetice docet quod inequalitas ad equalitatem reducatur, et III de consolatione reducit omnia ad bonum, bonum ad unum, unum ad esse, alludens optime tribus, que iam dicta sunt de rerum creaturarum esse, unitate et equalitate, ad que significanda optime dictum est: Creavit ut essent omnia. Semper enim diversa et adversa in inferioribus uniuntur et concordant in altioribus et superioribus.*

¹¹¹) III 343, 2—15 cf. Théry ib. n. 2.

Den. 551, 20: *Uniuscuiusque rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei . . . ff. . . .* Vocat autem commentator causam non ipsum Deum, ut plerique errantes putant, sed ipsam rerum quidditatem, que ratio rerum est, quam diffinitio indicat, causam primam vocat, hec enim ratio est rei . . .

¹¹²) Den. 539, 11: *Creatio est collatio esse. Constat autem, quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus, sicut esse album a sola albedine.* cf. Den. 548, 16 ff.

¹¹³) Den. 551, 20. cf. n. 111.

¹¹⁴) III 347 ff.

¹¹⁵) III 349—351, 421 f.

¹¹⁶) IV 242 f.

Besonders charakteristisch in dieser Hinsicht ist die bereits mehrfach erwähnte Stelle IV 384—391: Das an sich Mannigfaltige wird in der „Seele“ zur Einheit verknüpft (*multa copulare unum et in uno* IV 389, 17). Da nun Gott in diesem Zusammenhang als „*anima mundi*“ bezeichnet wird (319, 9), komme es ihm, der seiner ganzen Natur nach *anima* und *intellectus* sei, eigentümlich zu, zu schöpfen, aus dem Nichts das Sein und Seiende zu machen¹¹⁷). Derselbe Gedanke, Mannigfaltiges zur Einheit zu bringen, kommt in dem Motiv des schöpferischen Schauens zum Ausdruck. Gott schaut die Dinge an und gibt ihnen damit Sein¹¹⁸). Da Gott kein „Dasein“ hat und eigentlich in der Seele ist, obwohl nicht mit der Seele identisch, spannt sich in der Seele als dem *logos* das Wesen in seine polaren Momente, und Gott schöpft „in der Seele“ die Welt¹¹⁹) und die Seele selbst als das polare Glied zu Gott schöpft mit Gott die Welt¹²⁰) (darüber Weiteres im II. Teil).

Schöpfung kann somit definiert werden als eine Bestimmung des Mannigfaltigen zur Einheit kraft des Begriffs. Das geschieht in der „Seele“ als dem *logos* selbst. Schöpfung ist keine *actio ad extra*, sie kann also nicht den Sinn einer Schöpfung der Materie haben. Die Materie ist etwas von Gott völlig Unbereichbares, weil sie das reine Nichts ist. Dasein ist Privation des Seins und konvertibel mit dem Begriff des *malum*. Gott aber als das Sein kann nicht das Nichtsein hervorbringen: III 336, 10: *de Deo est impossibile quod sit causa mali et mortem fecerit, sive quamlibet privacionem* (cf. III 334 § 5: *Deus non facit mortem.*; IV 243, 2). Da die *factio* der Kreaturen durch Gott in dem Akt der zeugerischen Erkenntnis besteht, entspricht dem die These, daß Gott das Nichtsein und also die Kreatur an sich nicht kennt¹²¹), denn das Nichts ist dem Sein, welches durch den Begriff des Erkennens d. i. des *logos* substituierbar ist, inhomogen. Wenn er es aber nicht erkennt, dann bringt er es auch nicht hervor, denn das Erkennen ist die *productio*. Die Frage nach der Herkunft der materiellen Welt ist somit aus dem Umkreis der theo-

¹¹⁷) IV 391, 9: *Deus, utpote anima mundi, habet propriissime, creare, de nihilo facere ens et esse.*

¹¹⁸) Pf. 83 = I 155, 21: *Da got die creaturen an sicht, da geit er ir ir wesen: da die creatur got an sicht, da nimet si ir wesen.*
Pf. 40:156, 25 f.

¹¹⁹) Pf. 66:207, 10 f.

¹²⁰) Pf. 63:199, 13.

¹²¹) IV 314, 11 ff.

logischen Fragestellung ausgeschlossen¹²²). Schöpfung bedeutet kein materiales Hervorbringen der Welt, sondern ihr Befäßtsein aus und in der Vernünftigkeit, der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Güte, dem logos, Gott. Denifle hatte also vom thomistischen Standpunkt durchaus recht, wenn er sagt, Eckhart hebe die Schöpfung auf (Den. 513, 515), aber darin liegt kein Mangel, sondern gerade der Ausdruck der theologischen Prägnanz. Die Aufhebung des „natur-philosophisch“-metaphysischen Schöpfungsbegriffs durch den Begriff des reinen Nichts ermöglicht nunmehr erst eine eigentlich exakt-theologische Stellung und Auflösung dieses Problems.

Es könnte gegen unsere Darstellung eingewendet werden, Eckhart vertrete ja ausdrücklich eine *productio ad extra*¹²³) und stehe also noch durchaus auf scholastischem Boden. Es zeigt sich hier wie an anderen Stellen seine Tendenz, die Tradition aufrecht zu erhalten und gleichwohl seine völlig andersartige Auffassung daneben zu behaupten. Seine langen Ausführungen über die Schöpfung III 338 ff sind für diese Zwiespältigkeit ein schlagender Beleg: Eckhart interpretiert in zunächst acht zusammenhängenden Expositionen den Text: *Creavit omnia ut essent*. Darin soll die allgemein übliche Meinung (*communior acceptio*) zur Darstellung kommen (351, 22 ff), daß die Kreaturen ein virtuelles Sein in Gott haben und durch die Schöpfung ein wirkliches Sein (*esse formale*) *extra in rerum natura* bekommen¹²⁴). Es herrschen auch Urteile rein scholastischer Prägung vor wie: (*Esse rerum*) *respicit causam extra* (341, 4); (*Res*) *non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra ut sint* (342, 6). In den meisten Argumenten tauchen jedoch Wendungen auf, die die begriffliche Sicherheit und Eindeutigkeit des Textes durchaus in Frage stellen in der Richtung

¹²²) Pf. 13:67, 6 f.: *Alliu dinc sint geschaffen von nihte: darumbe ist ir reht ursprunc niht.*

Pf. 87:284, 1, ff. (= Qu. 38, 11 ff.) . . . *so bin ich mîn selbes sache nach mînem wesen, daz êwic ist, unde niht nach mînem werden, daz zîtlich ist.*

¹²³) III 342, 6: *Omnia . . . sunt in Deo, tamquam in causa prima, intellectualiter, et in mente artificis. Igitur non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra, ut sint. Et hoc est, quod hic dicitur: Creavit Deus, ut essent omnia.*

¹²⁴) III 351, 22 ff.: . . . *in qualibet octo expositionum premissarum littera debet ordinari secundum communiorem acceptionem, ut dicatur quod Deus fecit omnia, ut essent, id est, ut haberent esse extra, in rerum natura, quamvis ab eterno in ipso fuerint et eternaliter secundum ipsas rationes, ut sunt intelligere . . .*

einer „logischen“, einer idealistischen Haltung. Entscheidend ist nun, daß Eckhart den Begriff der creatio mit dem der generacio und formacio¹²⁵⁾ gleichsetzt und daraus folgert — durch die Erläuterung an der generacio in divinis¹²⁶⁾ — daß das Sein der Kreatur mit dem Gottes wesenseins sei: Intendit omne agens et generans se alterum sibi simile (549, 19). Daß die abschwächende Bemerkung 549, 15: die Wesensgleichheit sei nur vollkommen, wenn das Vater — Sohnverhältnis ein wahres sei wie in der Gottheit, im Zusammenhang mit andern Äußerungen über dasselbe Problem belanglos ist, ist oben gezeigt worden (p. 45 f).

Der erste Teil seiner Darlegungen soll gezeigt haben, daß das Ziel der Schöpfung das ipsum esse rerum ist (557, 8). Das wäre ein scholastisch korrektes Ergebnis. Das Sein der Dinge ist aber, wie sich zeigte, wesenseins mit dem Sein Gottes infolge der Homogenität der Bestimmung durch generacio und formacio. Die rein „logische“ Wendung der zweiten Gruppe von Argumenten beweist also, daß die korrekt scholastischen Argumentationen der ersten Gruppe eine kompromißlerische Konzession an die Tradition sind. Das beweist ja auch der Text III 440 innerhalb des Sapientiakommentars selbst, der sich ausdrücklich gegen jede scholastische Schöpfungslehre verwahrt und also dieser traditionsgebundenen Auffassung direkt widerspricht: Non ymaginandum, sicut plurimi autumant, quasi Deus extra se et a se . . creaverit.

b) Die Schöpfung des Universums.

Eckhart wirft die zu seiner Zeit viel erörterte Frage auf, wie denn der eine Gott die Vielheit der Dinge schaffen könne. Avicenna hatte die Ansicht vertreten, daß von Einem nur Eins ausgehen könne, und daß durch dieses als Mittelglied erst die Entstehung der Vielheit möglich werde. Es beruht diese Auffassung auf der ontologischen Voraussetzung, daß die Einheit Gottes eine substantiale ist. Eckhart hat, das läßt sich indirekt erweisen, diese substantiale Einheit zu einer Einheit der Ordnung gemacht: Die Einheit Gottes bedeutet die Einheit der Mannigfaltigkeit der Ideen. Die Vielheit der Dinge ist durch einen entsprechenden Ordnungsbegriff zu einer Einheit verknüpft: durch den Begriff des Universums. Das Universum ist das Ganze, in dem die einzelnen Kreaturen als Teile ihr Sein haben. So schöpft Gott das eine Universum, das doch mannigfaltig ist hinsichtlich

¹²⁵⁾ III 349, 8: Creavit ut essent. Esse autem per formam substantialem est et generacionem.

¹²⁶⁾ III 350, 6: Generacio non est de hoc mundo, cum non sit in tempore.

seiner Teile. Dazu ist er vermögend, weil er der eine Gott ist, der gleichwohl mannigfaltig ist hinsichtlich der in ihm vorhandenen Begriffe¹²⁷⁾. Dadurch glaubt Eckhart nun das vielumstrittene Problem selbst über die thomistische Lösung hinaus seiner endgültigen Befriedung zugeführt zu haben, denn Den. 535, 14, im ersten Genesiskommentar, bringt er nach dem Referat der Lösung des Heiligen Thomas diese seine eigene Meinung, die er als eine bessere jener des Heiligen Thomas gegenüberstellt.

c) Die Theodicee: Das Problem der Sorge
und Vorsehung Gottes.

Das Universum ist das eigentliche Ziel der göttlichen Schöpfer-tätigkeit: *Prima intencio et finis creationis est unum universum perfectum* (III 360, 9). Die Vollkommenheit des Universums ist Ausdruck für den Problembereich, den wir als Theodicee bezeichnen möchten. Dieser Begriff kommt zwar bei Eckhart nicht vor, er dürfte sich aber aus dem sachlichen Gehalt des Begriffs der *aequalis cura Dei* und der Vorsehung rechtfertigen lassen.

Da das malum als *privatio* bestimmt ist, kann es nicht von Gott geschaffen sein und also auch nicht von Gott gewollt sein. Es ist lediglich ein „Defekt“ einer Sache und nicht ein Werk, ein „Effekt“ Gottes: IV 323, 7: *omne agens agit in quantum ens et in quantum bonum — bonum enim sui diffusivum est —. Quod enim non est, nec bonum est, effectus non est sed defectus et nihil. Et hoc est, quod Gen. I, 31 dicitur: „vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona“* (cf. III 334 f.). Gott ist Urheber des Guten, und die erschaffene Welt ist wesenhaft

¹²⁷⁾ III 358—360: *finis creationis est totum universum, omne sc., quod est omnia. Ubi notandum primo quod, sicut omne agens per se semper intendit ipsum totum, puta artifex domum, partes autem non nisi propter totum et in toto, sic agens primum, Deus per se et primo produxit et creavit universum, habens omnia, singula vero utpote partes universi, et partes omnium non nisi propter universum et in universo et sic perit quaestio et difficultas, multos gravans usque hodie, quomodo ab uno simplici, quod est Deus, possint esse multa immediate . . . Dicendum est . . ., quod totum universum tamquam unum totum . . . est ab uno simplici, unum ab uno primo et immediate. Apte quidem, nam sicut Deus est unum quid simplex per omnia in esse, multiplex tamen ratione, sic et ipsum universum unum quidem est. Unus est enim mundus, multiplex tamen in partibus et rebus distinctis. Sic enim unum multiplex in partibus est a Deo uno, multiplici rerum ratione.*

III 393, 19—394, 3 klingt noch die Lösung des Avicenna an, wenn Eckhart das Universum ein *medians* nennt zwischen der Einheit Gottes und der Vielheit der Dinge.

gut. Gleichwohl ist das Übel eine Tatsache der Welt; aber es ist nur eine Privation, eine Zufälligkeit, ein Belangloses, das aus dem Konflikt der Kreaturen miteinander entsteht, wie das Feuer, das an sich gut ist, andere Dinge zufällig verbrennt¹²⁸). Aber das malum muß auch nicht notwendig aus dem Kampf der Dinge miteinander entstehen, denn Gott hat das Universum so eingerichtet, daß alle Glieder miteinander Bestand haben können in Harmonie im Ganzen. Das ist der Ausdruck für die Gerechtigkeit Gottes: cum ergo sis iustus, iuste omnia disponis (IV 331 § 4). Disponit singulum in entibus secundum convenienciam et congruenciam ad omnia, id est ad totum universum¹²⁹). Gottes Vorsehung will nur das Sein und das Gute der Dinge¹³⁰), und sofern die Dinge sind, stehen sie unter der Sorge Gottes und können nicht verloren werden und nicht zunichte werden. Das drückt Eckhart aus durch den Gedanken der Totalität der Begründung durch die prima causa, que Deus est. Nur, was aus dieser Ordnung der Begründung herausfällt, fällt aus dem Bereich der Sorge und Vorsehung Gottes und ist — wie es das Wortspiel von Fallen und zufällig auch im Deutschen zum Ausdruck bringt (cadere — casu) — casu, zufällig: IV 393, 8: Nihil est casu respectu prime cause que Deus est. Casus enim a cadendo nomen habet . . . casu enim sunt qui non cadunt sub cura, sed cadunt extra curam et cadunt ab esse et iam non sunt. Es gibt also nichts, was nicht unter Gottes Sorge stände. Die ganze Welt ist in seiner Sorge und Liebe gehalten. Um die Tendenz der Theodicee deutlicher werden zu lassen, können wir sagen: Die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Teile und Glieder ist gehalten in Vernünftigkeit: in Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte.

Jedes Glied des Universums hat Bestand im Ganzen als ein Gleichwertiges. Der Begriff der Gleichheit ist für Eckhart sehr charakteristisch und unterscheidet ihn grundsätzlich vom Heiligen Thomas. Die Sorge Gottes erstreckte sich darauf, den Kreaturen das Sein und damit das Gute zu geben, das mit dem Sein konvertibel ist (IV 330, 11). Es ist nur ein anderer Ausdruck und eine andere gedankliche Färbung für das Motiv der Totalität der Begründung, wenn Eckhart sagt: Deus dat se ipsum in omni accione (IV 278, 14). Die Sorge Gottes ist die Versorgung der Kreatur mit einer Gabe. Diese Gabe ist die Existenz, welche jedem Wesen gleicherweise gegeben und gleich total gegeben wird: quia totum in parte. Sic Deus totus in qualibet creatura, in una sicut in

¹²⁸) IV 324, 2—7.

¹²⁹) IV 333, 12.

¹³⁰) IV 330, 11 ff.

omnibus (Den. 571, 21). Existenz nun freilich gefaßt in dem spezifisch eckhartischen Sinn, daß die Kreatürlichkeit gestellt sei unter das Gesetz des logos, der Wahrheit, nicht etwa als individuelles Dasein genommen. Gottes Gabe an die Kreaturen ist er selbst, sie ist nicht eine „Begabung“ mit einem „Faktum“: Reichtum, Gesundheit oder dergl. Über das Faktum ist er nicht Herr, es liegt außerhalb seiner Mächtigkeit, weil es das reine Nichts ist, weil er es demzufolge nicht kennt. Gott schenkt nur sich selbst, und das heißt: er stellt die Welt unter sich selbst als unter das Gesetz der Wahrheit, wie die einzelnen Teile unter das Gesetz ihres Ganzen gestellt sind. Was also das einzelne Wesen dem andern an weltlichen Gütern voraus hat, ist nicht der Ausdruck für die größere Güte Gottes und den höheren Grad seiner sorgenden Vorsehung, sondern es ist nur „zufällig“, *casu*, weil es an sich genommen ein *non — ens* ist und also nicht Gegenstand der göttlichen Sorge sein kann. Erst wenn dieses schon „daseiende“, faktische *non — ens* in den Sinnraum Gott hereingenommen ist, kann ihm Gott nunmehr seine Gabe schenken, nämlich sich selbst, damit es selbst erst existent werde. Das materiell Höchstwertige steht mit dem materiell Geringwertigsten (die engel und die fliegen, cf. Pf. 87: 281, 37 = Qu. 55, 15) *sub specie aeternitatis* auf gleicher Stufe der Würdigkeit: beide hat Gott gleich hoch beschenkt: mit sich selbst. III 419, 16: *In Deo imparia sunt paria, inequalia sunt equalia; propter quod doctores dicunt quod in Deo rerum inequalium equales sunt ydee et secundum Augustinum, rationes, quamvis corruptibilium, puta circuli enei ratio est incorruptibilis, est eterna, eterna id est, extra terminos, extra laqueos huius a u t h u i u s.*

Der Gleichheit der Gabe Gottes entspricht die Gleichheit seiner Liebe zu den Geschöpfen. Er liebt in den Kreaturen nur sich selbst, denn jede *actio Dei* bleibt in Gott selbst beschlossen: *wesen ist sin ring* (Pf. 82: 263, 1). Da er sich aber ganz in jede einzelne Kreatur gab, so liebt er das höchste wie das unbedeutendste Geschöpf mit der gleichen Intensität: wie sich selbst¹³¹).

Gottes Gabe und Liebe bedeutet somit nicht ein Beschenken mit dinglichen Gütern im Dasein; das ist überhaupt kein theologisches Problem, sondern die Befassung der Welt unter das Gesetz des logos: der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, Güte. Die

¹³¹) III 420, 2: *Caritas omnes amat equaliter et ex pari . . . Quoniam amat in omnibus nihil aliud, citra ipsum, aut preter ipsum propter quod necesse est quod amet ex pari unum ut alium, alium ut se ipsum, unum quantum omnes, quemlibet quantum Deum*
Pf. 56:180, 2 ff.

Gabe und Liebe Gottes geht so auf auf die Kreaturen, die einzelnen Glieder des Universums, daß man von ihrer Würdigkeit, beschenkt zu werden, sagen kann: *nulla eorum per prius maxima, nec per posterius minima, sed ex equo omnia et singula* (III 392, 8). Darin liegt der prinzipielle Unterschied Eckharts zu Thomas von Aquin, daß dieser Grade der Vorsehung und der Liebe Gottes nicht im Sinn einer gesetzlichen Befassung der Kreatur durch Gott versteht, sondern im Sinn einer „faktischen“ Beschenkung, in der *Deus sua cura quibusdam majora, quibusdam minoraprovidet dona* (S. Th. I IIae, 112, 4 ad 1). Dadurch ist das religiöse Problem ins Ästhetische abgedrängt: Gott hat ein Dasein und es entspricht seinem Lebensstil, sich in dieser Weise zu seinen Geschöpfen zu verhalten.

Eckhart ist sich seiner Sonderstellung sehr scharf bewußt, und es geschieht vielleicht nicht ohne einen Seitenblick auf Thomas von Aquin, wenn er nach der Interpretation des *Sapientia-verses*: „*equaliter est cura de ipsis*“ sagt: *Quod plerique non considerantes erraverunt et in varias questiones vanas et prolexitates erraverunt* (III 395, 7 ff)¹³²).

Wie das Gabeverhältnis Gottes zur Kreatur und zum Ich grundsätzlich auf eine neue Basis gestellt wird, so geschieht es ebenso mit dem Bittverhältnis der Kreatur und des Ich zu Gott. Die materielle Gabe ist ein reines Nichts, die wir von Gott nicht erbitten können, weil er sie gar nicht hat. Wer daher, so sagt Eckhart, um Kreatürliches bittet, den darf nicht wundern, daß ihm nichts wird, weil er um nichts — um das Nichts — bittet. Die Bitte muß sich auf Gott selbst als Gabe richten, darin ist alle Zufälligkeit überwunden und totale Geborgenheit gewonnen¹³³).

2. Der Schöpfer: Ursache — Ursprung.

a) Die Ursachenlehre.

Die Schöpfung im Sinn einer logischen Bestimmung vernichtet den Begriff der metaphysischen Ursache. Der Begriff der Ursache wird eingeschränkt auf den Bereich des Werdens. Ursachen sind nur noch die, die eine „Bewegung“, eine physische *alteracio* hervorrufen. Die metaphysische Ursache wird bei Eckhart zum logischen Ursprung; die Ur-Sache als die erste, erzeugende Sache, kraft welcher das Dasein entstehen soll, wird in seiner neuen Problemstellung zum Urfond aller Bestimmung (*logos*), aus dem

¹³²) Zum Ganzen: III 392—95; III 419—20, 428 u. d. Noten von Théry.

¹³³) cf. Pf. 5 : 33, 9; 55 : 177, 22; 90 : 298, 20 ff.; III 356, 3.

Super oracione dominica 1, 5—3, 2, dazu die Anm. zu 1, 6 u. 3, 1—2.

heraus ein neuer Erlebensbereich gegenständlich wird. Es bleibt zwar im allgemeinen, vor allem in den lateinischen Schriften die Bezeichnung der *causa* erhalten — daneben steht allerdings auch die *fontalitas originalis* (Den. 579, 2), *fons et origo* (III 252, 5) —, aus ihrem Zusammenhang ergibt sich aber ihre völlige Sinnumdeutung. In den deutschen Schriften kommt der Begriff des Ursprungs auch terminologisch zur exakten Bestimmung.

Die Umbildung des Ursachenbegriffs zum Begriff des Ursprungs geschieht in der Weise, daß die *causa efficiens* immanent der *causa formalis* angeglichen und gleichgesetzt wird. Die letztere aber wird immanent zum logischen Ursprung, wie sich das aus der Gleichordnung und Identität mit den ersten Gliedern der Relationsschemata ergibt. Gott ist nach scholastischer Lehre die *causa efficiens*. Nun ist Gott mit dem Sein identisch, das Sein aber ist der logische Grund, der Ursprung des Seienden¹³⁴), wie sich aus der Betrachtung der *termini generales* und aus ihrer Erklärung durch das Beispiel des Verhältnisses *albedo — album* ergab¹³⁵). Die so vollzogene Umdeutung der *causa efficiens* zum logischen Ursprung kommt prägnant zum Ausdruck im Prolog zum *Opus Propositionum*, wo Eckhart das *causaliter recipere* an der Relation *esse — ens* und *albedo — album* exemplifiziert¹³⁶). Von besonderer Wichtigkeit ist es, daß Eckhart die Relation *Form — Materie* an einer für die Interpretation seiner Lehre ausschlaggebenden Stelle, ebenfalls im Prolog zum *Opus Propositionum*, zur Erklärung dafür benutzt, wie sich Gott zum *esse rerum* verhalte¹³⁷). Auf diese von der Scholastik grundsätzlich abweichende Auffassung, „daß das *esse Dei* der Formalgrund des geschöpf-

¹³⁴) Den. 586, 9: *Causa prima omnem effectum producit ex se et in se. Ratio est quia extra, primam causam nihil est, quod enim extra primam causam, deum sc., est extra esse, quia Deus est esse.*

¹³⁵) Den. 539, 12: *ab esse confertur esse rebus, sicut esse album a sola albedine. cf. ib. 537, 29.*

¹³⁶) Den. 548, 16: *ens hoc et illud totum esse suum habet ab esse et per esse et in esse. Igitur hoc et illud circulariter non refundit aliquod esse ipsi esse, a quo causaliter recipit esse, sicut est videre exemplariter in omnibus. Scutum enim album totum suum esse album inquantum album accipit per albedinem, nec quicquam prorsus albedinis ex se habet nec refundit inquantum scutum in ipsam albedinem.*

¹³⁷) Den. 545, 14: *Esse est Deus, . . . Quidquid enim rei cuilibet ab ipso esse immediate non accingitur nec penetrando formatur, nihil est, . . . Est autem hoc ipsum videre in omni forma essentiali.*

Den. 547, 15: *Sic in proposito longe potius se habet de creatura respectu Dei creatoris, quam de materia respectu forme, aut partibus respectu totius.*

lichen esse sei“, hat Denifle bereits eindringlich aufmerksam gemacht (Den. 502, 510). Der Formalgrund hat aber nunmehr den Sinn des logischen Ursprungs bekommen. Dieselbe Ersetzung der *causa efficiens* durch eine reine Sinnbegründung ergibt sich aus ihrer Anwendung auf das für Eckhart so bedeutsame Relationschema *totum — pars*, das im Prolog zum *Opus Propositionum* dem von Form — Materie gleichgeordnet wird¹³⁸⁾. So heißt es III 594, 18 bei der Erörterung des Problems, daß die Mannigfaltigkeit der Dinge im Universum als der Einheit und dem Ganzen Bestand haben: Dies sei nur ein Spezialfall dessen, wie es sich ganz allgemein in jedem Ganzen und seinem Teil verhält, in deren Natur immer eine Wirkkraft (*efficiens*) und eine Form sei und ein Endzweck und daher eine Natur¹³⁹⁾. IV 242, 5 wird die *causa efficiens* gleichgesetzt mit dem ersten Glied des Relationschemas *superior — inferior*.

Die Angleichung und Gleichsetzung von *causa efficiens* und *causa formalis* zeigt in sehr charakteristischer Weise die Auslegung von Sap. VIII v. 1: *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter* (IV 266 ff). Die Termini *fortiter* und *suaviter* werden entsprechend beiden Ursachenarten zugeordnet: jenes der *causa efficiens*, dieses der *causa formalis*. Beide Ursachen, die äußere und die innere sind einander zugeordnet. Ohne das Mitwirken der inneren wäre die äußere bloße Gewalt, die dem Endzweck der Dinge nicht dienen würde¹⁴⁰⁾. Die Besprechung der *proprietas* beider Termini: des „*fortiter*“ und des „*suaviter*“ jedoch läßt schon auf Grund der jeweiligen Ausdehnung vermuten, wie Eckhart sich zur Tradition stellen wird. Das „*fortiter*“ erfährt eine Erklärung in zwei Expositionen, das „*suaviter*“ als Repräsentant der *causa formalis* in zweiundzwanzig. Die eigentümliche Leistung der *causa efficiens*: die Erzeugung des *esse rerum*, fällt aber im Verlaufe der Exposition unter den Terminus für die *causa formalis*, unter das „*suaviter*“, und die Leistung des „*fortiter*“ bleibt lediglich die Garantie der Totalität der Wirkung des — *suaviter*!¹⁴¹⁾. Dem entspricht, wenn Eckhart die Meinung ver-

¹³⁸⁾ cf. das letzte Zitat Den. 547, 15; Den 545, 10, 10—546, 8.

¹³⁹⁾ III 594, 18: ... *sicut universatiter se habet de quolibet toto et eius partibus in natura quorum semper est unum efficiens et una forma, unum esse et unus finis, et per consequens una natura.*

¹⁴⁰⁾ IV 268, 10 ff.

¹⁴¹⁾ IV 269, 24: . . . ait „*fortiter*“: primo . . . *quia ignis, quanto calefacit longe distantia et plura, tanto est fortior; quia igitur Sapientia Deus „Attingit a fine usque ad finem“, „nec est qui se abscondat a calore eius“ Psalmo (XVIII v. 7), convenienter addit „Fortiter“ . . . ib. 270, 9: Ad hoc igitur utrumque tollendum, sc. tarditatem motus, et finis imperfectionem, cum premisisset: „Attingit a fine usque ad finem“, addit: „Fortiter“ . . .*

tritt, die verschiedenen Ursachen: *causa efficiens, finalis, formalis* und *materialis* brächten durchaus kein jeweils verschiedenes Sein, sondern das Ding habe mit allen seinen Teilen und Eigenheiten *dasselbe Sein*, nur unter dem Gesichtspunkt der jeweiligen Ursache sei die Aussage darüber entsprechend modifiziert: *a solo fine totaliter finaliter solum, a forma vero formaliter, a materia passive seu receptive* (Den. 548, 32). Da es aber wesentlich auf die Erzeugung des Seins ankommt, dies nun gleichermaßen von allen Ursachen geleistet wird, so bedeutet das faktisch eine Reduktion der Mannigfaltigkeit der Ursachen auf eine einzige, die jener gerecht wird; das war aber in dem in Frage stehenden Text — dem Prolog zum *Opus Propositionum* — schon mannigfach geleistet durch die Teilhaberrelation *esse — ens*.

b) Das Problem der *actualitas*.

Das Ergebnis der Causa-Lehre ist, in scholastischer Diktion: Gott, das Sein, ist die Formalursache der Dinge. Es ergibt sich nun die Frage: Wie verhalten sich die spezifischen Formen als Seinsspender zu dem generellen Formbegriff des Seins? Es wird ausdrücklich betont, daß das Wirken der *generalia: ens, unum . . .* nicht die Tätigkeit der *cause secundaria* ausschließe, daß vielmehr neben dem allgemeinen Sein als Sein die Form das spezifische Sein, das *esse hoc* gebe¹⁴²), und zwar so, daß Gott in ihr wirkt¹⁴³). Diese traditionell scholastische Lösung wird nun zunächst vor der Gefahr geschützt, daß man Gott darin als *causa efficiens* auffasse, und in dem Sinn umgedeutet, daß Gott als der *primus actus formalis* bezeichnet wird¹⁴⁴). Das ist gegenüber der thomistischen Bedeutung dieses Begriffs eine grundsätzliche, der Revolution der Denkungsart bei Eckhart entsprechende Änderung. Bei dem Heiligen Thomas ist der *primus actus forme* die *informatio materie* (cf. *De Ver. qu. 27, 3 ad 25*) und gehört also einer von Gott absolut geschiedenen Seinsordnung an. Die Unterscheidung von *primus actus* und *secunda agentia*, von *forma formarum* und *forma* ist in der Eckhart eigenen Gedanklichkeit keine exakte Zuordnungsbestimmung. Sie ist ontologisch emp-

¹⁴²) Den. 544, 19: *ens, unum . . . sunt prima in rebus et omnibus communia . . . Non tamen per hoc excluduntur cause secundariae a suis influentiis. Forma enim ignis non dat igni esse, sed esse hoc . . .*

¹⁴³) Den. 586, 18: *Prima causa agit in omnibus aliis et operatur in illis.*

¹⁴⁴) Den. 586, 21: *forme, per quas agunt secunda agentia, illud quod sunt forme et actus, a deo sunt, qui est primus actus formalis. IV 309, 19: ipse (Deus) est primus actus formalis. III 401, 7 ff.*

funden. Dafür bot die thomistische Seinslehre den Begriff der *actualitas* an. Gott, Sein ist der Modus des Wirklichseins aller Formen. In der Bestimmung der Modalität liegt wiederum der formale Charakter, wie denn auch entsprechend der These, Gott — Sein sei *primus actus formalis*, die Aktualität Gottes als des Seins als eine *actualitas formalis* ausdrücklich bezeichnet wird¹⁴⁵). Wir beobachteten bei Eckhart die gedankliche Tendenz, den Begriff der *prima causa* von Gott fort auf den Begriff schlechthin zu übertragen. Darin dürfte der gleiche Gedanke zum Ausdruck kommen, den Gottesbegriff zu einem Einheitsbegriff einer Mannigfaltigkeit von Sinnstrukturen zu machen. Wenn Eckhart sagt, Gott sei Aktualität aller Formen, so wollen wir uns daran erinnern, daß bei ihm die Tendenz vorlag, den Begriff der Form mit dem der *Species*, dem Erkenntnisbild zu identifizieren (IV 305), dieses aber zur *ratio*, zum Wesensursprung seiner *res* zu machen. Dann könnte man den angeführten Satz so verstehen: Gott ist der Modus des Wirklich- und Wahrseins aller Begriffe. Wir dürfen hinzufügen: das Wirklichsein der „Formen“ ist nur möglich an der bloßen Mannigfaltigkeit des Materials, der Dinge. Also ist Gott der Modus des Wirklichseins aller Begriffe im Hinblick auf das bloß Mannigfaltige der Dinge. Das heißt aber nichts anderes als: Alle Dinge sind für den religiösen Menschen in Gott als in Wahrheit gehalten, weil ja Gott zum Intellekt des Weisen als der *primus intellectus* und das *primum intelligibile* gehört (Den. 587, 20).

Der Satz: *esse est actualitas omnis forme*, der auch bei Thomas von Aquin steht (S. Th. I, 3, 4), wird von Karrer (RS Übers. p. 144 n. 3) für die Korrektheit von Eckharts in diesem Punkt zensierter Lehre ins Feld geführt. Die verbale Übereinstimmung verbirgt jedoch einen bei Eckhart grundsätzlich anderen Sinn. Denn das Sein ist bei Eckhart nicht das Dasein der Dinge wie Thomas es auffaßt, sondern es ist die Sinnbegründung alles Seienden, es ist die Inhaltsbestimmung des Gottesbegriffs. Daher besteht die Zensierung dieses Textes vom Standpunkt der Kirche durchaus zu Recht.

c) Das Problem des Ursprungs.

Wenn Eckhart Gott als *prima causa* bezeichnet, so ist das nicht mehr im Sinn einer Ur-Sache zu verstehen, sondern als „logische“

¹⁴⁵) Den. 535, 24: *Ipsum esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et ipsa actualitas omnium etiam formarum.*

Den. 546, 7: *esse quod est actualitas formalis omnis forme universaliter et essentialiter.*

IV 287, 4: *Deus autem sapientia ipse est actualitas et forma actuum et formarum.*

Begründung, als Ursprung. Er ist nicht *causa efficiens* als eine *causa extrinseca*, sondern *causa formalis* als eine *causa intrinseca* und zwar dies nicht mehr eigentlich als Ursache, sondern als logischer, als Wesensursprung. Gott erzeugt nicht die Materie aus dem Nichts¹⁴⁶). Wie sollte auch eine Vernunft eine Materie erzeugen können? Die Materie ist ein privatives Nichts, dem erst aus dem Quell alles Sinnhaften, Gott, ein Sein des Sinnes gegeben wird, und das erst dadurch gegenständlich werden kann. Die Frage nach der Entstehung der Materie kann daher nicht theologisch gestellt, geschweige denn aufgelöst werden. In diesem Sinne sagt Eckhart: ihr, sc. der Materie und der Dinge, „Ursprung“ sei die Materie selbst, das Nichts, nicht aber Gott¹⁴⁷). Der Sinn der Schöpfung ist, den Dingen Sein zu geben aus ihrem Wesensursprung, dem Begriff, dadurch, daß er zum Modus der Existenz aktualisiert wird im Hinblick auf das bloß Mannigfaltige des Kreatürlichen. Schöpfung geschieht nicht als ein Akt von Gott fort, sondern als eine Bewegung zu Gott hin; die Dinge werden in den Sinnraum Gott hereingenommen. Wir betrachteten bereits den Text IV 389 f: Die bloße Mannigfaltigkeit bekommt dadurch Sein, daß sie in der Seele ist als dem logischen Bezirk der Verknüpfung zur Einheit im Urteil. Nun ist das In-der-Seele-sein identisch mit dem Im-Sein-sein und also auch mit der Bestimmung: In-Gott-sein¹⁴⁸). Im Anschluß an diesen Gedankengang bezeichnet Eckhart Gott als *anima mundi*, *se toto anima et intellectus*; *propriissime habet creare, de nihilo facere ens et esse* (391). Wir werden später im einzelnen ausführen, daß Gott nicht mit der Seele identisch ist, wohl aber wesensgleich. In diesem Zusammenhang dürfte an den Text erinnert werden, in dem Gott gleichsam als höchstes Erkenntnisorgan und zugleich als höchstes Erkenntnisobjekt im Geist des Weisen bezeichnet wurde (Den. 587, 20 f). Dieses Erkenntnisobjekt ist nicht an sich da, es ist das Konstituens der Dinge, da es in einem Erkenntnisentwurf die Dinge zum Sein bestimmt. *Esse est Deus* ist somit gleichsam das Axiom, das den Sinnraum schafft, in den die Dinge hereingenommen werden müssen. Wenn es daher heißt, Gott schöpfe

¹⁴⁶) cf. dagegen Thomas v. Aqu.: De Ver. II, 5c: *ars productiva non solum forme sed materie. S, Th, I, 44, 2: oportet etiam materiam primam ponere creatam ab universali causa omnium.*

¹⁴⁷) Den. 535, 30: *materia est radix rerum corporalium. Pf. 13:67, 6: Alliu dinc sint geschaffen von nihte; darumbe ist ir reht ursprunc niht.*

¹⁴⁸) IV 390, 4: *Sicut multa in se in anima sunt unum, sic non encia ab anima et in anima sunt encia, sunt in esse et esse est in ipsis, ipsa in Deo et Deus in ipsis.*

die Welt in sich, so hat das den ganz exakten Sinn: Kraft jenes Axioms wird ein neues Problemgebiet gegenständlich bestimmbar und somit ein neuer Seinsbereich konstituiert. In diesem Sinn ist der Begriff „Esse“, Gott Ursprung. Es ist der terminus generalis, der allen Dingen zu Grunde gelegt wird, damit sie sind. Das Sein ist die allgemeine Regel und das allgemeine Gesetz, durch welches die spezifischen Dinge als spezifische existent werden. Insofern verhält sich das einzelne Ding zu seinem Ursprung wie das Distinkte zum Indistinkten. Gott ist das Nicht-Distinkte bedeutet dies ganz bestimmte Zuordnungs- und Begründungsverhältnis: Er ist der Ursprung des Distinkten. Die Kreatur ist das Zahlhafte, Gott ist das Nicht-Zahlhafte: er ist der Ursprung aller Zählung¹⁴⁹). Die Kreatur ist endlich, Gott ist unendlich (nicht-endlich): er ist der Ursprung alles Endlichen. Jedes Endliche ist die Privation des Unendlichen, das Unendliche aber ist die Negation aller Privation: das besagt der Ausdruck der *negacio negacionis*. Das Ursprungsverhältnis garantiert die unaufhebliche Bindung Gottes an die Kreatur, wie der Kreatur an Gott, aber eben so sehr die scharfe Scheidung beider Bereiche. Die Betrachtung der Relationen zeigte, daß das Sein beider Relationsglieder zwar wesensgleich, aber durch die Begründungsordnung eben so scharf von einander geschieden ist.

Das Ursprungsverhältnis Gott — Kreatur als ein solches des *indistinctum* zum *distinctum* erläutert Eckhart durch das für die gesamte Methodik seiner Theologie grundlegende mathematische Beispiel von dem Verhältnis der *monas, unitas* zur Vielheit der Zahlen IV 253: Der Beweis geht aus von der totalen Disjunktion: *Unum — Multa* und ihrer Kontraponierung: *Unum et multa opponuntur*. Es war vorher erörtert (252, 20): das *unum* konstituiert die Zahl zum Sein, denn die Zahl ist eine Aggregation von Einheiten. Daher ist das *unum* auch der Garant der Erhaltung des Seins der Vielheit. Das wird durch den Begriff der Teilhabe erwiesen: *Omnis enim multitudo uno participat, ut ait Proclus et hoc est quod Macrobius dicit quod unitas non est ipsa numerabilis*. Die Einheit ist grundsätzlich von jedem Zahlhaften getrennt, das macht den Charakter ihrer *Distinctio* aus. Sie erzeugt aber aus sich die Vielheit: *innumerabiles species de se creat et intra se continet*, daher ist sie von allen ununterschieden: *Ecce indistinctio!* Die Erörterung über das Verhältnis Gott — Kreatur richtet sich

¹⁴⁹) III 434, 8 f.: *numerus ex privacione procedit . . . , honestum (= als ein Göttliches) excludit privacionem . . . z. 16: Omne autem tale semper est unum et unicum et sic extra numerum sive innumerum, innumerabile.*

entsprechend auf die beiden Probleme der totalen Geschiedenheit Gottes von der Kreatur und der totalen Gebundenheit beider aneinander: nihil tam distinctum a numero et numerato sive numerabili, creato scilicet, sicut Deus, et nihil tam indistinctum (IV 253, 22). Deus est distinctissimus ab omni et quolibet creato (254, 1 f), aber da zwischen dem Konstitutionsprinzip und dem Konstituierten, zwischen der Einheit und der Zahl die innigste Einheit besteht¹⁵⁰), gilt ebenso: Nihil tam indistinctum quam Deus unus aut unitas et creatum numeratum (256, 5), quare Deus et creatum quodlibet indistincta (256, 12)¹⁵¹). Diese Erörterungen bilden die vorweggenommene Exegese des an ihrem Schluß angeführten Paulusverses: Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia (Röm. XI v. 36). Bezeichnender Weise führt Eckhart zur Erklärung der Einheit Gott — Kreatur die Relationsschemata: Esse — ens, actus — potentia, forma — materia an. Der Formbegriff ist, wie schon gezeigt wurde, von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis Eckharts. Die Konstitution der Zahl durch die monas ist eine Information IV 250, 5: Unum . . . descendit in omnia que citra sunt, que multa sunt, que numerata sunt . . . profundit omnem numerum et sua unitate informat¹⁵²). Aus dieser Darstellung wollen wir zur späteren genaueren Betrachtung den Gedanken festhalten: Wenn es heißt: Gott ist in den Dingen bzw. die Dinge sind in Gott, so hat das den ganz bestimmten Sinn: wie die Einheit in der Vielheit oder die Vielheit in der Einheit gehalten ist.

d) Das Werden Gottes.

Das Ursprungsverhältnis Gott — Kreatur mit seiner unaufheblichen und notwendigen Bindung beider Relationsglieder aneinander führt zu einer weiteren, exakteren Bestimmung des Gottesbegriffs selbst. Gott ist das Sein, aber das Sein der Vernünftigkeit, eine mera substantia et puritas essendi. Das kreatürliche Dasein, der Bereich des dauernden Werdens und Vergehens, ist bezeichnet durch den Begriff des Nichts. Das Dasein ist damit von Gott ausgeschlossen. Aber wenn Gott als Vernünftigkeit eine mera substantia, ein Sein, wenn

¹⁵⁰) IV 256, 1—5: Nihil tam unum et indistinctum quam constitutum et illud ex quo et per quod et in quo constituitur et subsistit; sed . . . numerus sive multitudo, numeratum et numerabile, ut sic, ex unitatibus constituitur et subsistit. Igitur nihil tam indistinctum quam Deus unus aut unitas et creatum numeratum.

¹⁵¹) cf. III 363, 3; 376, 8; 383, 18; Pf. 49:163, 3: . . . daz got ungescheiden ist von allen dingen, wan er ist in inniger, dan si in selber sint.

¹⁵²) Daß das unum metaphysicum hier mit dem unum als monas gleichzusetzen ist, ergibt sich aus dem Folgenden IV 252.

auch das wahre Sein ist, so besteht die Gefahr, daß das Dasein, welches als ein materielles und sei es selbst in spiritueller Reinheit abgewehrt worden war, in der Gestalt eines ideellen Seins wieder hereinschlüpft. Denn wenn wir Gott als die Einheit der Mannigfaltigkeit der Ideen definierten, so kann doch immer noch gesagt werden: Also sind die Ideen und mithin Gott doch. Diese Gefahr wird durch den Begriff des Ursprungs abgewehrt. Der Ursprung ist im eigentlichen Sinn ein Urspringen; selbst Gott ist kein Sein, sondern ein Werden. Nachdem das Werden im Dasein, das Werden der Kreatur durch den Begriff des Nichts festgelegt ist, kann das Werden auf Gott selbst übertragen werden; nun nicht mehr im Sinn einer bloßen alteracio, sondern der generacio: Gott wird und vergeht: Pf. 56 : 180, 18: Got wirt unt entwirt. Gott wird erst dadurch, daß er die Kreaturen zum Sein aktualisiert: Pf. 56 : 181, 1: got der wirt; da alle creaturen got sprechent, da gewirt got. In diesem Werden entstehen erst beide Relationsglieder. Die Kreatur ohne Gott ist eine bloße Faktizität und als solche ein reines Nichts. Gott ist ohne die Kreatur nicht Gott. Man kann nicht eigentlich sagen, was er ist: ein bloßes Sinngefüge ohne Wirkungskraft (er was das er was), denn ein Gott an sich ist eine Absurdität: Pf. 87 : 281, 26 ff = Qu. 35, 5 : ê die créâtûren wâren, dô was got niht got, er was das er was. Dô die créâtûren wurden unde enpfiegen ir geschaffen wesen, dô was got niht in im selber got, sunder in den créâtûren was er got. cf. ib. Qu. 39, 6 ff. Die Konsequenz dieses Gedankens im Hinblick auf das Verhältnis Gott — Seele, daß Gott nämlich in der Aktivität überhaupt erst existent werde, faßt Eckhart in die paradox klingenden Worte: Gottes Natur ist, daß er geben muß. Empfangen wir nicht, so tun wir Gott Gewalt an und töten ihn (Pf. 40 : 137, 30 ff). Welt und Gott entstehen erst mit- und durcheinander: das Bestimmbare durch das Bestimmende; das Bestimmende durch das Zu-Bestimmende. Darum antwortet Eckhart auf die Frage, warum Gott die Welt nicht früher geschaffen habe? Weil er es nicht konnte, weil es, bevor die Welt war, kein Früher (ante, prius) gab¹⁵³), also auch Gott

¹⁵³) Den. 553, 11: cum quereretur a me aliquando, quare Deus mundum prius non creasset, respondi quod non potuit, eo quod non esset nec fuerat prius, antequam esset mundus.

Den. 680: . . . quare Deus mundum non prius creavit et postea creavit, respondi . . . quod Deus non potuit mundum prius creare, quia ante mundum et tempus non fuit prius . . . cum queritur, ubi Deus habitaverit ante mundum creatum, dicendum ex iam dicto, quod ante mundum non fuit ante . . .

nicht gab¹⁵⁴). Darum kann man auch nicht fragen, wo Gott wohnte, bevor die Welt war. Diese Frage ist sinnlos, weil sie falsch gestellt ist¹⁵⁵). Die Schöpfung ist grundsätzlich keine Zeitangelegenheit, sondern eine solche der Sinngebung und Sinnbegründung. Grund und Gegründetes sind nur möglich und existent in ihrer Relation, diese aber bedeutet nicht eine Zeitabfolge, sondern eine logische Bedingung, die grundsätzlich aller Zeit jenseitig ist: *Non enim ymaginandum est falso, quasi Deus steterit expectando aliquod nunc futurum, in quo crearet mundum* (Den. 553, 15). Gott tritt erst in dem Akt der Sinngebung, dadurch daß er die Kreatur in diesem Akt zum Sein konstituiert, zugleich mit ihr in die Existenz: *simul et semel, quo Deus fuit ... etiam mundum creavit* (Den. 553, 10). *Creavit mundum in primo nunc eternitatis, quo ipse Deus et est et Deus est* (Den. 681). Gott kann also nur dadurch sein, daß er „wird“, daß er sich aktualisiert in der Kreatur¹⁵⁶). Dem entsprechen die Prädikate, die wir bereits in anderem Zusammenhang als für ihn charakteristisch erkannten: die *actualitas* und der *primus actus formalis*.

e) Die negativen Attribute Gottes.

Das theologische Problem der negativen Attribute Gottes ist nur eine andere Bezeichnung für dasjenige des Ursprungs. Die negativen Attribute möchten zunächst als Verlegenheits- und Notausdruck dafür erscheinen, daß man auf die Frage nach dem Wesen Gottes keine zureichende Antwort geben kann. Unsere Erkenntnis sei diskursiv, so sagt man, sie gehe den Weg über das Einzelne, um zu Gott zu kommen. Alle Einzelerkenntnisse und Einzelbestimmungen aber reichen nicht zu, darüber etwas auszusagen. Jede Kreatur ist gegenüber jeder anderen durch eine nur ihr eigene Bestimmung verschränkt, sie ist ihr gegenüber mangelhaft, *Privation*¹⁵⁷). Gott aber ist die Fülle des Seins (*plenitudo esse*). Dieses „Wesen“ kann nicht *adaequat affirmativ* bezeichnet werden, sondern nur dadurch, daß von ihm alle Einzelbestimmtheit und alle Begrenzung ausgeschlossen wird,

¹⁵⁴) Bulle a. 1: *Interrogatus quandoque, quare Deus mundum non prius produxerit, respondit . . . quod Deus non potuit . . . quia res non potest agere antequam sit . . .*

¹⁵⁵) Den. 680: *predicta quaestio vulgaris est et ex falsa ymaginatione procedens.*

¹⁵⁶) Es muß beachtet werden, daß der Begriff der Kreatur bei Eckhart zwei Bedeutungen hat: 1. die Kreatur an sich, das reine Nichts, 2. die zum Sein bestimmte Kreatur, das ens.

¹⁵⁷) Den. 592, 13: *. . . non habitum; hoc sola negacio est sive privatio et est materiale.* Pf. 100:322, 18: *Alle creature habent ein versagen an in selben; einiu verseit, daz si diu ander niht ensi.*

daß alle Privationen negiert werden. Dieser Sinn liegt in der Formel der *negatio negationis*. Der Ausschluß aller Einzelbestimmtheit bedeutet den Ausschluß aller Vielheit; so ist die *negatio negacionis* auch ein Ausdruck für die Einzigkeit Gottes: Den. 592, 8: *in ipso Deo nullum prorsus locum habet negatio; est enim qui est, et unus est, quod est negatio negacionis*¹⁵⁸). Die *negatio* ist das Kreatürliche, das Distinkte: Gott ist die Negation des Distinkten: das Indistinkte. Dieser Weg der Negation ist nicht bloß eine Verlegenheitslösung, daß Gott als das ganz Andere zum Kreatürlichen zwar grundsätzlich von ihm getrennt wird, aber nun auch weiter gar nicht exakt bestimmbar ist, weil er eben nur das *non-creatum* sei. Die Verneinung bekommt neben der Funktion des totalen Ausschlusses noch die fundamental wichtige, daß es kraft ihrer erst möglich wird, Gott exakt als die Entstehungsbedingung der Kreaturen zu bestimmen und damit die grundsätzliche Trennung zugleich zu einer grundsätzlichen Bindung zu machen. Gott ist das total Unbestimmte, heißt: er ist der Fond aller Bestimmung, er ist Ursprung. Prinzip und Prinzipiat gehören beide einer ganz verschiedenen logischen Ordnung an, gleichwohl sind sie unaufheblich aufeinander hingebunden. Eckhart gebraucht bezeichnender Weise wieder mathematische Beispiele zur Bestimmung dieses Verhältnisses. Punkt und Einheit als Entstehungsbedingungen von Linie bzw. Zahl, also von Quantitäten, sind beide *non-quanta per quandam reductionem*, und zwar durch eine prinzipielle Reduktion des Quantitativen auf das Qualitative, denn eine bloß quantitative Reduktion würde ihrem Grad nach völlig unangebar und begrifflich nicht beherrschbar sein¹⁵⁹). Wenn Eckhart nun sagt: *in divinis affirmaciones sunt incompacte* (Den. 593, 16) und die Negation der *modus aptissimus loquendi de divinis* sei, so gilt das aus dem Grunde, weil die Worte weniger ausdrücken, als sie eigentlich bedeuten, denn die doppelte Negation (*negatio negacionis*) ist im Grunde eine *mera affirmacio secundum illud: sum qui sum* Exod. 3, um die Fülle des göttlichen Seins zu

¹⁵⁸) Pf. 100: 522, 18? Alle creature habent ein versagen an in selben, einiu verseit, daz si diu ander niht ensi . . . Aber got hat ein versagen versagenes, er ist ein und verseit alle ander, wan niht uzer got exist. z. 15: Ein ist ein versagen des versagen und ein verlougen des verlougen.
cf. Den. 593, 23.

¹⁵⁹) Den. 593, 12: *Prima et simplicia proprie negacionibus innotescunt*. Euclides: „Punctus est, cuius pars non est“. Ratio quoad presens huius est, quod principium in unoquoque extra genus est, nisi fortasse per quandam reductionem. Punctus non est quantus, nec unus numerus.

bezeichnen. Diese höchste Affirmation kommt zum prägnanten Ausdruck in dem Begriff des Ursprungs, als der Urquelle aller logischen Bestimmung, denn das Sein ist der logos.

In der Ausbildung dieser exakten Form der negativen Attributenlehre ist Eckhart entscheidend beeinflusst von der jüdischen Religionsphilosophie, von dem „Führer der Unschlüssigen“ des Moses Maimonides. Koch¹⁶⁰⁾ hat gezeigt, in wie großem Umfang und mit welcher Intensität Eckhart dessen Anschauungen sich zu eigen gemacht hat, so daß es darüber in seinem Denken geradezu zu einem Bruch kommt, da er aus der Verpflichtung an die christlich-scholastische Tradition der Kirche auch die kirchliche Lehre der affirmativen Aussagen als berechtigt anerkennt. Wenn er gleichwohl im selben Atemzuge hinzufügt: *Potest etiam aliter dici, quod affirmaciones dicuntur et sunt incompacte et false* (Koch p. 145), dann dürfte über seine historische Stellung und seine lehrsystematische Absicht kein Zweifel mehr bestehen. Er pflichtet der jüdischen Theologie bei in der Bestimmung der absoluten Einzigkeit Gottes und damit immanent in der Ablehnung der transcendenten Trinität, zumindest bejaht er die dahin führenden Prämissen, wenn er auch aus seiner Bindung an die Kirche nicht die letzten Folgerungen zu ziehen und auszusprechen wagt. In der Betonung der absoluten Einheit des göttlichen Wesens lag der Keim zur Zersetzung des kirchlichen Trinitätsbegriffs. Dazu leistet die Lehre von den negativen Attributen mit ihrer Ausbildung des Ursprungsbegriffs einen sehr bedeutsamen Schritt; denn gerade der Ursprungsbegriff fordert die absolute Einheit und Einzigkeit des Seins (also Gottes), wenn er nicht in sich widerspruchsvoll und sinnwidrig werden soll¹⁶¹⁾.

Der Tendenz, alle affirmativen Aussagen von Gott auszuschließen und nur die negativen gelten zu lassen, scheint ein gedankliches Motiv, der deutschen Predigten besonders, entsprossen zu sein, das Eckhart sicher wohl von Maimonides übernommen hat. Es sind jene Texte, in denen er davon spricht, Wahrheit, Weisheit und Güte seien Kleider Gottes, die ihn bedecken sc. verdecken; sie seien bloß Mitwesen von Gottes reinem Wesen, aus einer gedanklichen Überlegung entsprungene „Zulegungen“, ja, sie seien für Gott zufällig! Ein Vergleich

¹⁶⁰⁾ Koch, Meister Eckhart und die jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters. 101. Jahresbericht d. schles. Ges. f. vaterl. Kultur 1928.

¹⁶¹⁾ Den. 592, 9: *est enim qui est et unus est, quod est negacio negacionis.* IV 246 ff.
Pf. 100: 522, 15: Ein ist ein versagen des versagen und ein verlougen des verlougen.

einiger einschlägiger Textstellen beider Autoren möge das erhellen!

Die negative Attributenlehre des Maimonides soll die vollkommenste Einheit, die Einzigkeit Gottes erweisen („Führer“, Kap. 58 : p. 200; Kap. 60 : p. 217¹⁶²). Es geschieht durch den Nachweis, daß es ein innerer Widerspruch ist, in der Art einer Aussage: S ist P, Gott Wesenseigenschaften zuzusprechen, denn die Eigenschaft P ist nicht das Wesen des Dinges S, „sondern ein zu seinem Wesen Hinzukommendes und somit ein Akzidenz. Wäre nämlich die Eigenschaft das Wesen des mit ihr Dargestellten, dann wäre sie (die Aussage) nur eine Tautologie, etwa wie wenn man sagte: der Mensch ist Mensch; oder eine Worterklärung, wie wenn man sagte: der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen; denn „Lebewesen“ und „vernünftig sein“ machen den Begriff und das wahre Wesen des Menschen aus . . . somit ist die Bedeutung dieses Attributs nichts als eine Worterklärung . . . Es ist also klar, daß das Attribut unbedingt nur eines von zwei Dingen sein kann. Entweder ist es das Wesen des damit Dargestellten, dann ist es bloße Namensklärung . . . oder die Eigenschaft ist nicht das mit ihr Dargestellte, sondern etwas zu ihm Hinzukommendes; dann führt dies dahin, daß diese Eigenschaft nur eine zufällige Bestimmung zu jenem Wesen sein muß . . . denn alles, was zum Wesen eines Dinges hinzukommt, ist eine Bestimmung des Dinges, welche aber seine Wesenheit nicht zur Vollendung bringt, und dies eben ist die Bedeutung des Wortes „Akzidenz“ („Führer“, Kap. 51, p. 156 f; cf. Kap. 57, p. 192 f). „Es ist also klar, daß du, so oft es dir gelingt zu beweisen, daß etwas von Gott nicht ausgesagt werden kann, vollkommener wirst, daß du hingegen, so oft du etwas ihm Hinzugefügtes bejahend aussagst, ein Phantast wirst, und dich von der Erkenntnis seines wahren Wesens um so mehr entfernst“ (ib. p. 205)¹⁶³).

Ich stelle nunmehr einige charakteristische Texte Meister Eckharts zusammen, in denen die gedankliche Verwandtschaft mit den Zitaten aus dem „Führer“ des Maimonides zutage tritt
Pf. 31 : 110, 7 : Wille und minne vallent uf got, alse er guot ist. . . Vernüftikeit diu dringet ûf in daz wesen, ê si bedenke guot oder gewalt oder wîsheit oder swaz des ist, daz zuovelllic ist, daz gote zuogelegit ist, daran enkerit si sich niht . . . und nimet got als er lûter wesen

¹⁶²) Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen . . . von Adolf Weiß. Philos. Bibl. Meiner, 1923.

¹⁶³) Diese Lehre dürfte auf Aristoteles zurückgehen: Met. V cap. 7c. cf. Weiß, „Führer“ p. 192 n. 2.

ist. Enwêre er wîse noch guot noch gereht, si neme in doch als er lûter wesen ist.

Jostes 82:86,25: Dis eigenschaft, di da heizet di formlich widerdrakung, als veterlichkeit und sunlichkeit, dizz ist daz minst daz man verstet von gotlichen wesen, von veterlikeit und sunlikeit. Daz sein gotlich zuvelle und einhangend eigenschaft.

Die den einzelnen Personen in der Gottheit zukommenden Attribute: die Gewalt als Attribut des Vaters, die Weisheit und Güte als Attribute für den Sohn und den Geist werden als zufällig, als Zulegungen bezeichnet. Das „lûter wesen gotes“ ist das „Kleidhaus“ Gottes, in dem er von allen seinen Zulegungen, seinen Kleidern entblößt ist und in der Reinheit seines Wesens geschaut werden kann ohne die Unterscheidung der göttlichen Personen: Pf. 110,17: Mit disen engeln nimet vernünftikeit got in sîme kleidhûse blôz als er ist ân unterscheid.

Pf. 49:163,19: . . . meint ez (das Wort „Ich“) die bloßen lûterkeit gotliches wesennes, daz blôz ist âne allez mitwesen. Wan güete, wîsheit und swaz man von gote sprechen mac, daz ist allez mitwesen gotes bloßes wesens; wan alliu mitwesen machent eine frömede von dem wesenne und also meint daz wort „ich“ gotes lûterkeit des wesens, da er ist in ime selben blôz âne alliu mitwesen, diu frömde und verre machent. Pf. 48:160,27: Waz ist gotlich ordenunge? Von gotlicher mügentheit (= Vater) brichet ûz diu wîsheit (= Sohn) und ûz in beiden brichet diu minne, daz ist der brant, wan wîsheit und wârheit und mugentheit unde brant ist in dem umbekeise des wesennes, daz ist ein überswebende wesen, lûter ân nature. Daz ist sîn nature, daz ez âne nature sî. Swer bedenken will güete oder wîsheit oder gewalt, der bedeket wesen unde bevinstert ez in dem gedanke. Ein einic zuobedenken bedeket wesen.

Pf. 63:197,30: (Der Mensch, der in Gott wohnen will, soll drei Dinge haben) Daz dritte ist, daz er got niht nemen sol als er guot oder gereht ist, sunder er sol in nemen in der lûtern blôzen substancie, da er sich selben blôz nemende ist. Wan güete unde gerehtikeit ist ein kleid gotes, wan ez bekleidet in. Darumbe so scheidet gote allez abe, daz in kleidende ist und nemet in blôz in dem kleidhûse, da er endecket und blôz in im ist. Pf. 100:322,5: Diu sele in ir selber, da si obe dem lichamen

ist, da ist si so lûter unde so zart, daz si niht ennimet denne blôz lûter gotheit. Dannoch mac got dar in niht, im enwerde abe genommen allez daz ime zuo-geleit ist. Dar umbe wart ir geantwortet: ein got... Ein ist etwaz lûters denne güete unde wârheit. Güete unde wârheit legent niht zuo, si legent zuo in eime gedanke; da ez bedâht wirt, da leit ez zuo. Ein leit niht zuo, da ez in sich selber ist, ê ez ûz fliuzeit in den sun unde in den heiligen geist... Spriche ich: got ist guot, daz leit etwas zu. Ein ist versagen des versagen und ein verlougen des verlougen.

Jundt 11:p.267 (z. 83 d. ges. Pred.): Alle wysheit und gueti leit etwas zuo; ain enleit nit zuo denn den grund disz wesens.

Pf. 84:270,23: Diu sele, diu got minnet, diu minnet in under dem velle der güete. Vernünftikeit ziuhet gote diz vel der güete abe und nimet in blôz da er enkleidet ist von güete und von wesen und von allen namen. cf. z. 34.

Pf. 90:297,30: Disiu kraft (sc. das Fünklein) nimet got in sime kleithûse.

Den. 684 n. 4: intellectus accipit Deum sub veste veritatis¹⁶⁴).

Die Attribute Gottes wurden bei Maimonides bezeichnet als das Zufällige, das Hinzukommende, das Hinzugefügte; bei Eckhart ähnlich: und zwar muß mit allem Nachdruck betont werden, daß es sich hier um die Attribute der göttlichen Personen (gewalt, mugentheit = Vater; wîsheit = Sohn; güete, minne = Geist) und damit um die Personen selber handelt, die als „zuovellig, zuolegung“, Gottes reines Wesen verdeckende Kleider, als Mitwesen, die vom wahren Wesen Gottes entfernen und entfremden (diu frömede und verre machent), bezeichnet werden. Das „zuobedenken, zuolegen in eime gedanke“ scheint den scholastischen Gedanken zu enthalten, daß wir von dem Lebensprozeß in Gott nur secundum nostrum intelligendi¹⁶⁵) sprechen können. So sagt der Text Pf. 100:322,5 ff scholastisch korrekt, daß Güte und Wahrheit an sich nicht zulegen, sondern nur in einem Ge-

¹⁶⁴) Zum Motiv der Zulegung cf. Pf. 19:82,8; 20:87,38; 35:121,13,25. Pf. 25: Quint, Pred. M. E.'s 275,112 ff. 46:157,16; 61:194,18; Pf. 71:225,7 f.; 72:228,3; Jundt: 10: z. 146 f.

¹⁶⁵) Eckhart col. 43 cit. Den. p. 455; Thomas v. Aqu. S. Th. I, 39, 2 u. 8c.

danken: *secundum nostrum intelligendi*. Diese wichtige Einschränkung fehlt Pf. 48 : 160, 27. Hiermit im engsten Zusammenhang steht das der scholastischen Erkenntnispsychologie entnommene Motiv: Gott falle als Wahrheit in den Intellekt, als Güte in den Willen, als reines Wesen in das Wesen der Seele¹⁶⁶). Eckhart führt hier bezeichnender Weise den abwertenden Ausdruck ein: Wahrheit und Güte seien Kleider Gottes, die sein wahres Wesen verdecken und nicht erkennen lassen; nur die Vernunft als das Wesen der Seele kann das Wesen Gottes rein erschauen.

Die Tendenz dieser Texte liegt in dem Gedanken, daß Eckhart die Attribute der göttlichen Personen und damit diese selbst als Zufälligkeiten, als Entfremdungen vom wahren Wesen Gottes betrachtet und dieses selbst in seiner reinen Einzigkeit als das entscheidend Wichtige ansieht. Eckhart lehnt die kirchliche Lehre nicht direkt ab — dazu steht er zu sehr in ihrer Bindung und Verpflichtung — aber er wertet sie so ab, daß die Zersetzung des Trinitätsbegriffs die notwendige gedankliche Folgerung sein muß.

Neben dem Gedanken der Namenlosigkeit Gottes¹⁶⁷) dürfte die bei Eckhart so bedeutsame Unterscheidung von Gottheit und Gott mit diesem Problem der negativen Attribute zusammenhängen. Der scholastische Essentiabegriff drückte in aller Deutlichkeit das aus, was durch die negativen Attribute erreicht werden sollte: nämlich die namenlose ununterscheidbare reine Wesenheit Gottes zu bezeichnen¹⁶⁸). Die Verbindung dieser Motive läßt sich bei einigen Texten direkt durch das Vorhandensein einer sprachlichen und gedanklichen Nebenordnung aufweisen:

Pf. 85 : 266, 36: Ich han gesprochen von einer kraft in der sele: an irem ersten uzbruche so ennimt si niht got als er guot ist, si ennimt in ouch niht als er warheit ist; si gründet unt suochet vort und nimt got in siner einode, si nimt got in siner wüestunge unt in sinem eigenen grunde si suochet für baz waz daz si, daz in siner gotheit ist und in sinem eigentuom siner eigenen nature¹⁶⁹).

Wenn Eckhart nun auch fortfährt: „nu sprichet man, daz kein eigentuom groesser si, denne daz dri persone ein got sint“, so

¹⁶⁶) S. Th. I, 82, 3; 1 Dist. 37, 3, 3; 2 Dist. 8, 1, 5 ad 3.
(cit. Karrer-Piesch, RS. p. 161 n. 80.)

¹⁶⁷) cf. 21:89; 49:162, 23 ff.

¹⁶⁸) Pf. 57:185, 14; 60:194, 2, 76:242, 2.

¹⁶⁹) cf. Pf. 100:322, 5 ff.

spricht aus dem „man“ so wenig der Impuls seiner eigenen Überzeugung, daß als das Entscheidende nicht die Dreieinigkeit, sondern die Einheit und Einzigkeit von Gottes Wesen und von Gott schlechthin erscheint, so daß die traditionelle Unterscheidung von Wesen und Personen in Gott hier zu Gunsten der Einheit des Wesens ihre Bedeutung verloren hat, wie sich auch sonst häufig bei Eckhart die Aufhebung der scholastischen Distinktionen durch Nichtbeachtung des einen Teils zeigen läßt.

Théry weist darauf hin¹⁷⁰⁾, daß die sogenannte negative Theologie, deren eigentlicher Urheber Dionysius Areopagita ist, auf zwei Wegen ins christliche Mittelalter gelangt sei: durch die direkte Übersetzung der Schriften des Dionysius, die eine sehr große Verbreitung erfuhren, und über die jüdische Religionsphilosophie; daß Eckhart aber wohl nur den ersten Weg kennen gelernt habe. Es dürfte aus den Darlegungen Kochs und aus dem Obigen erwiesen sein, daß Maimonides eine sehr bedeutsame Vermittlerrolle gespielt hat, und es scheint, daß gerade seine Theologie dazu beitrug, bei Eckhart die dionysianischen Negationen ihrer schwärmerischen Ekstasik zu entkleiden und sie zu Mitteln einer exakten Bestimmung des Ursprungsbegriffs zu machen. Eckhart hat also wohl auf beiden Wegen Kenntnis von der negativen Theologie gewonnen. Ob und wie sie zeitlich aufeinander folgen, läßt sich aus den vorliegenden Texten nicht mit Sicherheit sagen. Vielleicht darf man annehmen, daß der Einfluß des jüdischen Theologen der spätere ist, weil er scheinbar mit zur Ausbildung der Lehre von der Gottheit beigetragen hat, die sicher in die spätere Lehrzeit Eckharts gehört (cf. Pf. 56), und weil es sich ferner zeigen läßt, daß in der im eigentlichen Sinn negativen Theologie bei Eckhart eine innere Umbildung vollzogen ist, die von ihm selbst bewußt ausgesprochen wird (Pf. 41 : 138, 51 ff).

Eckharts Verpflichtung an die negative Theologie des Areopagiten mögen folgende Überlegungen verdeutlichen: Wie schon zu Anfang gesagt wurde, ist nach ontologischer Auffassung die negative Bezeichnung Gottes ein Verlegenheits- und Notausdruck dafür, sein Wesen nicht angemessen bestimmen und benennen zu können. Wir sagen: Gott ist Ursache aller Dinge. Die Natur der Ursache läßt sich unter gewissem Vorbehalt aus ihrer Wirkung erschließen: Der Mensch ist weise; daraus ziehen wir den Schluß: Gott ist weise. Da aber die uns erfaßbare Weisheit der göttlichen unendlich inferior, durch eine unendliche Kluft von ihr getrennt ist und daher nur eine gewisse Ähnlichkeit

¹⁷⁰⁾ Théry, Contribution . . p. 146.

zwischen beiden besteht, wäre es gleichsam Blasphemie, auf Gott unseren Begriff der Weisheit anzuwenden. Wir müssen vielmehr sagen: Gott ist nicht weise. Damit soll Gott aber nicht die Fülle und der Reichtum einer menschlichen Weisheit aberkannt werden. Die Negation bezeichnet vielmehr in Gott einen Exceß, in uns einen Mangel. Die Negation ist somit der Ausdruck einer höchsten Affirmation. Die göttliche Weisheit ist kein Gegensatz zur menschlichen: Gott ist auch weise, aber in einer unendlich höheren Weise als der Mensch: Gott ist *super-sapiens*. Das ist nunmehr der eigentliche Sinn des Satzes: Gott ist nicht weise¹⁷¹). Konstitutiv für die thomistische Auffassung der negativen Theologie ist der Begriff der *analogia entis*. Trotz der unendlichen Verschiedenheit Gottes und der Kreatur besteht doch immer zwischen ihnen das Band der Kausalität. Der *ordo causati et cause* erlaubt es, durch das Endliche das Unendliche zu bereichen und analog vom Einen auf das Andere zu schließen.

Die „negative Theologie“, die Art, Bestimmungen des Gottesbegriffs in schwelgerischen Ausdrücken der Negation zu geben, ist auch von Eckhart auf einer gewissen Stufe seiner Lehrentwicklung nach dem Zeugnis einiger Predigten mit großer Intensität geübt worden, jedoch nicht in schwärmerisch-sentimentaler Weise, sondern mit der „nüchtern heiligen Glut“ eines religiösen Genius:

Pf. 99 : 318f : Sprich ich nu: got ist guot, es ist nicht wâr, mêt ich bin guot, got ist niht guot. Ich wil mêt sprechen: ich bin bezzer denne got, wan swaz guot ist, daz mac bezzer werden; swaz bezzer mac werden, daz mac allerbeste werden . . . disiu driu sint verre von gote: guot, bezzer, beste, wan er ist über al. Spriche ich ouch: got ist wîse? es ist niht wâr: ich bin wîser denne er. Sprich ich ouch: got ist ein wesen, ez ist niht wâr: er ist ein überswebende wesen und ein überswebende nihtheit. Alle kreatürlichen Bestimmungen sind für Gott Blasphemie: ib. 320, 28: . . . als er

¹⁷¹) Diese Darstellung schließt sich an an Théry's Ausführungen zur negativen Theologie in : Contribution au proces d'E. Thomas v. Aqu.: De potentia qu. 7, 5 ad 2: secundum doctrinam Dionysii tripliciter ista de Deo dicuntur: Primo affirmative, ut dicamus: Deus est sapiens . . . Quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari: ut dicatur: Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminetius est in ipso quam dicatur aut intelligitur; ideo oportet dicere quod deus sit *super-sapiens*.

ist: ein nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersone,
ein nihtbilde: mer: als ereinluterpûrklarein
ist, gesundert von aller zweiheite (!).

Vor der Erhabenheit Gottes verstummt alle Rede, alle Aus-
sagbarkeit; die „ungenannte nihtheit“ (319, 21) des „ungeworteten
gotes“ (319, 17) verpflichtet die „unverstandenheit“ (ib. z. 14) des
schwachen Menschen zum Schweigen: swîg und klaffe niht von
gote, wande mit dem so du von gote klaffest, so liugest du, so
tuostu sünde (ib. z. 7), wand got ist über alles verstan (z. 10).
Gott kann von dem schwachen und beschränkten Menscheng Geist
nur als „Nicht“ bezeichnet werden, das „Nicht“, das den Exceß
der Affirmation bedeutet und über alle Aussagbarkeit hinaus-
liegt (cf. Pf. Nr. 19).

Diese beiden für die Darstellung von Eckharts negativer
Theologie herangezogenen Predigten Pf. 99 und 19 haben zwar
kein sehr starkes Zeugnis der Echtheit für sich; sie stehen aber,
vor allem Nr. 99, in einem so engen gedanklichen, bis in die ein-
zelnen Formulierungen übereinstimmenden Kontakt mit der
sicher echten Predigt Pf. 84, daß man sie, freilich unter Vor-
behalt, zur Darstellung heranziehen kann, um Eckharts innere
Entwicklung an dem vorliegenden Problem deutlicher aufzeigen
zu können.

Pf. 84 ist schon dem Inhalte nach dargestellt worden (p. 21 f).
Ich zitiere noch einmal die in diesem Zusammenhang wichtigen
Stellen:

268, 25: G r ô b e (!) meister sprechent, got si ein lûter wesen;
er ist also hoch über wesen, als der oberste engel über eine
müggen. Und ich sprêche als unrecht, als ich got hieze ein
wesen, als ob ich die sunne hieze bleich oder swarz. Got enist
weder diz noch daz.

269, 15: Got ist niht wesen noch güete . . . Got ist weder guot
noch bezzer noch allerbeste. Wer sprichet, daz got guot wêre,
der tete im als unrehte, als der die sunnen swarz hieze
(cf. 99 : 318, 35).

Nach der Art der negativen Theologie sagt nun Eckhart, um
die Negation in ihrer Bedeutung als höchste Affirmation zu
zeigen: 269, 1: Daz ich aber gesprochen habe, got is niht ein
wesen und si über wesen, hie mit enhabe ich im niht wesen
abe gesprochen, sunder ich habe es ime gehoehet.

Eckhart muß die Schwierigkeit empfunden haben, die darin
lag, Gott, zwar im affirmativen Sinn, als ein „Nicht“ zu be-
zeichnen. Das „niht“ ist der Ausdruck des intensivsten Erlebnis-

affekts, wie er uns aus der Predigt Pf. 99 in seiner ganzen Glut entgegenatmet. Bei einer klaren und distanzierten Reflexion und Besinnung über dieses Erlebnis aber muß es doch auch positiv irgendwie bestimmt werden; es muß angegeben werden können, welche Bedeutung und welcher Sinn in diesem „Nicht“ prävaliert. Ferner: wenn Eckhart dann sagt: Gott sei ein „gehoehtes wesen“, dann ist der Grad dieses Excesses völlig unangebbbar, d. h. diese Bestimmung des „Nicht“ und des Excesses bleiben in der schwebenden Unbestimmtheit des Gefühls. Nun liegt aber das religiöse Erleben außerhalb des Gefühlsbereichs: es ist das ganz bestimmte und angebbare Wissen um die Offenbarung Gottes¹⁷²).

Eckhart hat sich von der negativen Bestimmung des Gottesbegriffs als „niht“ grundsätzlich zu einer exakten positiven gewandt durch die Hinkehr zu der wissenschaftlichen Systematik des esse — nihil. Pf. 41: 138, 31 heißt es: Ich sagte früher: „Als St. Paulus das Nicht sah, da sah er Gott.“ Ich spreche aber jetzt aus einer besseren Einsicht: „Als St. Paulus alles als ein Nichts sah, da sah er Gott; als er alle Dinge als ein Nichts erkante, da sah er Gott, und Gott will sagen (mit dem Johannesworte XVI v. 17—19: Über ein Kleines und ihr werdet mich nicht sehen etc.): Wenn in euch alle Dinge zu Nichte werden, dann seht ihr mich.“

Aus dieser grundsätzlichen Umwendung dürfte in der Predigt Pf. 84 die wirklich positive Bestimmung des Gottesbegriffs zu verstehen sein: Das „gehoehte wesen“ Gottes ist Vernünftigkeit, Wort und Wahrheit¹⁷³). Gottes Sein ist nicht ein solches, das das Sein der Kreaturen unendlich excediert, denn dann wären beide gleichsam die polaren Endglieder eines doch in irgendeiner Weise homogenen totalen Seinsbereichs, wie es etwa in dem neuplatonischen Gedanken der Emanation der Kreaturen aus Gott zum Ausdruck kommt. Gott ist vielmehr das grundsätzlich Andere zum Sein als Dasein: er ist der „logos“. Der für die thomistische Auffassung der negativen Theologie konstitutive Analogiebegriff wird bei Eckhart mit keinem Wort erwähnt. Es läßt sich auch nicht feststellen, daß Eckhart ihm unausgesprochen gefolgt wäre; er

¹⁷²) darüber cf. den II. Teil.

¹⁷³) Pf. 84:269, 37: Vernünftikeit ist der tempel gotes. Niergen wonet got eigenlicher dan in seinem tempel, in vernünftikeit als der ander meister sprach, daz got ist ein vernünftikeit, diu da lebet in sîn alleines bekantnisse, in im selber alleine blibende Got in sin selbes bekantnisse bekennet sich selber in sich selber. 270, 40: da von bin ich alleine sêlic, daz got vernünftic ist und ich daz bekenne. 271, 12: Daz aller eigenlichest, daz man von gote gesprechen mac, ist wort unde wârheit, . . .

war ja auch grundsätzlich umgedeutet worden. Wenn Théry von dieser Predigt 84 sagt, Eckhart sei darin ein treuer Schüler des Dionysius, so gilt das nur für die negative Abgrenzung des Gottesbegriffs. Der Satz: „Gott ist nicht das Sein“ ist nur die negative, zwar notwendige, aber nicht zureichende Bedingung für die eigentlich positive Bestimmung: Gott ist Vernünftigkeit, Wort und Wahrheit. Damit bildet Eckhart die aus ontologischem Geiste erwachsene negative Theologie des Dionysius um zu der idealistischen Theologie des Ursprungs, deren Negationen nunmehr das Mittel sind zur Bestimmung des logischen Ursprungs.

3. Das Zeitproblem.

a) Zeit und Schöpfung.

Die Frage nach dem Anfang der Schöpfung, warum Gott die Welt nicht früher geschaffen habe, war als eine sinnlose abgetan worden. Bevor Gott die Welt schuf, gab es kein „ante“. Die Zeitfolge des Früher und Später fängt erst mit der erschaffenen Welt an. Wenn Zeit damit als eine Ordnung am Erschaffenen bestimmt wird, so kann der Akt der Schöpfung selbst nicht in der Zeit liegen: er geschieht im „Nu der Ewigkeit“. Was die Begriffe Zeit und Ewigkeit für sich und in ihrer Zuordnung besagen, muß nunmehr gezeigt werden.

Die Zeit ist ein Charakteristikum der Mannigfaltigkeit des Kreatürlichen; sie ist ein Ordnungsbegriff, der die Bestimmung bezüglich des Früher und Später ermöglicht, und zwar ist dieser Ordnungsbegriff nicht eine Abstraktion aus einer vorhandenen Seinsordnung, sondern er ist ureigentümlich in der Seele und durch ihn wird eine Ordnung erst möglich, denn Eckhart bestimmt die Zeit nach der aristotelischen Formulierung als Zahl und sagt dann im Anschluß an Aristoteles und Augustin über Zahl und Zeit: sie seien im eigentlichen Sinne nur in der Seele und nicht extra in rebus¹⁷⁴). Die These: Vor der erschaffenen Welt gab es kein „ante“, also keine Zeit, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Bestimmung des Gottesbegriffs: dann ist auch Gott nicht „ante“ für die Welt; das heißt aber: es gibt keinen Gott an sich, und ferner: Gott hat kein Dasein. Gott ist nur „zugleich“ mit der Welt da. Dieses „Zugleich“ hat aber nicht den Sinn der Zeit, sondern der logischen Zuordnung zweier Relationsglieder: Gott ist das Gesetz für den Gegenstand der Welt. Alles Gesetz-

¹⁷⁴) IV 387, 1: Tempus numerus est formaliter et numerus partes habet nec est extra in rebus, sec. Augustinum et Philosophum. ib. 389, 14: Tempus et numerus in anima est in ipsa tantum proprie et formaliter.

hafte, „Logoshafte“ ist grundsätzlich jeder Zeitbestimmung ent-
 hoben¹⁷⁵), es ist in Ewigkeit. Da nun Zeit und Welt notwendig
 zusammengehören und weder Zeit an sich noch Welt an sich ge-
 dacht werden kann — eine leere Zeit zu denken, ist absurd —
 so folgt daraus, daß es keine Zeit gab, in der nicht Welt war, und
 daß, solange Welt war, auch Zeit war, daß also Welt zu aller Zeit
 war. Dieses „Zu-aller-Zeit“ wird bezeichnet durch den Terminus
 des „semper“¹⁷⁶): Die Welt ist also „immer“ gewesen. Das „Immer“
 ist jedoch nicht ein Ausdruck für die Ewigkeit der Welt, sondern
 lediglich für die Totalität der Zeit und dafür, daß Zeit und Welt
 einander unaufheblich total fordern und bedingen. Diesen Ge-
 dankengang hat Nikolaus von Cusa zum Gegenstand einer aus-
 führlichen Darlegung gemacht, die zweifellos auf diesen Eckhart-
 text zurückgeht: „Auf die Frage, wo Gott vor der Schöpfung der
 Welt war“, so sagt er, „wird ganz recht geantwortet, daß er nicht
 war; was so zu verstehen ist: wenn er gewesen wäre, dann wäre
 er in der Zeit gewesen, denn das „war“ (fuit) ist eine Zeitbestim-
 mung, und von Zeit konnte man noch nicht reden, weil es sie noch
 nicht gab. Es wäre etwas Ähnliches, als wenn man fragte: Wo
 war die Ewigkeit, als noch nicht Zeit war? Und wenn jemand
 fragt: Wo war Gott vor der Schöpfung der Welt? so setzt er
 fälschlich voraus, daß außerhalb des Seins ein Sein wäre, daß
 außerhalb Gottes ein ungeschaffener Ort existierte ... Die zeit-
 liche Welt ist und war immer, sie war zu aller Zeit ... Das
 „Immer“ ist zu verstehen als „zu aller Zeit“ (omni tempore).
 Dann könnte man sagen: die Zeit war also immer, und die Ant-
 wort darauf lautet: Ja! denn das heißt nichts Anderes als: Zeit
 war zu aller Zeit, oder Zeit war immer Zeit, denn „Immer“ be-

¹⁷⁵) Denifles Bemerkung: 681 n. 2, Eckhart bleibe sich bei solchen „Extravaganzen“ nicht gleich, da er in der *Expositio in Exod.* den Satz: *ante mundi creationem non erat nisi Deus*“ approbiere, zeigt seine Verständnislosigkeit der eckhartschen Problemstellung gegenüber. Es dürfte durchaus kein Widerspruch zu diesem Text vorliegen. Im Exodustext ist der Terminus „ante“ in logischer Bedeutung gefaßt. „Logisch“ ist Gott „vor“ der Welt. Dem entspricht ja auch die Pariser *Quaestio* und *Pf. 59: 190, 28*: *Es spricht ein schrift: Vor der gemachten welt bin ich.* (cf. *Par. Quaest. ed. Gey. 8, 6 f.*). Das zeitliche „Vor“ Gottes ist eine Absurdität, die sich aus einer falschen Fragestellung ergibt.

¹⁷⁶) *Den. 681, 3: mundus semper fuit, non enim fuit tempus, in quo non fuit mundus, sive quando non esset tempus.*
Den. 681, 19: . . . quid faciebat, antequam mundus esset, patet responsio . . . non enim erat ante, cum nec mundus esset nec tempus.

deutet nicht „ewig“¹⁷⁷⁾“. Da die Zeit erst mit der erschaffenen Welt anfängt, muß der Schöpfungsakt außerhalb der Zeit liegen: er geschieht in Ewigkeit. Diese ist das grundsätzlich Andere zur Zeit. Daher darf ihr Verhältnis zur Zeit auch nicht wieder unter Zeitbestimmungen gedacht werden: zwischen der Ewigkeit und dem Anfang der Zeit liegt nicht wieder eine Zeitspanne¹⁷⁸⁾. Gott, der in Ewigkeit ist, wartet nicht auf einen künftigen Augenblick, in dem er die Welt schöpfen will¹⁷⁹⁾. Zur Abwehr dieser Gefahr, daß der Begriff der Zeit und ihr Verhältnis zur Ewigkeit einer Unklarheit der Bestimmung verfallende, dienen zwei Begriffe, die zwar wiederum Zeitbestimmungen sind, die aber als Tendenzausdrücke eine scharfe begriffliche Fixierung der Zuordnung von Zeit und Ewigkeit einleiten. Es sind die Begriffe der Zugleichheit und der Kontinuität des Zeitablaufs. Gott und Welt, damit also Zeit und Ewigkeit treten „zugleich“ in die Existenz¹⁸⁰⁾. Die Zeit „fließt unmittelbar aus der Ewigkeit“, denn beide „berühren“ sich und stehen in einer Ordnung der Kontinuität, wie das Heute in dem kontinuierlichen Fortschritt der Zeit aus dem Gestern fließt¹⁸¹⁾. Die Tendenz dieser Sätze ist, jegliches Medium zwischen Ewigkeit und Zeit auszuschließen und ihre unmittelbare Zuordnung zu bezeichnen. Wörtlich genommen würde ja das Zugleich das Bild von dem kontinuierlichen Fluß des Heute aus dem Gestern aus-

¹⁷⁷⁾ Cusa, Excit., 1. 7. Opp. omn. II fol. 128 (cit. Den. 478 n. 6): Ad quaestionem, ubi fuit Deus, antequam crearet coelum et terram, respondetur non absone, quod non fuit, ad hunc intellectum, quod si fuisset, fuisset in tempore, „fuit“ enim est alicuius temporis, quod nondum erat. Est enim simile ac si quaereretur: ubi fuit eternitas, quande non fuit tempus? Et si quis quaereret, ubi fuit deus ante mundum? hic praesupponit falsum, scilicet extra esse esse esse, extra deum esse increatum locum Mundus temporalis est, et fuit semper . . . fuit semper omni tempore . . . „semper“ intelligitur pro „omni tempore“. Diceret: Tempus igitur fuit semper. Respondeo: ita, nam hoc non est dicere aliud, nisi quod tempus fuit omni tempore, aut tempus semper fuit tempus, semper enim non est eternum . . .

¹⁷⁸⁾ Den. 681, 7: Ymaginantur autem isti et falso, quasi aliqua morola vel distantia temporis et loci intercidat inter nunc primum et unicum eternitatis, et mundi creationem, quod falsum est.

¹⁷⁹⁾ Den. 553, 15: Non enim ymaginandum est falso, quasi Deus steterit expectando aliquod nunc futurum, in quo crearet mundum . . .

¹⁸⁰⁾ Den. 553, 13: . . . quomodo poterat creasse prius, cum in eodem nunc mox mundum creaverit, in quo Deus fuit? . . . simul enim et semel quo Deus fuit . . . etiam mundum creavit.

¹⁸¹⁾ Den. 681, 12: . . . Deus iubet tempus descendere immediate ab ipso evo quod est eternitas, ut tempus et eternitas sint quasi quaedam contigua et continua sibimet mutuo, ut sc. semper ab eterno tempus ab evo fluxerit, sicut dies hodierna ab hysterna fluit continue sicut sine interpellatione qualibet et quiete media . . .

schließen und umgekehrt. Zu dem exakten Sinn der durch diese Beweisführungen gestützten These: *Concedi potest, quod mundus fuit ab eterno* (Den. 681, 4) mögen uns zunächst einige Formulierungen der hierauf basierenden Ausführungen des Cusaners führen. Er sagt: „Die Gegner wenden ein: Der Satz, „die Welt sei ab eterno“, schließe einen Widerspruch in sich, da er voraussetze, daß das Zeitliche und Bedingte (*temporale et principiatum*) unzeitlich und unbedingt sein könne (*intemporale et sine principio*). Darauf aber sei zu antworten: Die zeitliche Welt ist nicht ewig, wenn sie auch aus der Ewigkeit (*ab eterno*) fließe (Den. 478 n. 6)“. Zeit und Ewigkeit werden also gedacht in dem Verhältnis des Prinzipiats zu seinem Prinzip. Denselben Schluß können wir auch aus Eckharts Darlegungen ziehen: Die Schöpfung geschieht „in principio“. Dies wird einmal erklärt als „in se ipso“ (*sc. Deo*) (Den. 539, 6); dann heißt es Den. 553, 6: *principium in quo creavit . . . est principium nunc simplex eternitatis*. Cusanus spricht den Satz aus: *nunc enim illud est sine principio et fine et est deus* (Den. 478 n. 6). Ewigkeit und Gott sind substituierbare Begriffe und es besteht zwischen Ewigkeit und Zeit derselbe unmittelbare Geltungsbezug und dieselbe Relation der Wesensgründung wie zwischen Gott und Welt: cf. Cusa: *Inter esse eternum et esse temporale nulla mora cadit. Et hoc est idem ac si diceremus: inter esse Dei et esse mundi nihil mediat* (Den. 479). Die Art, wie Zeit aus der Ewigkeit hervorgeht, wird bezeichnet durch die Termini des *descendere* und *fluere* (Den. 681). Diese der neuplatonischen Tradition entnommenen Bezeichnungen haben aber bei Eckhart den ganz exakten Sinn der logischen Begründung. Es kann nunmehr gesagt werden, daß die Zuordnung Ewigkeit — Zeit in die Reihe der in der Logik betrachteten Relationspaare gehört. Die Ewigkeit ist Ursprung der Zeit, wie Gott Ursprung der Welt ist, und da Gott und Ewigkeit substituierbar sind, so ist Gott Ursprung der Zeit (cf. IV 239, 4 ff).

Die Welt ist aus Gott als aus dem Ursprung; das besagt der von der Kirche verdamnte Satz: *Concedi potest, quod mundus fuit ab eterno* (Bulle a. 2). Die Frage nach dem Anfang der Schöpfung wird sinnvoll als eine solche nach dem Ursprung. Die Welt wird aus dem unendlichen Sinnquell Gott (*logos*) in Gott als dem *logos* gegenständlich wie die Körperwelt durch das Licht der Sonne aus dem Dunkel für uns gegenständlich wird. Dieser Gedanke der totalen Sinngründung liegt in dem „ab eterno“: alle Zeitlichkeit ist gehalten in Ewigkeit. Wenn Gott die Welt ab eterno geschaffen habe, so sagt Eckhart in seiner Verteidigung, so folge daraus nicht, „*ut imperiti putant*“ (!), daß sie ab eterno d. i.

von Ewigkeit her sei. Die Schöpfung als *passio* sei nicht ewig wie das Geschöpfliche nicht ewig sei¹⁸²). Das Mißverständnis seiner Gegner — und diesem Mißverständnis begegnet man auch heute in der Eckhartliteratur¹⁸³) — beruht darauf, daß Ewigkeit als ein Daseinsbereich und eine unendliche Dauer verstanden wurde, nicht aber als der „*logos*“ für ein Dasein. Mit dem gleichen Rechte könnte man im Hinblick auf Eckharts Lehre vom *esse rerum* sagen: das Geschöpfliche sei ungeschaffen, weil ja das *esse rerum* mit dem *esse Dei* wesensgleich ist. Das *esse rerum* aber ist kein materielles Dasein, sondern logische Bestimmung des „Faktischen“, und diese logische Bestimmung wird nicht zu einem Dasein, sondern sie ist das Gesetz, unter welches das Faktische gestellt wird, damit es bestimmbar und bestimmt und das heißt eben existent, gegenständlich werde. In eben diesem Verhältnis steht auch die Ewigkeit zur Zeit. Ewigkeit — Zeit unterstehen dem formalen Relationsschema Sein — Nichts. Die Ewigkeit ist substituierbar durch Gott und ist das „Zeitprädikat“ des Seins; Zeit ist ein *privates* Nichts. Sie hat kein Sein, da die Zeitlichkeit der Mannigfaltigkeit des Kreatürlichen gleichgewertet wird. Es liegt allerdings ein eigentümlicher Widerspruch darin, daß Zeit, obwohl sie als Zahl bestimmt wird, dennoch ein Nichts ist, denn die Zahl ist doch konstituiert durch die *monas* und müßte demnach Sein haben¹⁸⁴); ferner sagte Eckhart von Zahl und Zeit, daß sie eigentümlich der Seele zugehörig seien. Was aber in der Seele ist, so hörten wir ihn argumentieren, das ist existent (IV 389 f). Dieser Widerspruch dürfte sich so auflösen: Sofern die Zahl als Vielheit (*multitudo*) in gedanklicher Nähe des Begriffs der Mannigfaltigkeit und damit der Kreatürlichkeit steht, ist sie als Nichtsein bestimmt, denn Einheit und Zahl als *multum* sind Konträrbegriffe. Einheit ist aber konvertibel mit und substituierbar durch Sein. Was also dem Konträrbegriff angehört, ist in dieser totalen Disjunktion von *esse* — *nihil ein non-ens*¹⁸⁵). Die Zeit ist ein Cha-

¹⁸²) I 194 a. 8.

¹⁸³) Dempf, *Metaphysik d. Mittelalters* p. 156 nimmt Anlaß, daraus eine Antinomie zu konstruieren: Die Welt sei zugleich ewig und zeitlich. Dies Mißverständnis beruht im Grund darauf, daß Eckhart als Ontologe verstanden wird und nicht als „Logiker“, als Idealist.

¹⁸⁴) IV 252, 20: *Ipsum unum numerum in esse constituit.*

¹⁸⁵) IV 388, 15: . . . *tempus non est. Racio, quia tempus numerus est. Numerus enim et omne numerosum ut sic (!) non est in Deo . . . nec ipse numerus est, et ideo non est, quia in Deo non est, nec Deus in ipso . . . Deus non est in illo, quia ipse numerus non est ens. Racio omnium premissorum evidens est talis: numerus et unum opponuntur, unum autem et ens convertuntur et sedes ipsius esse in uno est.*

rakteristikum des Bereichs der *alteracio*, des Werdens der Kreaturen, in unaufhörlichem Fluß begriffen, ein unendliches Weiterstreiten von Vergangenheit zu Zukunft. Vergangenheit ist nicht mehr, Zukunft ist noch nicht. Was aber zustande kommen soll und was erkannt werden soll, ist das Sein. Das „Organ“ dieser Bestimmung und Erkenntnis ist der Intellekt. Zeit und Zahl, Menge und Meinung (I 154 z. 14) ist dasjenige, was im Bereich der bloßen Sinnlichkeit liegt, was der Intellekt nicht erfassen kann, weil es kein Sein hat. Die Sinne können nur immerwährend auf ein Dieses und Jenes, auf ein Hier und Dort hinweisen; aber das, worauf hingewiesen wird, ist in unendlicher Veränderung begriffen. Das Hier und das Jetzt sind geradezu Musterbeispiele dieses unendlichen Verschwindens. Die Erkenntnis versagt davor, denn sie geht auf das, was Bestand hat: das Allgemeine, Gesetzliche, Beständige, das Sein. Daher abstrahiert der Intellekt von „*hic et nunc et per consequens a tempore*“ (Den. 536, 1 ff). Sein Gegenstand ist das Seiende, dieses aber gehört als solches zum Bereich der Ewigkeit, mithin gehört auch der Intellekt in diese Sphäre. Ewigkeit ist demnach charakteristisch als Bereich der Geltung, des Gesetzhaften, des Sinnes (*logos*):

Den. 573, 2: *preteritum et futurum non cadunt nec lucent in esse propter quod Matth. XXV. dicitur: „Nescio vos.“ Ubi Augustinus dicit, quod homo solum novit, quod invenit et lucet in regulis eternis incommutabilis veritatis . . . Quia ergo preteritum et futurum et huiusmodi privativa esse cadunt ab ente et extra esse, cadunt consequenter a luce veritatis et cognoscibilitatis.*

Ebenso wie das privative Nichts der Kreatur durch das Sein zur Existenz gebracht wurde, so wird auch die Zeit, und zwar die Bestimmungen an der Zeit, die im eigentlichen Sinn nur privativ sind, nämlich das Vergangene und Zukünftige, dadurch existent, daß sie in der Seele sind als in dem Sinnraum des Seins. Das Sein aber ist ewig (IV 389 f). Man kann zwar von Vergangenheit und Zukunft nicht sagen, daß sie in der Seele ewig würden. Das „In-der-Seele-sein“, das identisch gesetzt wird mit dem „Im-Sein-sein“¹⁸⁶⁾, führt nicht zu einer Identität mit der Seele, dem *logos*, nicht im eigentlichen Sinn zu einem „*in esse*“, sondern vielmehr zu einem „*ad esse*“ der Seele und des Seins zu ihnen. Das „Faktische“ wird nicht ewig, es wird nur unter die ewige Regel befaßt, es „hat Teil“ am Sein (*participat*) und mithin an der Ewigkeit. Eckhart gebraucht für den Begriff der Teilhabe das Beispiel von der

¹⁸⁶⁾ IV 390, 5: *non encia, ab anima et in enima sunt encia, sunt in esse et esse est in ipsis.*

Teilhabe der Vielheit an der Einheit im Bereich der Zahlen¹⁸⁷).

Es ist sehr eigentümlich, daß, wenn immer das Nichtsein der Zeit diskutiert wird, nur zwei Bestimmungen der Zeit als *non-encia* und *privativa* bezeichnet werden: das Vergangene und Zukünftige, niemals aber die uns geläufige dritte Zeitbestimmung der Gegenwart; und nun geschieht das scheinbar Paradoxe, daß Eckhart sagt, das Sein habe keine Beziehung zu Vergangenheit und Zukunft, es kenne sie nicht, sondern es kenne nur das Gegenwärtige und das gerade im Augenblick Aktuale, daher sei es nicht in der Zeit, sondern in Ewigkeit¹⁸⁸). Es erscheint zunächst als sophistische Spielerei, wenn etwas dadurch als existent gilt, daß man von ihm nicht genau sagen kann: es war oder wird sein, sondern „es ist“. Denn das „Ist“ ist in der Reihe der drei zeitlichen Aussagemöglichkeiten das Flüchtigste. Es läßt sich nur im Moment der Gegenwart sagen, dann wird es schon zu einem „War“. Gleichwohl liegt darin der Hinweis auf ein sehr bedeutungsvolles gedankliches Motiv, wenn wir uns den Sinn des Begriffs „Existenz“ bei Eckhart in Erinnerung bringen. Existent ist nicht das Einzelne: das ist vielmehr das bloß Zufällige und somit Nichtseiende. Dies kann erst existent werden, wenn es unter das allgemeine Gesetz des Seins gestellt wird, wenn es unter die „*regulae eternae inconmutabilis veritatis*“ befaßt ist (Den. 573, 4). Der Existenzbegriff bezeichnet somit nicht die „Faktizität“ des Einzelfälligen, kein Dasein, sondern er ist etwas „Logisches“, Gesetzhaftes, eine Regel, die das einzelne Faktische erst unter sich begreift. Die Regel aber ist „ewig“, nicht weil sie „immer“ gilt, sondern weil es gar keinen Sinn hat, nach der Dauer ihrer Geltung zu fragen: Insofern hat die Gegenwartsaussage „est“ den Sinn der Ewigkeit: Das Sein ist, es hat Bestand, es ist unberührt von Kommen und Vergehen. Das ist der Ausdruck für den Bereich der Ewigkeit. Von diesem Gedanken aus wird der erwähnte Text verständlich: nur das Gegenwärtige und augenblicklich Wirkliche „sei“ und sei daher nicht in der Zeit, sondern in Ewigkeit. Er ist eine paradoxe Überspitzung des Gedankens von der Ewigkeit des Seins, welches im Prädikat „est“ ausgesagt wird. Gleichwohl wird diese Paradoxie benutzt, das Wesen der Ewig-

¹⁸⁷) IV 387, 3: In his . . . que nec sunt . . . quomodo in ipsis esset Deus qui esse est . . . ? In hiis ergo non est Deus ut sic, nec inest nec insistit. Sed quia omnis multitudo uno participat et firmatur negacio in affirmacione, privacio in habitu . . . talibus Deus etsi non proprie insistat. oportet tamen quod assistat . . .

¹⁸⁸) IV 264, 17: esse non novit preteritum nec futurum, sed tantum presentis et presto ens actu; non ergo in tempore, sed extra tempus est.

keit selbst zu bezeichnen. Die Gegenwart, die man adaequat nur als Nu der Gegenwart bezeichnen kann, und die das Flüchtigste an der Zeit ist, weil sie gleichsam in unendlicher Flucht von Vergangenheit zu Zukunft begriffen ist, muß ihren Namen des „Nu“ zur Bezeichnung des Wesens der Ewigkeit hergeben. Die Ewigkeit ist das Nu der Ewigkeit und dieses wird identisch gesetzt mit dem „gegenwärtigen Nu“ und dem „Heute“ als Ausdruck der Gegenwart¹⁸⁹).

Der Begriff des „Nu der Ewigkeit“ wird von Eckhart der Tradition entnommen, vor allem dem Heiligen Thomas. Es war in der scholastischen Theologie Vorsorge getroffen, das flüchtige Nu der Zeit nicht zu einem Wesensprädikat Gottes werden zu lassen. Man entnahm ihm zwar den Sinn des Seins als eines unveränderlichen Bestandes, was in dem Existentialprädikat des „est“ zum Ausdruck kam. Diesen Sinn machte man gleichsam petrefakt zu dem des nunc stans, als einem grenzenlosen unteilbaren Bereich totaler Zugleichheit (S. Th. I, 10). Von diesem nunc stans eternitatis wurde das zeitliche Nu als ein nunc fluens unterschieden. Das nunc stans der Ewigkeit und das nunc fluens der Zeit scheinen zwei völlig verschiedenen Welten philosophischer Denkungsart zu entstammen, jenes als „Zeitausdruck“ des beständigen Seins, parmenideischer Herkunft, dieses als Zeitprädikat des unendlich flüchtigen Werdens der Gedankenwelt des Heraklit entstammend. Die von der Scholastik vollzogene Synthese jener beiden Gedankensysteme, Werden und Sein zusammenzubringen, wird zwar auch von Eckhart aufgenommen, aber doch mit der grundsätzlichen Umdeutung, daß jene beiden Bereiche nicht als Daseinsbereiche, die im Verhältnis von Ursache und Wirkung zueinander stehen, verstanden werden, sondern so, daß das Sein der „logos“ des Daseins ist, sein logischer Ursprung. In dieser Weise muß bei Eckhart auch das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit verstanden werden: Ewigkeit ist der „logos“ der Zeit. Eckhart erwähnt zwar einmal das „Nu der Zeit“¹⁹⁰), aber die Unterscheidung des nunc stans und des nunc fluens kommt in den vorliegenden Texten nicht vor. Eckhart scheint auch hier die scholastisch „notwendigen“ Distinktionen zu unterlassen, wenn er mit dem Begriff des „gegenwärtigen Nu“ schlechthin die Ewigkeit be-

¹⁸⁹) Zum Begriff des gegenwärtigen Nu cf. Pf. 9: 50, 40; 29: 105, 23, 90: 297, 28 94: 307, 10 ff.

Zum „Heute“ cf. Pf. 22: 95, 27; 51: 169, 3; 74: 234, 18.

ZfdA. 67 (1930) p. 101, 104: wat is hoede? ewichkeit . . .

Super oracione dom. 13, 9: hodie i. e. in aeternitate cf. ib. Anm.

¹⁹⁰) Pf. 83: I 154, 13: Da man zit nimet und nimet man si von dem minsten nu, daz ist zit unde stât in ime selber.

zeichnet und sich nicht gegen die Möglichkeit eines „gegenwärtigen Nu der Zeit“ schützt. Darin aber dürfte sich wiederum die „logische“ Auffassung Eckharts von der ontologischen der Scholastik abheben. Das gegenwärtige Nu schlechthin ist wie die Einheit im Verhältnis zur Zahlenreihe in einer anderen logischen Ordnung, es ist der Ursprung der Zeit. Wie es sich bei der Betrachtung der Begriffe Zeit und Ewigkeit bereits ergab, müssen wir auch bei dem Begriff des „Nu“ an den vorhandenen Texten prüfen, ob das Verhältnis des Ursprungs an ihm aufweisbar sei. Eckhart sagt Pf. 84: 268, 16: *Nim ich ein stücke von der zit, so enist ez weder der tac hiute noch der tac gester. Nim ich aber nû, daz begrîfet in sich alle zît. Daz nû, da got die welt inne mahte, daz ist also nahe dirre zît, als daz nû, da ich iezuo inne spriche, unde der jungeste tac ist also nahe disem nû, also der tac gester was.* Bei Thomas von Aquin findet sich eine ganz ähnliche Wendung S. Th. I, 10, 2 ad 4: *verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum eius eternitas omnia tempora includit.* Der Eckharttext unterscheidet sich von dem letzteren nur durch eine kleine Nuance. Diese aber ist so entscheidend, daß beide dadurch wie durch eine Welt getrennt sind. Eckhart spricht von dem Nu schlechthin, Thomas von der Ewigkeit, und ähnlich der Bestimmung des Gottesbegriffs aus dem Sein etc. scheint bei Eckhart die Absicht vorzuliegen, die Ewigkeit erst aus dem Begriff des „gegenwärtigen Nu“ zu bestimmen, nicht aber die Inhaltsbestimmung des „Nu“ aus dem Begriff der Ewigkeit herzuleiten.

Das Raumproblem untersteht denselben Bedingungen wie das Zeitproblem¹⁹¹). Der eine und einzige Gott ist die einzige Wahrheit, der einzige logos, aus dem alle einzelnen Nu der Zeit und alle einzelnen Dort des Raumes als Stellen göttlicher Offenbarung geschaut werden, und damit gewinnen sie Gestalt und Sein als Stellen der Gegenwart Gottes. Jedes einzelne Nu der Zeit wird in seinem Bezug auf die Totalgesetzlichkeit: Gott zu einem Ausdruck des Nu der Ewigkeit, weil jedem Nu der Zeit, sei es nun vergangen oder zukünftig, im Bereich des Seins das Existentialprädikat des „est“ zukommt. Das Nu der Ewigkeit wird damit als Ursprung aller Nu der Zeit gerechtfertigt, und zwar ist dieses Nu nicht ein Jenseitiges, sondern es ist das „gegenwärtige Nu“, das sich zu allen andern Nu verhält wie die Einheit zur Zahl. Ewigkeit als Ursprung bedeutet, daß alle Nu der Zeit erlebt werden aus dem Licht der Ewigkeit, aus den „*regulae eternae inconmutabilis veritatis*“ heraus. Ewigkeit ist der „logos“ der Zeit und des

¹⁹¹) cf. Pf. 29: 105, 26 ff.; 90: 297, 30.

Daseins und kann daher aus der Zeit nicht begriffen werden, sondern nur die Zeit und das Dasein aus ihr. Darin unterscheidet sich Eckhart auch grundsätzlich vom Heiligen Thomas, der die These vertritt: *In cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus* (S. Th. I, 10, 1). Eckhart dagegen sagt: Nur aus dem Licht der Ewigkeit können wir Ewiges schauen und dieses Licht der Ewigkeit liegt in unserer eigenen Vernunft. Der logos kann nur vom logos, Gott nur von der Seele, der Vater nur vom Sohn, niemals aber Sinn, logos vom Dasein aus ergriffen und verstanden werden, denn Dasein ist immer das Sinnliche, Mannigfaltige, Zufällige. Ewigkeit ist somit das Gesetz unserer Seele, aus dem wir die Welt als eine Welt Gottes schauen; keineswegs aber ist Ewigkeit ein Zustand oder Dasein, sei es unendlich vor oder unendlich nach aller Zeit oder beides. Dieser Gegensatz von logos und Dasein ist das, was Eckhart den „Logiker“ und Idealisten grundsätzlich von aller Scholastik trennt.

b) Die Erneuerung der Schöpfung.

Die *creatio ab eterno* ist kein einmaliger Akt. Das würde dem Sinn des Seinsbegriffs und der Ewigkeit völlig widersprechen und das Schöpfungsproblem in den naturwissenschaftlich-kausalen Bereich abdrängen. Demzufolge kann die Erhaltung des durch den ersten Akt Geschaffenen auch nicht ein theologisches Problem sein. Es kommt dies Motiv bei Eckhart vor — er ist darin an die Tradition gebunden — es wird aber zurückgedrängt durch das der Erneuerung der Schöpfung. Wäre Schöpfung ein einmaliger Akt, dann wäre er im nächsten, darauf folgenden Augenblick schon vergangen. Da aber Vergangenes kein Sein hat, wäre die Schöpfung damit auch zu nichte geworden. Schöpfung kann also nur Sinn und Bestand haben im Nu der Gegenwart. Da dies in unendlicher Flucht begriffen ist, muß Schöpfung in jedem Nu wiederholt werden. Das bloß quantitative „unendlich oft“ aber reicht nicht zu, das Problem zu lösen. Das Nu der Gegenwart muß in seiner qualitativen Urgesetzlichkeit begriffen werden als Ursprung, als Nu der Ewigkeit, welches das gegenwärtige Nu ist. Schöpfung ist somit Schöpfung in der Gegenwart, und in diesem Sinne muß die Form des Preteritums in dem Schriftzitat: *creavit ut essent omnia*“ umgedeutet werden: III 354, 1: *Preteritum enim iam non est, futurum nondum est; propter quod non creavit, nec creasset nisi creatum et creasse preteritum esset creare presens, quasi presto ens et actu ens. Den. 540, 8: (creavit) in preterito et*

tamen est in principio et creare incipit . . .¹⁸²⁾. Der Ursprungsbegriff fordert das gegenwärtige Schöpfen Gottes, weil er als die logische Bedingung nur mit dem Bedingten zusammen bestehen kann, weil beide Glieder der Relation in einer unaufhörlichen Spannung bestehen, in der es zu keinem beruhigten Endstand kommt, sondern die ihrem Wesen nach lebendige Bewegtheit ist. Eckhart hat dafür das bezeichnende Bild vom Hunger: edendo esurit, esuriendo edit (Den. 591) in der Bedeutung, daß die Kreatur Gott nicht fest besitzen kann, sondern ihn unausgesetzt erwerben muß, um Existenz zu haben. Erfüllung und Begehren halten einander die Waage: currit pari passu edere, esurire (Den. 590, 21). Für das „semper creare“ auf Seiten Gottes ist dies „semper edere“ der Korrelatbegriff auf Seiten der Kreaturen als Ausdruck für die unausgesetzte Neuspannung der Relation. In Verfolg dieses Gedankens erklärt Eckhart: selbst das Sein der Kreaturen, das doch als solches ewig ist, sei in unaufhörlichem Werden und Wandel begriffen, wie das von der Sonne ausgeworfene Licht ständig erneuert werde — und doch bleibt das Sein als Sein immer wesenseins¹⁸³⁾. Diesem „Werden im Sein der Kreaturen“ entspricht das „Werden Gottes“ korrelativ als ein anderer sprachlicher Ausdruck für das, was wir soeben die unausgesetzte Neuspannung der Relation nannten, und was die speziell theologische Form des allgemeinen logischen Gesetzes der Funktionalität ist.

4. Die Freiheit der Schöpfung.

Eine für die Beurteilung der eckhartischen Schöpfungslehre sehr wichtige Frage, die freilich nach dem Vorhergehenden schon als vorentschieden gelten kann, ist die nach der Mitwirkung des göttlichen Willens bei der Schöpfung. Schon in der Pariser Quaestio vertrat Eckhart den Primat der Vernunft vor dem Willen. Der Wille ist gebunden an die Vernunft¹⁸⁴⁾. Damit ist eine Will-

¹⁸²⁾ BgTr. 28, 18: ouch hetti got die welt nie geschaffen, ob geschaffen wesenne nie weri geschaffen; darumb also got die welt hat geschaffen, das er sie noch sunder underlas schöpfet allez das vergangen ist und was zuokünftig ist, daz ist got frömede und verre. Pf. 66: 206, 36: Ich hab ez etewenne me gesprochen, daz got alle dise welt beschepfet nu alzemale. Allez daz got ie geschuof vor sechs tusend jaren unde mer, do got die welt machte, die beschepfet got nû alzemale.

¹⁸³⁾ IV 385, 12: omnis creatura accipit esse a deo et suum esse est in continuo fluxu et fieri sec. illud. Genes. I „In principio“.

¹⁸⁴⁾ Par. Quaest. Gey. 19, 10: aliquid est liberum, quia potest in diversa Sed voluntas non potest in diversa nisi ex ratione et per rationem

kür Gottes unmöglich geworden: er kann nur das tun, was mit der Vernunft in Einklang steht. Diese Bindung ist nicht eine erzwungene, sondern, da Gottes Natur selbst Vernunft ist und Gott aus Vernunft zu handeln gebunden ist, so ist seine Notwendigkeit zugleich seine höchste Freiheit, da er seine eigene Natur auswirken kann, denn, so hören wir ihn immer wieder sagen: die Vernunft ist frei¹⁹⁵). Es dürfte angebracht sein, für die Stellung des Willens ein Wort anzuführen, das Eckhart zwar von dem Sprechen des Wortes durch Gott sagt, das aber den Sinn dieses Zusammenhanges sehr gut trifft, da Schöpfung und das Sprechen des göttlichen Wortes in demselben Akte und im selben Wesen erfolgen.

Pf. 89: 290, 25: Der vater spricht vernünftliche in fruchtberikeit sin eigen nature alzemale in sime ewigen worte, niht von willen als ein getât des willen. Swaz da wirt gesprochen oder getân von gewalt des willen, in der selben gewalt mac ersouch wol lâzen, ob er wil. Also enist ez niht umbe den vater und umbe sin ewic wort; mer, er welle oder enwelle, er muoz diz wort sprechen und geberen âne underlaß; wan ez ist mit dem vater als ein wurzel in aller der nature des vaters natûrlîch also der vater selber ist. Seht, harumbe spricht der vater diz wort willeclîche unde niht von willen unde natûrlîche unde niht von nâtûre.

Zwei Kräfte sind es, die der göttlichen Natur grundsätzlich aberkannt werden: die Willkür und der blinde Naturzwang, durch welche die Freiheit der Vernunft unmöglich gemacht wird. Gleichwohl werden beide Kräfte nicht dadurch aus der göttlichen Natur verbannt, daß sie vernichtet und gebrochen werden, sondern sie werden gebannt, indem sie geläutert werden. Damit wird ihre Kraft in den Dienst der Vernunft gestellt. Die Eigenwilligkeit (von willen) wird zur Willigkeit (willeclîche), die Naturhaftigkeit (von nâtûre) zur Natürlichkeit (natûrlîch) geläutert. Die Kräfte, welche die freie Vernunft vernichten konnten, sind damit ihre willigen, wertvollen und unentbehrlichen Diener geworden, denn ohne den Impuls der Natürlichkeit und der Willigkeit wäre die Vernunft eine unfähige, gekrampfte Gewolltheit ohne Lebenskraft. In freier, natürlicher, williglicher Vernunft schöpft also Gott die Welt.

¹⁹⁵) Den. 553, 3: creavit . . . in principio, id est in intellectu et hoc est contra eos, qui dicunt creare Deum et producere res ex necessitate nature. cf. Den. 554, 29—555, 6.

IV. Das Ergebnis der Schöpfung: Das esse rerum.

Es ist in der Eckhartforschung üblich geworden, nach dem Muster der Denifleschen Darstellung die Frage nach dem esse rerum bei Eckhart zu stellen. Daß diese Frage überhaupt in der Form gestellt werden konnte und kann, ist Beweis dafür, daß Eckharts Existenzbegriff total falsch verstanden wurde, da dieser kein ontologischer, sondern ein logischer ist, daß mithin Eckhart nicht von der scholastischen Ontologie, sondern von der idealistischen „Logik“ her interpretiert werden muß. Das esse rerum in dem gemeinten Sinn ist ein Scheinproblem, wie auch Denifle diese Tatsache klar erkannte, wenn er vom Sein der Kreaturen sagt, es sei nur noch ein „Schein-esse“ (Den. 512). Diese Abwertung fällt aber auf den Wertenden selbst zurück, weil er die Frage schon falsch gestellt hat.

Durch die Schöpfung soll das Sein der Dinge konstituiert werden. Darin liegt nun der grundsätzliche Unterschied zur scholastischen Auffassung, daß man nicht sagen kann, Gott wirke Seiendes, wie Karrer fälschlicherweise einen Text aus dem Genesiskommentar übersetzt: I Gen. 23 rb: Ipse enim, utpote esse purum, semper esse operatur¹⁹⁶). Das Seiende ist das einzelne Ding, das materiell Daseiende; das aber wird nicht von Gott hervorgebracht, weil Schöpfung kein opus ad extra, kein kausaler Akt ist, in dem die Welt ihrem materialen Dasein nach gemacht würde, sondern sie ist eine Sinnbegründung, ein Begreifen und Gegenständlichmachen der Welt aus dem Fond alles Sinnes überhaupt, aus dem logos, aus Gott. Gott ist das „wesen“, das in sich selber bleibt und nicht aus sich herausgeht. Er nimmt die Dinge, das bloß Faktische, das Mannigfaltige in sich herein, dadurch daß er sie in der schöpferischen Erkenntnis „logisch“ existent macht, daß er den begreifenden Begriff zum Wesensursprung der Dinge macht. Schöpfung ist somit Wesensbestimmung aus dem zu Grunde gelegten Begriff, und Existenz ist die Wesensbestimmtheit des bloß Einzelnen, Zufälligen, Mannigfaltigen, Faktischen aus eben dem Begriff, aus den Regeln der ewigen Wahrheiten. Die Bestimmung der Dinge zum Sein ist total und homogen, so daß man in der scholastischen Redeweise sagen kann, Gott teile sich den Dingen total mit und mache sie dadurch existent. Die Dinge an sich als das bloß Mannigfaltige, ihrem Dasein nach, sind das reine Nichts in seiner privaten Bedeutung. Existenz verhält sich also zu Dasein wie Sein zu Nichts. Das „Nichts“, das für den naiven Realisten das einzig Seiende ist, gewinnt erst Existenz dadurch, daß es in den Sinnraum des logos hereingenommen wird

¹⁹⁶) cit. Koch, Theolog. u. Glaube 20 Jg. 1928.

und nun an ihm „teilhat“. Es ist die platonische Logik der Teilhabe, der Eckhart seinen Existenzbegriff entnimmt und die für sein gesamtes „logisches“ und theologisches System die Grundlage bildet. Den. 537, 24: omne quod est per esse et ab esse habet quod sit sive quod est. ib. z. 29: omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine. Durch diese Bestimmung, so sagt Eckhart, sei es erst möglich, das Sein der Dinge, ihre Existenz zu begründen, keineswegs aber würden sie dadurch aufgehoben und vernichtet. Den. 546, 25: Hoc autem dicentes non tollimus esse rerum, sed constituimus. Hoc tamen confidenter dicimus IV 349, 23: cum dicitur Deus in omnibus nosse et amare solum esse et se ipsum qui est esse, hoc, inquam, dicendo, non destruimus esse rerum, sed constituimus. Hoc tamen confidenter dicimus quod esse rerum, puta esse hominis, leonis, angeli et sic de rebus singulis, non figitur nec fundatur aut stabilitur nisi in esse et per esse, quod Deus est. Der Ton dieser Sätze zeigt, daß Eckhart in dieser Auffassung sich sehr scharf seiner Sonderstellung bewußt ist. Diese von seiner Zeit und seiner Kirche nicht verstandene Neuartigkeit seiner logischen Grundanschauung brachte ihm das Verdammungsurteil ein. Das Prinzip der Totalität und der Homogenität der Begründung verursachte in den Köpfen seiner Gegner das arge Mißverständnis, er setze das Sein Gottes und der Kreatur identisch, und auch heute bildet gerade dieses Problem den Stein des Anstoßes. Wenn das Dasein der Dinge „Nichts“ ist, argumentiert man, bleibt nur ein einziges Sein übrig, und das ist das Sein Gottes. Wenn also die Dinge Sein haben und von Gott haben, dann ist dieses Sein der Dinge mit dem Sein Gottes identisch. Macht man die Voraussetzung, die Unterscheidung des Esse commune als des Daseins der Dinge und des esse Dei müsse in Eckhart nach scholastischer Weise befolgt sein, dann kann man sogleich an einer Flut von Belegstellen zeigen, daß die größte Konfusion herrscht, daß das esse Dei unausgesetzt mit dem esse commune konfundiert wird und umgekehrt, wie es Denifle ausreichend erwiesen hat. Nun ist das Sein der Dinge in der scholastischen Bedeutung des Begriffs ein Scheinproblem, denn das Dasein ist ein purum nihil. Man kann aber auch nicht sagen, das esse rerum sei mit dem esse Dei identisch, denn Eckhart unterscheidet sie sehr scharf als esse ab alio und esse non ab alio (cf. IV 350, 1; I 187, 11). Dieser Unterschied wird durch alle Relationsschemata zum Ausdruck gebracht, und damit wird zugleich gesagt, daß nicht zwei Seinsarten unterschieden werden, sondern die zwei Glieder einer logischen Relation, die Bedingung und das Bedingte¹⁹⁷⁾. Da das Bedingte durch die Bedingung total bestimmt

¹⁹⁷⁾ I 187, 9 f.

wird, und somit das Bestimmte mit dem Bestimmenden wesens-
eins, nicht identisch, wird¹⁹⁸), zog man in der Befangenheit onto-
logischer Problemstellung daraus den Fehlschluß, Gottes Sein sei
mit dem Sein der Kreaturen identisch. Gott, Sein ist vielmehr im
logischen Sinn die Bedingung der Möglichkeit des Seins der Dinge,
was seinen charakteristischen Ausdruck findet in dem Begriff der
Teilhabe: *omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba
ab albedine* (Den. 537, 29). Der für die scholastische Theologie
fundamentale Analogiebegriff war bei Eckhart zu einem logischen
Bedingungsverhältnis umgebildet worden und das analoge Sein
der Kreaturen wurde damit zu einem durch seine logische Be-
dingung, den Begriff, total bestimmten Mannigfaltigen, Fakti-
schen. Dieser Gedanke, daß das Sein, die Existenz der Dinge
nicht ein Dasein ist, sondern ihre gesetzliche Befassung unter das
Licht des logos und daher in einer unaufheblichen und notwendi-
gen Relation steht, wird trefflich bildhaft verdeutlicht durch den
Vergleich mit der Erleuchtung der Welt durch die Sonne¹⁹⁹). Wir
wiesen schon in anderem Zusammenhang hin auf die Inter-
pretation des Johannesverses „*lux in tenebris lucet*“: Den. 579, 20:
Lux, ratio; res sunt tenebre ipse. Pf. 43: 148, 16: *Diu sunne er-
liuhtet wol den luft unde durliuhtet in; si wirfet aber ir wurzelle
niht darin, wan swenne diu sunne niht mê gegenwertic ist, so han
wir ouch niht mê liehtes. Also tuot got mit den creaturen: er
wirfet sînen schîn der genüegde in die creaturen, aber die wur-
zelle aller genüegde, diu hat er alleine in ime behalten . . .*
(cf. Den. 585, 5). Die Welt wird durch das Licht des Intellekts
gleichsam ein Phänomen in dem exakten Sinn des logisch be-
stimmten Gegenstandes, des „ens“, welches das Objekt des In-
tellects ist (III 331, 11; Den. 536, 1) und als solches Objekt im
Sinnraum des Intellekts, des logos verbleibt.

Existenz haben die Dinge nur in Gott. Durch diesen funda-
mentalsten Satz wird die scholastische Seinslehre vernichtet. Die
Scholastik unterschied ein Sein der Dinge in Gott *qua rerum
rationes* und ein Sein *extra in propria natura*, mit welchem die
eigentliche Existenz bezeichnet werden sollte, durch die sich Gott,
die oberste Ursache alles Seienden, repräsentiert. Dieser Dualis-
mus findet seinen Reflex in eigentümlich antinomisch klingenden
Wendungen bei Eckhart, die Anlaß gegeben haben, eine regel-

¹⁹⁸) I 187, 1—4, 15.

¹⁹⁹) Pf. 50: 107, 28: *Alle creature in dem si sint so sint si also ein
niht; swenne se überschinet werdent mit dem liechte, in dem si ir
wesen nement, da sint si iht.*
Pf. 73: 229, 4 ff.

rechte Antinomienlehre in ihn hineinzulesen²⁰⁰). Von den seienden Dingen sagt Eckhart: 1) Die Dinge sind in Gott, 2) Gott ist in den Dingen, 3) Gott ist die Dinge oder die Dinge sind Gott. Diese Wendungen müssen aus der scholastischen Problemstellung heraus verstanden werden. Es wird sich aber zeigen, daß Eckhart die in ihnen sich aussprechende ontologische Auffassung durch das sehr bedeutsame logische Motiv der korrelativen Immanenz überwindet.

1a) Die Dinge sind in Gott nach dem scholastischen Grundsatz: *effectus praeexistit virtute in causa agente*. Da nun Gott die *causa efficiens* der Dinge ist, so praeexistieren die Vollkommenheiten aller Dinge in Gott nach der höheren Weise Gottes²⁰¹). Die Dinge existieren in Gott als Begriffe. Damit die Vielheit der Begriffe die Einheit des göttlichen Intellekts nicht gefährdet, macht der Heilige Thomas eine sehr bedeutsame Unterscheidung: In Gott sind zwar viele Ideen, aber nicht als Mittel, durch die etwas erkannt wird (*quo intelligitur*), sondern als Gegenstand der Erkenntnis (*quod intelligitur*), denn der substantiellen Einheit des göttlichen Intellekts widerstrebt es nicht, vieles zu erkennen, wohl aber, aus vielem sich zusammensetzen. Die Frage nach dem Ursprung der vielen erkannten Ideen in Gott beantwortet er so: Jede Kreatur hat eine *species*, gemäß der sie an der göttlichen Wesenheit nach einer Ähnlichkeit teilhat. Sofern nun Gott seine eigene Wesenheit von einer Kreatur als nachahmbar erkennt, erkennt er sie als die *propria ratio* und *idea* dieser Kreatur. Darum ist die Idee nicht die göttliche Wesenheit als solche, sondern sofern die Wesenheit das Ähnlichkeitsurbild dieses oder jenes Dinges ist. In dem Akt der Selbsterkenntnis kann also Gott sich selbst als mannigfach nachahmbar durch die Kreatur erkennen, und das heißt: er erkennt in sich die Vielheit der Ideen²⁰²).

1b) Aber nicht nur die virtuelle, ungeschöpfliche Präexistenz, auch die reale Existenz der Dinge ist in Gott, da Gottes Wirkakt in ihm selber bleibt. Die Immanenz des realen Dinges in Gott ist freilich dann nur in dem uneigentlichen Sinn einer Be-

²⁰⁰) Dempf, *Metaph. d. MA.'s* p. 135 ff.: Dempfs Antinomienlehre verfällt, obwohl sehr bedeutsame Ausführungen über Eckharts „noologische Transcendentalienlehre“ voraufgehen, wieder in den Irrtum, Eckhart als einen Scholastiker zu begreifen und die logische Polarität in eine „standpunktbedingte“ ontologische Dualität auseinanderzureißen.

²⁰¹) S. Th. I, 4, 2.

²⁰²) S. Th. I, 15, 2.

ziehung auf Gott verstanden, da ja das reale Ding als Effekt außerhalb Gottes ist²⁰³).

- 2) Gott ist in den Dingen wie die Ursache aliquotaliter im Verursachten ist, jedoch nach der Weise des Verursachten. *Omnis effectus aliquotaliter representat suam causam*. Da die Dinge nur die Ursachkraft ihres Schöpfers repräsentieren, nicht aber seine Form, so ist diese Repräsentation nur eine *representatio vestigii*, wie etwa der Rauch das Feuer repräsentiert²⁰⁴).
- 3) Im Zusammenhang mit dem Gedanken, daß die Vollkommenheiten aller Dinge in Gott „eminenter“ präexistieren, erwähnt Thomas ein Dionysiuszitat, daß Gott alle Dinge sei, weil er die Ursache aller ist²⁰⁵). Da die Begriffe der Dinge in Gott nach der Weise Gottes sind, kann also in gewissem Sinn gesagt werden, sie seien Gott selber.

Das Wesentliche für diese thomistische Auffassung ist die grundsätzliche Trennung zweier Seinsbereiche. Die Dinge sind in Gott nach der Weise Gottes, als Ideen, Begriffe; Gott ist in den Dingen nach der Weise der Dinge, als eine total wesensferne Spur. Gleichwohl besteht eine Wesensverbindung zwischen beiden Bereichen nach der Weise der *analogia entis*.

Obwohl diese scholastischen Gedankengänge sich bei Eckhart aufweisen lassen, sind sie doch bei ihm nicht konstitutiv. Der 1a-Fall: die Dinge sind in Gott als Ideen oder Begriffe als Gegensatz zu dem *esse extra* begegnet verschiedentlich²⁰⁶). Ich wies bereits bei der Schöpfungslehre darauf hin, daß hier ein eigentümlicher Bruch im Denken Eckharts vorliegt, denn diese These ist mit der zum Beispiel in III 345 ff folgenden unvereinbar, wo Eckhart die korrelative Immanenz vertritt. Sie erscheint zwar noch als einleitendes bloßes Referat der Schuldoktrin, wird aber von jenen neuartigen Gedankengängen abgelöst und hat somit als überwunden oder mindestens nicht mehr entscheidend zu gelten. Der 1b-Fall wird für Eckhart zum eigentlichen Ansatzpunkt, die Lehre vom doppelten Sein aufzuheben und den Existenzbegriff im idealistisch-logischen Sinn exakt zu machen. Er geht dabei von dem scholastischen Axiom aus: *a quo quodlibet est, in illo et est* (IV 389, 21). *Causa prima producit omnem effectum ex se et in se* (Den. 586, 7). Diese Immanenz wird aber nicht mehr verstanden

²⁰³) cf. Den. 497; ib. Anm. 2.

²⁰⁴) S. Th. I, 45, 7c.

²⁰⁵) S. Th. I, 4, 2c: *omnia est ut omnium causa*.

²⁰⁶) III 342, 6; 343, 10; 345, 12.

Den. 460 Nr. 15. Pf. 84: 269, 13; 88: 285, 20.

als eine ontische Relation des Geschöpfes zum Schöpfer, sondern als eine „logische“, als ein Verbleiben im Sinnraum der „causa“ als dem logos auf der Grundlage des logischen Schemas von Sein und Nichts: *extra primam causam nihil est; quod enim extra causam, primam, deum scilicet, est extra esse, quia Deus est esse* (Den. 586, 10). Das ist nur unter anderem Aspekt der Ausdruck für die Schöpfung als einer *vocatio ex nihilo ad esse*; *est* ist der Ausdruck der logischen Deduktion aus Anlaß des Nichts. Diese Immanenz ist aber nicht dieselbe wie die der Begriffe in Gott, sondern die Dualität in der ontologischen Unterscheidung von begrifflichem Sein in Gott und realem Sein extra, deren Charakter vielleicht mit dem Ausdruck einer analogen Polarität getroffen ist, bleibt in einem bestimmten Sinn erhalten sofern sie umgedeutet ist zu einer logisch-homogenen Polarität innerhalb des logos selbst. Indem die Dinge an den Begriffen in Gott teilhaben, sind sie in Gott, verhalten sich aber zu den sie erzeugenden in Gott seienden Wesensbegriffen wie das Geursprungte zum Ursprung, in polarer Distanz. Von hier aus dürften vielleicht folgende Texte zu interpretieren sein: Den. 460 (Col. 16): *In Deo sunt omnia et ipse est locus propriissime omnium entium*. Pf. 38 in der Fassung bei Jostes 70, 18: *got ist ein natürlich stat aller creaturen . . . Z. 22: Daz ist stat, daz mich unbefangen hat, do ich inne stan . . . Z. 38: Die stat ist got, der allen dingen gibt ordnung und setzung*. (Es liegt hier das logische Schema von superior — inferior zu Grunde, wie im Zusammenhang dieses Textes weiter ausgeführt wird.) Aus dieser logischen Immanenz des Begründeten im Begründenden müssen die vielberufenen Texte über das Indistinkte und Distinkte verstanden werden (IV 253, 21 ff—256), die wir bereits gelegentlich des Ursprungsproblems erörterten. Die Immanenz der Kreatur in Gott ist totale Bindung bei polarer Distanz. Die Natur dieser Bindung ist die totale, homogene Bestimmung und Begründung, deren logischer Sinn in der ontologischen Redeweise der Wesenseinheit, der Ununterschiedenheit und der Immanenz sich verbirgt. Die Kreatur ist in Gott als seinem Konstitutionsprinzip und ist als *constitutum* mit seinem *constituens* wesensgleich, von ihm ununterschieden, wie die Zahl wesensgleich ist mit und ununterschieden von der sie konstituierenden *unitas* (IV 256, 1ff). Zugleich aber sind beide Relationsglieder total voneinander unterschieden wie die *monas* von der Zahl, das Prinzip von seinem Prinzipat (IV 253, 21 ff). Es muß mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß die Bestimmung des *constitutum* durch das *constituens* total und homogen ist, daß hier in keiner Weise der thomistische Ana-

logiebegriff zur Deutung herangezogen werden darf, wie es Günther Müller und Karrer tun²⁰⁷). Nur von der logischen Wendung her lassen sich Texte verstehen wie Pf. 100: 522, 22: Alle creature sint in gote unde sint sin selbes gotheit; Pf. 66: 206, 30: daz alle creaturen ûz fliezent unde doch inne blibent, daz ist gar wunderlich²⁰⁸). Aus diesem Zusammenhang heraus ist auch der unter 3) genannte Fall zu verstehen: Gott ist alle Dinge.

Wie das Wechselverhältnis von totaler Bindung und totaler Distanz in den lateinischen Schriften an dem Begriffspaar des Indistinkten und Distinkten dargestellt wurde, so in den deutschen Predigten an dem von ungescheiden und gescheiden, indem der Begriff der Abscheidung hier eigentümlicherweise mit dem der *distinctio* gleichgesetzt wird. Die Ungeschiedenheit wird sodann zum Ausdruck der Identität übersteigert: Pf. 87: Qu. 56, 23: Hier umbe ist got ledic aller dinge und hierumbe ist er alliu dinc. Diese Wendung wird Pf. 49: 163, 4 ff korrelativ auf das Ich angewandt: Wie Gott ungeschieden ist von allen Dingen, so soll der Mensch ungeschieden sein: so ist er ungescheiden von allen dingen und ist ouch alliu dinc. Die Identität von Gott und Kreatur, die hier im logischen Sinn des Ursprungs gemeint ist: Gott ist alle Dinge, weil er ihr Ursprung ist, begegnet an anderen Stellen noch im ontologischen Gewande²⁰⁹): waz in gote ist daz ist got (Pf. 25 : 99, 20 / 30), nach dem scholastischen Grundsatz: Gott ist reine Substanz, und alle akzidentellen Bestimmungen gehen in Gott in Substanz, in sein Wesen über, weil es in ihm keine Akzidenzen geben kann.

Wie unter 1b) die analoge Polarität Gott — Kreatur, die im ontischen Sinn nur als unendliche Kluft bezeichnet werden kann, zu einer logischen homogenen Polarität umgedeutet wurde gleichsam von Gott her aus dem Motiv: Die Dinge in Gott, so wird von den Dingen her aus dem Motiv: Gott in den Dingen dieselbe „logische“ Wendung und Umdeutung vollzogen. Beide logischen Polaritäten erweisen sich als identisch, und es zeigt sich nun, daß von beiden Seiten her, von Gott her und von der Kreatur, die Kluft zwischen ihnen überwunden ist zu einer polaren homogenen Bindung.

Zu 2): Die Auffassung, Gott sei in den Dingen nach ihrer geschöpflichen Weise als eine bloße Spur, finden wir in einigen Predigten Eckharts noch vertreten²¹⁰). Mit der logischen Wendung des

²⁰⁷) Günther Müller, Deutsche Lit. Ztg. 1927, p. 597 ff.

Karrer, Meister Eckhart, System . . . Anhang: Über die Analogie.

²⁰⁸) cf. III 372, 7.

²⁰⁹) cf. Pf. 4: 26, 31; 88: 285, 22; 96: 311, 19; 100: 522, 22.

²¹⁰) Pf. 2: 11, 5 ff.; 73: 230, 37: in allen creaturen ist et was gotes.

Problems aber wirkt sich seine Forderung nach Totalität und Homogenität der Bestimmung und Begründung aus: Gott selbst ist ganz in jeder Kreatur, nun nicht im ontologischen, sondern in dem logischen Sinn der totalen Bestimmung und Begründung, wie das Ganze in jedem Teil oder wie die albedo total in jedem album ist²¹¹). Die logische Immanenz Gottes in den Kreaturen ist nicht heterogen nach der Weise der Kreaturen, sondern homogen nach der Weise Gottes, daher ist sie zugleich Transcendenz, aber nicht absolute sondern polare als Wesensursprung: Deus totus est in quolibet, quod totus est extra quodlibet (IV 240, 11 ff); Deus in rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic per ipsum omne ens est, et extimus, quia super omnia et sic extra omnia (Den. 589, 7 f)²¹²). Es könnte gegen diese Darstellung eingewendet werden, Eckhart folge ja nur thomistischen Gedankengängen, cf. Comm. Sent. lib. I Dist. 37 qu. 1 a. 1: esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, und da das esse als ein Transcendentale auch die höchsten Gattungen an Allgemeinheit überrage, so sei es nicht nur in, sondern auch über jedem einzelnen Ding. An diesem Fall wird wiederum deutlich, wie eng die sprachlichen Wendungen bei Eckhart und Thomas verwandt — ja sie sind oft identisch — und wie weltweit sich der ihnen innewohnende Sinn unterscheidet. Bei Eckhart ist das esse „Intellekt“, logos, Gott, bei Thomas kreatürliches Dasein! Der Satz: Das Sein ist den Dingen zu innerst, besagt bei Thomas das einfache „Dasein“, bei Eckhart hat es den logisch schweren Sinn des „phaenomenon bene fundatum“, weil das Sein Gott ist: lux in tenebris lucet, id est in creaturis, Deus in creaturis (IV 239, 20 f; 391, 4—7).

Die Bestimmung des „Inesse Dei in creaturis“ erfährt noch eine terminologische und auch begriffliche Korrektur, sofern es von der Immanenz Gottes in der Seele unterschieden wird. Es ist im eigentlichen Sinn nur ein „adesse“, aber in dem exakten Sinn der logischen Teilhabe: wie die Vielheit an der Einheit teilhat (IV 386, 8—12; 387, 3—388, 4). Auch dieser Ausdruck ist dem Heiligen Thomas entnommen, wiederum mit der sehr bezeichnenden Änderung zur Totalität der Bestimmung, wo der Heilige Thomas eine

²¹¹) IV. 240, 1: Deus in creaturis . . . z. 11: Deus sic totus est in quolibet.

Den. 571, 21: totum est in parte . . . Sic Deus totus in quolibet creatura, in una sicut in omnibus.

Nik. v. Cusa, Excit. lib. 7 opp. II fol. 128a: Si igitur Deus non est nisi in esse: tunc (dicit magister Eccardus) non est in tempore . . . nec in ullo creato ut est hoc vel illud . . . licet sit in omnibus ut sunt encia sicut albedo in omnibus ut sunt alba (cit. Den. 495, Anm. 1).

wesensentsprechende Einschränkung macht: S. Th. I, 8, 1: *Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet, quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet.*

Vergleichen wir nunmehr die thomistischen Motive mit den entsprechenden Umbildungen bei Eckhart, so zeigt sich, daß durch die Umbildung ins Logische bei Eckhart die Immanenz der Dinge in Gott (Fall 1b) identisch ist mit der Immanenz Gottes in den Dingen (Fall 2), da in beiden Motiven die Polarität Gott — Kreatur wesentlich war, daß also die Immanenz beliebig vertauschbar, korrelativ ist. Diese korrelative Immanenz, die zugleich polare Transcendenz ist, ist in der Tat für Eckhart fundamental. Sie kehrt an allen wichtigen Stellen seiner Schriften wieder und ist der entscheidendste Beweis dafür, daß alle scholastischen Reminiscenzen für die Interpretation als nicht belangreich zu werten sind gegenüber diesem revolutionierenden Methodenbegriff. IV 590, 4: *Sicut ergo multa in se in anima sunt unum, sic non encia, ab anima et in anima sunt encia, sunt in esse et esse in ipsis, ipsa in Deo et Deus in ipsis.* Den. 595, 19: *omne quod quid est, (est) eo quod in esse est et esse in ipso est*²¹³).

Durch den Begriff der korrelativen Immanenz wird die thomistische analoge Polarität Gott — Kreatur, die in Wirklichkeit nur eine kunstvoll verhüllte Dualität ist, ersetzt durch eine logische Polarität mit dem fundamentalen logischen Begriff des Ursprungs. Die heterogenen thomistischen Immanenzbestimmungen: das Ding ist auf göttliche Weise in Gott; Gott ist auf geschöpfliche Weise im Geschöpf, werden durch die absolute Vereindeutigung des Seinsbegriffs und durch seine Abgrenzung durch den Begriff des Nichts homogen gemacht und dadurch beliebig vertauschbar. Ferner wird der naive „realistische“ Existenzbegriff der scholastischen Ontologie ersetzt durch den aus der logischen Bestimmung hervorgehenden Gegenstandsbegriff. Das im naiven Sinn „Realität“ Genannte ist nunmehr das bloß private Nichts, und das in eben dem naiven Sinn als bloße Idealität im Geist Gottes Bezeichnete — unter der Einschränkung, daß es das logisch Begründete

²¹³) Pf. 49: 162, 38—163, 4: *Alliu dinc sint in gote und von gote, wan uzwendic ime unde âne in ist niht . . . Waz si sint in wârheit daz sint si in gote . . . daz got ungescheiden ist von allen dingen, wan er ist in inneger dan si in selber sint.*

66: 206, 31 ff.: . . . daz alle creature uz fliezent und doch inne belibent, daz ist gar wunderlich . . . Got ist in allen dingen. III 353, 4: *mala utpote non encia, non sunt a Deo, nec in ipsis est Deus, cum in ipsis non sit esse. Hoc . . . ipso et hoc solo, mala sunt, quod non sunt in Deo, nec Deus in illis.* z. 13: *preteritum et futurum ut sic non sunt in Deo, nec Deus in illis.*

und nicht das Begründende ist — ist nunmehr die eigentliche Realität, freilich muß hinzugefügt werden: nicht die bloßen Begriffe, sondern die am Nichts aktualisierten. Darin unterscheidet sich Eckhart grundsätzlich vom scholastischen Realismus, daß er nicht die Begriffe als Gegebenheiten voraussetzt, sondern daß er sie in ihrem funktionalen Charakter begreift, daß er sie in der Aktualisierung am Nichts erst entstehen läßt²¹⁴).

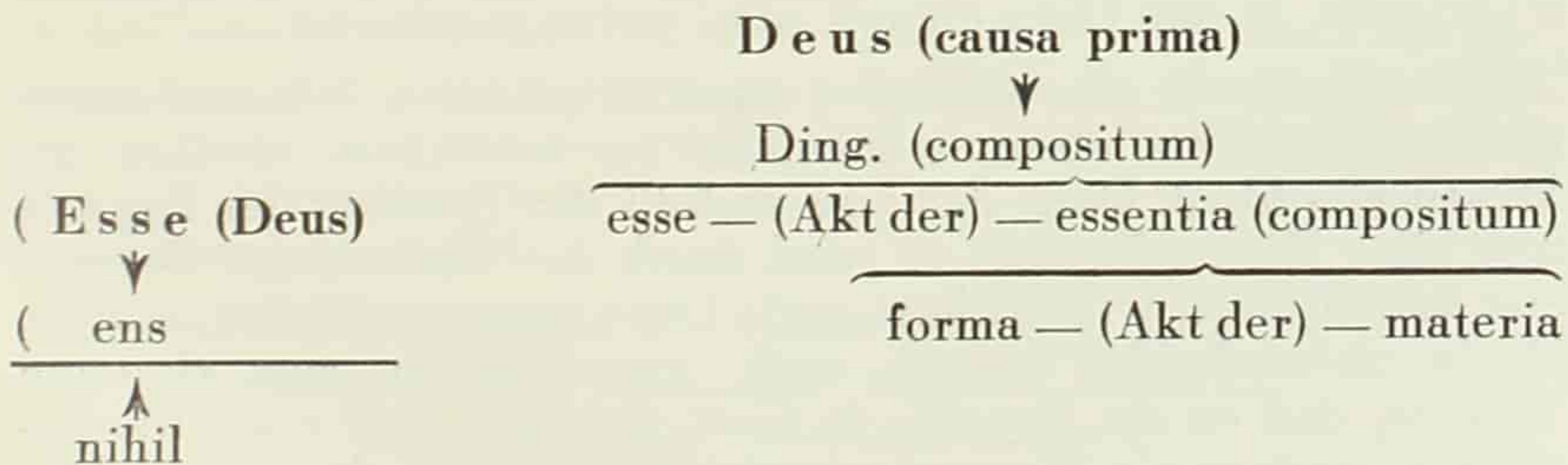
Durch die korrelative Immanenz wird die für die scholastische Ontologie grundlegende Lehre von der realen Unterscheidung von *essentia* und *existentia* in den Dingen und ihrer Identität in Gott hinfällig. Ja, es scheint sich sogar die merkwürdige Paradoxie zu ergeben, daß aus der Tendenz seiner methodischen Revolution *essentia* und *existentia* in den Dingen nunmehr in einem gewissen Sinne als identisch gesetzt, in Gott dagegen unterschieden werden, da Eckhart Gott und Gottheit grundsätzlich trennt (cf. Pf. 56). Wir lassen die gelegentlich vorkommenden traditionell korrekten Formulierungen außer acht und versuchen, Eckharts geschichtliche Stellung aus der Umformung dieses Problems zu begreifen.

Thomas von Aquin nahm in den zusammengesetzten Dingen eine „doppelte reelle Zusammensetzung an: aus Materie und Form und aus *essentia* und *esse*. Die Form ist Akt der Materie, das *esse* ist Akt der Wesenheit. In der *quidditas* oder Natur eines jeden Dinges sieht er eine *possibilitas*, das *esse* zu empfangen. In dieser Lehre erscheint somit das *esse* als die eigentliche *actualitas* der Dinge. S. Th. I, 4, 3: *esse est actualitas omnis forme vel nature.*“ (Den. 488). Diese These kommt wörtlich bei Eckhart vor: *esse est actualitas formalis omnis forme universaliter et essentialiter* (Den. 546, 7); *ipsum esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et ipsa est actualitas omnium etiam formarum.* (Den. 535, 24). Trotz dieser wörtlichen Übereinstimmung besteht darin der fundamentale Unterschied, daß der Begriff des *esse* bei Thomas das zu Gott analoge *esse commune*, das Dasein bedeutet, bei Eckhart dagegen das *esse Dei*, den *logos*²¹⁵), denn das Dasein ist bei Eckhart das Nichts. Dieses vielmehr soll erst durch das *esse* (*logos*)

²¹⁴) Jostes 71, 12: St. Augustinus spricht und spricht auch Plato . . . daz die sele in ir hat naturlich alle kunst . . . von der offenung auzzer kunst, so wirt die kunst offenbar, die in der sele naturlich ist verborgen. cf. Pf. 56: 181, 1 ff.

²¹⁵) IV 287, 4: *Deus autem sapientia ipse est actualitas et forma actuum omnium et formarum.*

und im esse existent werden, aktual werden²¹⁶). Indem nun in der doppelten realen Zusammensetzung die zweite von ihnen dem methodischen Schema von Sein und Nichts unterliegt, wird damit die erste als dem „Nichts“-Pol der zweiten Zusammensetzung angehörig belanglos, und es bleibt — wenn man den Begriff der Zusammensetzung zunächst einmal beibehält — nur die zweite als die einzige bestehen. Es erweist sich aber sogleich, daß die erste nicht vernichtet ist, sondern daß sie mit der zweiten identisch gedacht wird, was sich aus Folgendem ergibt. Eckhart bestimmt Gott als den *primus actus formalis*. Da Gott durch den Begriff des esse substituierbar ist, kann man auch sagen: *esse est primus actus formalis*. Nun ist nach dem Heiligen Thomas der *primus actus forme* die Information der Materie, ferner: *die natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse* (*De spirit. creat. a. 1 cit. Den. 488*). Das esse ist Akt der Wesenheit. Wenn Eckhart nun sagt: *esse est primus actus formalis*, dann setzt er die Form als Akt der Materie mit dem esse als Akt der Wesenheit identisch. Wir sahen bereits, daß Eckhart den morphologischen Formbegriff ins Logische umdeutet. Es wird nunmehr aus der ontologisch bestimmten doppelten Zusammensetzung ein einziges logisches Bedingungs- und Bestimmungsverhältnis, ja, man kann sogar sagen, daß dieses einzige Begründungsverhältnis eine Dreiheit: zwei Zusammensetzungen und eine Verursachung ersetzt habe, da die Ursache für die Aktualität des esse commune wiederum Gott ist. Die Gegensätzlichkeit der Auffassungen möge folgendes Schema zeigen:



In dem einfachen Schema esse — nihil hat das esse die Funktion des Wesensursprungs, und diese einzige logische Funktion übernimmt gleichsam sämtliche ontischen Funktionen der Zusammensetzung, Aktualisierung, Verursachung. Es vertritt nach der logi-

²¹⁶) IV 351, 1: omne creatum utpote potentiale quasi se ipsum fugiens, Deum querit. ib. 353, 22: omnis potentia secundum id quod est, se tota et per essentiam accipit esse suum ab actu ad quem est . . . 354, 6: ipsum idem quod prius fuit potentia aqua nunc est actu aqua

schen Wendung aus dem thomistischen Schema gleichsam das Sein Gottes, das *esse commune*, die *essentia* in dem nunmehr logischen Sinn der Possibilität der Begriffe, die *forma essentialis*. Es läßt sich zeigen, daß Eckhart es mit jenen Begriffen identisch setzt und diese daher selbst sachlich einander angleicht:

1) für die *forma essentialis*:

III 349, 8: *Esse autem per formam substantialem est et generationem, welche traditionelle Formel einen logischen Sinn bekommen hat.*

Den. 545, 28: gilt die *forma essentialis* für die Relation *esse — ens*.

2) für die *essentia = quidditas*:

Den. 551, 20; 552, 11: *Uniuscuiusque rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei. Hinc est quod Plato ponebat ydeas sive rationes rerum principium omnium tam essendi quam sciendi. Hinc est etiam, quod commentator 7. Metaph. dicit quidditas rei sensibilis semper fuit desiderata ab antiquis sciri, eo quod ipsa scita scirent causam primam omnium. Vocat autem commentator causam non ipsam Deum, ut plerique errantes putant, sed ipsam rerum quidditatem, que ratio rerum est, quam diffinitio indicat, causam primam vocat; hec enim ratio est rei, quod quid est omnium rerum proprietatum propter quid est . . . Adhuc autem rerum ratio sic est principium, quod extra non habeat nec respiciat, sed essentiam solum rerum intra respicit . . . Hoc est igitur principium, ratio scydealis, in quo Deus creavit nihil extra respiciens . . .*

Die Gleichung *esse (Deus) = essentia, quidditas = forma essentialis* ist nicht als absolute Identität zu verstehen, sondern als Wesensgleichheit. Denn das *esse* umfaßt die Totalität der Begriffe und aller Wesensformen; es wird durch die Vielheit der Begriffe erst konstituiert, wie Eckhart sagt: *Deus unus, multiplex ratione*. Darin unterscheidet er sich auch grundsätzlich vom Heiligen Thomas, daß er die Begriffe in Gott nicht als bloß erkannte bestimmt, sondern als Wesensbestandteile gleichsam, deren Ganzheit erst Gott ausmacht. Es sind also *esse* und *essentia* in dem logischen Schema von Sein und Nichts nunmehr auf derselben Seite des *esse* und miteinander identisch, sofern beide als Wesensursprung bestimmt sind für das *ens*, das Sein der Dinge. Dieselbe paradoxe Umkehrung, daß nicht das *esse* zur *essentia* hinzutritt, sondern daß die *essentia* das Sein der Dinge erst hervorbringt, begegnet bei dem Relationsschema von *esse ab alio* und *esse non ab alio*, das offenbar aus dem scholastischen: *In omni creato aliud*

est esse et ab alio et aliud essentia et non ab alio (Den. 561, 5) hervorgegangen ist. Die *essentia* besagt die bloße Bündigkeit der Definition. Daher kommt ihr das Prädikat des *non ab alio* zu, weil sie in einem analytischen Urteil expliziert werden kann. Die Existenz hingegen ist etwas zu dem bloß Essentialen Hinzukommendes. Ein Existentialsatz ist ein synthetischer Satz; daher wird die Existenz als *ab alio* bezeichnet²¹⁷). Eckhart scheint diesem Gedankenmotiv lediglich das *esse ab alio et esse non ab alio* entnommen zu haben, wobei er die scholastische Formel ganz entscheidend umbildet, indem er die *essentia* als das *non ab alio* durch das *esse* (= *Deus*) ersetzt. Die rein formallogische Unterscheidung wird somit zu einer konstitutiven Formel für seine neue Logik des zeugerischen *logos*. Das *esse non ab alio* ist Gott, das *esse ab alio* ist die logische Bestimmtheit, das aus dem Nichts zum Sein gebrachte *ens*²¹⁸).

Wir müssen noch auf eine gedankliche Wendung achten, die uns zu der anderen bedeutsamen Abweichung von Thomas hinführt; daß Eckhart nämlich in der Gottheit *esse* und *essentia* unterscheidet. Die *essentia* hat die modale Struktur der bloßen Möglichkeit, als dem Ausdruck der formallogischen Bündigkeit und Widerspruchslosigkeit, und als solche ist sie auch von Eckhart bestimmt worden (cf. p. 178 n. 1). Es muß ihr sodann die *existentia* hinzukommen, damit ein reales Dasein entsteht. Aus diesem Grunde nannte die Scholastik das *esse* ein *superadditum* zur *essentia*²¹⁹). Mit welcher Klarheit aber dieses Hinzufügen und überhaupt der Begriff des *esse* bestimmt war, zeigt unübertrefflich der Satz Denifles (490): „Eckhart mag wohl nicht imstande gewesen sein, sich eine Antwort zu geben auf die Frage, was das *esse* im Gegensatz zur *essentia* eigentlich sei; das hätte ihm bestimmt auch niemand sagen können“, und doch basierte darauf die gesamte Ontologie!

Zur bloßen Möglichkeit der *essentia* kommt nun bei Eckhart noch ein anderer Begriff ähnlicher modaler Struktur: der der Kreatur, die er als eine bloße Potentialität bestimmt (*omne creatum utpote potentiale* IV 351, 1; 353, 23 ff). Die Kreatur ist das reine Nichts, das bloß Faktische, Zufällige, das bloß Wirkliche, das seinerseits auch zur Existenz, zur notwendigen Gebunden-

²¹⁷) III 340 f.; I 176 a. 11; I 195 a. 11.

²¹⁸) I 187, 11; IV 350, 1.

²¹⁹) Thomas v. Aqu. De ente et essentia c. 5: *Quidquid non est de intellectu essentie vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia.*

²²⁰) cf. III 393, 5–15.

heit²²⁰) strebt: *potentia fugit se ipsam et a se ipsa ad actum* (IV 354, 1). Der Akt aber für sie ist das *esse*, also Gott.

Die Possibilität der Wesenheit und die Potentialität des bloß Mannigfaltigen, Faktischen kommen dadurch zu einer systematischen Prägnanz, daß Eckhart die bedeutsame Unterscheidung trifft von Gottheit und Gott. Gott ist nach scholastischer Auffassung der *actus purus*, daran schließt sich Eckhart an; da er aber durch die Vereindeutigung des Seinsbegriffs nunmehr Gott (= *esse*) als den Aktualitätsmodus (*actualitas*) und das heißt: den Realitätsmodus der Dinge bestimmt, mußten die Ideen in Gott, als das bloß Mögliche, *essentiale*, aus dem Bereich der Aktualität herausgerückt werden, denn es ergab sich der unauflösbare Widerspruch, daß die Dinge, obwohl sie nach scholastischer Lehre nur „virtualiter“ in Gott sein sollten, als Begriffe, gleichwohl aktual darin waren, weil ja das *esse* = Deus als Aktualität der Dinge definiert war. Dieser Schwierigkeit begegnet Eckhart durch die Auszeichnung der Gottheit als dem Bereich des „Nichtwirkens“. Somit ist die *essentia* in Gott von dem *esse* grundsätzlich geschieden und nicht mehr nach scholastischer Weise identisch gesetzt. Die Gottheit ist nunmehr der Bereich der reinen Wesenheiten, nicht im realistischen Sinn eines faktischen Bestandes, sondern in dem funktionalen Sinn des Urfonds aller Bestimmung, einer „Quelle“, einer *fontalitas*, einer „Ursprünglichkeit“, aus welcher die Wesenheiten erst entstehen, wenn sie aktualisiert werden in „Gott“, der *actualitas*, im Hinblick auf das bloß Mannigfaltige des reinen Nichts. Somit ist „Gott“ der Mittelpunkt, in dem sowohl die reine Essentialität wie das reine Nichts gleichsam zusammentreffen zur Notwendigkeit der korrelativen Bindung im Sein. Die Urschematik der Theologie unterliegt somit der Urschematik aller Wissenschaftlichkeit überhaupt, den modalen Kategorien. Gottheit, Gott und Nichts sind die theologischen Mutationen der modalen Kategorien der Möglichkeit, der Notwendigkeit und der Wirklichkeit²²¹). Die Gottheit ist der Fond alles bloß Möglichen; das Nichts als das bloß Wirkliche, das bloß Faktische, das bloß Zufällige, ist gleichsam der Fond der Verwirklichungsmöglichkeiten des bloß Möglichen. Gott ist der Bereich der Notwendigkeit (III 393, 3—15), in dem es kein Zufälliges mehr gibt, in dem das Zufällige gebunden ist zur Notwendigkeit im Sein, zur Realität aus dem Fond des bloß Möglichen, des Essentialen. Der mittlere Bereich, der Notwendigkeit, der eigentlichen Realität ist dadurch noch charakteristisch ausgezeichnet, daß er korrelativen Charak-

²²¹) cf. Görland, Prologik p. 69 ff., 142 ff., wo diese Umdeutung der Kategorien vollzogen ist.

ter hat, daß er nicht nur die Sphäre Gottes, sondern auch des Ich ist, daß also nicht nur Gott, sondern auch das Ich der Modus der Aktualität und der Notwendigkeit ist²²²). Schematisch dürfte sich daraus folgendes Bild ergeben:

G o t t h e i t (essentia)

(actualitas) **G o t t (esse) — e n s — (esse) I c h (actualitas)**
n i h i l (potentia)

Aus der Ursprünglichkeit der Gottheit aktualisieren sich in der Selbstreflexion des logos die polaren Relationsglieder Gott — Ich, aber nicht an sich, sondern in dem Akt der Schöpfung, indem das Nichts in den Sinnraum Gott hereingenommen wird und als Mittel der göttlichen Selbsterkenntnis²²³) nun selber gegenständlich wird als ens, als Welt. In dem modalen Bereich der Notwendigkeit besteht also die korrelative Relation Gott — Welt, Ich — Welt, die aber nur ein Mittel ist, eine Bedingung der Möglichkeit zum Vollzug der Korrelation Gott — Ich. Die Welt als der bestimmte Gegenstand ist somit das totale Inmitten der polaren Momente des logos, der polaren Gesetzmäßigkeiten Gott — Ich²²⁴). Das ist nun der Ausdruck für die Reinheit der wissenschaftlichen Struktur von Eckharts Theologie, die unberührt ist von allen pantheistischen Motiven. Gott ist nicht das All, sondern er ist der Ursprung des Alls. Denifle bezeichnet Eckhart mit einigem Recht als Panentheisten, aber damit trifft er nur die eine Seite der Sache, weil er die konstitutive Bedeutung des Korrelationsproblems nicht sieht. Man müßte als korrelative Bezeichnung hinzufügen: Eckhart sei auch „Panenegoist“.

Ferner aber ist diese Immanenz der Welt in den Korrelationsgliedern selber wieder korrelativ: die Welt in Gott und Ich, aber Gott und Ich auch in der Welt. „Panentheismus“ ist nur eine Wortmarke, die einerseits das Problem in doppelter Weise einseitig bezeichnet, andererseits aber wegen seiner sprachlichen Nähe zum Pantheismus geradezu dazu verführt, entscheidende Erlebnis- und wissenschaftssystematische Unterschiede zu verwischen und zu verdecken, denn Pantheismus ist kein theologisches Problem, sondern ein weltanschauliches, ein Stilproblem. Der Pantheismus gehört nicht zum religiösen Erlebnisbereich, sondern zum ästhetischen. Für den Pantheisten ist Gott die schöpferische Sinnmitte der Welt, die stilprägende Persönlichkeit,

²²²) Pf. 49: 162 f.; cf. Den. 574 f., 575: Augustinus docet quod in abdito mentis potentie anime semper sunt in actibus suis.

²²³) Pf. 79: 254, 16: Got kunde sich nimmer bekennen, er enbekande dan alle creature. cf. 56: 180, 2—10.

²²⁴) cf. Görland, Religionsphilosophie.

die die Welt zum Ausdruck ihrer selbst macht, die sich selbst in der Welt und durch die Welt repräsentiert. Der Begriff der Repräsentation ist der entscheidende Beweis für die ästhetische Grundhaltung bei Thomas von Aquin. Die Persönlichkeit ist hier nur in absoluter Vollkommenheit gedacht, als Gott. Die Absolutsetzung führt aber nicht prinzipiell über das Ästhetische hinaus, sondern bleibt mit ihm homogen. Erst dadurch geschieht der prinzipielle Übergang von der Weltanschauung, dem Ausdruck der Stilganzheit, zur Religion, daß die Welt als Repräsentation entwertet und zu einem bloßen Mittel wird der Mitteilung an die korrelative Gegeneinzigkeit des Ich. Die Korrelation ist der konstitutive Begriff der Theologie. Im Stilbereich gibt es nur Relationen, die von einer Mitte ausgehen und die nur möglich sind von dieser Mitte aus. Die bezogenen Glieder sind nur aus dem Interesse der Sinnmitte gehalten. Die Religion aber verlangt die Gleichgewichtigkeit der korrelativen Glieder, deren Korrelation erst über den korrelativen Relationen möglich ist. Die Repräsentation wird von ihr aus ihrer Selbstzwecklichkeit entwertet und zu einem bloßen Mittel der Sprache mit dem polaren Korrelationsglied.

Die Auffassung R. Ottos, der Eckhart einen Theopanisten nennt, weil er die „Annihilation der Welt und Seele in Gott“ lehre, beruht teils auf einer Fehlinterpretation aus den nicht konstitutiven Motiven der ontologisch verstandenen negativen Theologie, teils aus einem Mißverständnis der Begriffe des Seins und des Nichts. O. Dittrichs²²⁵⁾ Bezeichnung des emanatistisch-remanatistischen Pantheismus, da der dialektische Prozeß von der Gottheit ausgehe und in sie zurückmünde, kann sich zwar auf gewisse neuplatonische Motive bei Eckhart stützen; sie ist aber im Ganzen für Eckharts Grundhaltung nicht charakteristisch. Das Emanationsproblem ist bei Eckhart im rein logischen Sinn der Deduktion umgedeutet, und die Gottheit ist in dem dialektischen Prozeß des logos nur ein Einzelmoment, dem im Verhältnis zu den anderen nur Gliedbedeutung zukommt.

In jedem -ismus verbirgt sich trotz aller Prävalenz religiöser Motive letzten Endes eine Weltanschauung, ein ästhetisches, ein Stilproblem. Eckhart aber ist im ganz reinen Sinne homo religiosus und Theologe. Damit ist die Weltanschauung, der Bereich des Stiles nicht abgewertet, sondern nur auf seinen ihm homogenen Bereich verwiesen, der durch die Religion nicht vernichtet, sondern als solcher in seiner Eigengesetzlichkeit autonom belassen auf seine Grenzen verwiesen ist; sofern er aber in die Religion

²²⁵⁾ O. Dittrich, *Gesch. der Ethik* III 216.

eingeht als in einen systematisch höheren Bereich, ist seine Eigen-gesetzlichkeit nur noch die negative Bedingung für das Wirken der neuen theologischen Gesetzlichkeit als dem Sein für sein Nichts.

V. Die Schöpfung als Mittel der Offenbarung gezeigt an dem Verhältnis der Schöpfung zur Emanation der Personen.

Kraft des Ursprungsbegriffs und besonders des Werdens Gottes erfährt die scholastische Auffassung von dem Verhältnis der generatio in divinis zur Schöpfung der Welt eine grundsätzliche Umwandlung. Die Scholastik sagt: Gott wirkt im Nu der Ewigkeit, daher kann sein Wirken nicht den Bestimmungen des Früher oder Später unterliegen. Dort ist nur ein einziger Akt, in dem sowohl der innertrinitarische Prozeß erfolgt wie die Schöpfung der Welt. Gleichwohl läßt sich sub specie effectus ein Unterschied angeben derart, daß die Schöpfung erst eine Folge der Emanation der göttlichen Personen ist. Die Emanation der Personen ist die Ursache der Schöpfung der Welt²²⁶), denn jedes Opus ad extra muß von der ganzen Trinität vollzogen sein. Diese scholastische Lehre finden wir auch gelegentlich von Eckhart vertreten: emanatio personarum est praevia creationis (Den. 560, 16). Durch die Umwandlung des Ursachenbegriffs zu dem des Ursprungs wird die kausale Begründung in diesem Verhältnis von ihm zu einer logischen gemacht, wie es sich in der creatio ab aeterno bekundet. Gott — Welt sind Glieder einer Relation, als solche gleichsinnig nebengeordnet. Die Unterscheidung von zwei Daseinsbereichen: Gott und Welt wird zu einer solchen von logischer Bedingung zu logisch Bedingtem. Gott und Welt sind „zugleich“, nicht, wie immer wieder mißverstanden wird, im zeitlichen Sinn, sondern im logischen. In dem Akt der Schöpfung entsteht auch Gott erst: wo alle créâtûren got sprechent, dâ gewirt got (Pf. 56 : 181, 1 f). In diesem logischen Sinn ist es zu verstehen, wenn die Emanation der Personen mit der Schöpfung „zugleich“ gesetzt wird. Den. 553, 16: simul et semel, quo Deus fuit, quo

²²⁶) Heinr. v. Gent, Quodl. 6 qu. 2 (cit. Den. 427): productio divinarum personarum necessario praecedit productionem creaturarum tamquam causa earum.

filium sibi coeternum per omnia equalem deum genuit, etiam mundum creavit . . . Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum; loquitur etiam creaturam creando. Die Emanation der Personen ist die Bedingung der Möglichkeit der Schöpfung der Welt, wie umgekehrt auch gilt: Die Schöpfung der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit der Emanation der Personen: Warum hat got . . . alle welt geschaffen? Darumbe alleine, daz got in der sêlen geboren würde²²⁷). Es muß vorausgeschickt werden, daß die Seele zur zweiten Person in dem Trinitätsschema gemacht wird, wie es der zweite Teil unserer Untersuchung zeigt. Damit vollzieht sich folgende fundamentale Lehränderung: Die Emanation der Personen geschieht nicht mehr in einem Bereich, der als in sich geschlossen und abgeschlossen der Welt der Schöpfung gegenüberstände, sondern, wenn die Schöpfung der Welt zu einem Mittel der Sohnesgeburt in der Seele wird — und die Sohnesgeburt ist der Ausdruck der Offenbarung Gottes an den Menschen — dann ist die Welt damit zu einer Sprache Gottes an den Menschen geworden. Sie ist das medium, das zwischen Vater und Sohn steht, kraft welches beide einander erkennen und miteinander sprechen können²²⁸). Schöpfung ist also nicht Selbstzweck Gottes, sondern nur Mittel zum Zweck der Mitteilung des Vaters an den Sohn, Gottes an den Menschen. Gott offenbart sich nicht in der Schöpfung, sondern durch die Schöpfung an den Menschen. Damit unterscheidet sich Eckharts Theologie grundsätzlich von der des Heiligen Thomas, für den Schöpfung wesentlich eine Repräsentation des Wesens und der Güte Gottes ist²²⁹). Eine Repräsentation aber ist Stilausdruck einer Persönlichkeit, sie gehört in den Erlebensbereich des Aesthetischen und nicht des Religiösen.

²²⁷) cf. Pf. 28: 103, 11; 57: 185, 7; 96: 310, 1.

²²⁸) Welt als „medium“ im Sinne des homogenen „ens“, nicht der heterogenen Kreatürlichkeit an sich als nihil.

²²⁹) De Ver. qu. II a. 1c.; S. Th. I, 47, 1c; S. Th. I, 45, 7c.

II. Teil

Die Korrelation Gott-Ich

I. Der Weg zur Korrelation: Die Abscheidung.

Die Schöpfung ist nicht ein Werk der Repräsentation Gottes, an dem Gott als an einem Ausdruck seiner selbst Genüge finden könnte, das als Selbstzweck zu gelten hätte, sondern sie ist bloß das Mittel der Mitteilung Gottes an den Menschen, das Mittel seiner Offenbarung. Der Mensch rückt damit aus dem Schöpfungswerk Gottes heraus. Er ist nicht Kreatur wie die anderen Geschöpfe — das ist er nur in Hinsicht seiner Körperlichkeit — seine Seele aber ist grundsätzlich dem Kreaturbereich enthoben. Sie steht auf derselben Ebene mit Gott als sein Gegenpol, dem er sich mitteilen kann und mitteilen muß, um das Gesetz seiner eigenen Natur zu erfüllen. Die Seele ist aber nicht bloß der passive Pol für das Sprechen Gottes, daß sie auf Gott zu warten hätte, sondern sie ist Gottes mächtig, sie kann ihn zwingen, sich ihr mitzuteilen. Die Bindung Gottes an die Seele wie der Seele an Gott ist unauflösblich und notwendig. Beide würden ohne einander an sich überhaupt nicht existieren können²³⁰). Sie gehören notwendig zusammen, da sie Glieder einer Relation sind, welche Relation bestimmt ist als das philosophische Motiv der Reflexion des logos in sich. Dieses Motiv war in der scholastischen Theologie auf die Trinität übertragen worden. Das Verhältnis Gott — Ich wird somit identisch gesetzt mit dem von Vater und Sohn. Damit ist die absolute Jenseitigkeit Gottes dem Ich gegenüber beseitigt. Gott ist in der Seele wie man ebenso korrelativ sagen kann: Die Seele ist in Gott. Die Trinität ist nichts dem Ich total Transcendentes, welches nur aus seiner Gnade ihm offenbart, sondern es ist selber zu einer Person der Trinität geworden, und diese ist aus ihrem transcendenten Sein hereingenommen in die Seele. Damit greift Eckhart ein biblisches Motiv auf und denkt es bis in seine letzten Folgerungen mit der größten Intensität durch: Das Himmelreich ist inwendig in euch (Luk. 17, 21). Die unauflösbliche und totale Bindung Gottes an das Ich wie des Ich an Gott, die in der totalen Offenbarung Gottes an das Ich und der totalen Gotteserkenntnis durch das Ich in den mannigfach abgestuften Motiven der Gottesgeburt zum Ausdruck kommt, stellt Eckhart an den verschiedensten aus der Tradition übernommenen Motiven dar, die zum Teil zeitlich

²³⁰) Jundt Nr. 10 z. 108: got kan nit verstanden werden ân die sele und die sel ân got als gar ein sint si.

nebeneinander herlaufen, zum Teil aufeinander folgen, ohne daß sich überall mit Sicherheit ihre Abfolge angeben ließe. Die Korrelation ist auch nicht in allen Motiven in der oben ausgesprochenen Reinheit vorhanden. Es läßt sich aber zeigen, daß in der Entwicklung von Eckharts Theologie die Tendenz auf diese ganz reine Form geht, und daher ist es notwendig, alle anderen Motive aus dieser eigentlichen historischen Intention heraus zu verstehen und zu deuten.

Es ist nunmehr unsere Aufgabe, die Korrelation Gott — Ich in der Mannigfaltigkeit ihrer Motive aufzuzeigen. Das Kernproblem der Korrelation ist die totale Bindung Gottes an das Ich wie des Ich an Gott in der Weise einer existentialen Bedingtheit des einen Gliedes durch das andere. Das ist der eigentliche Ausdruck des religiösen Erlebens.

Damit der Mensch dieses Erlebens teilhaftig wird, bedarf es einer inneren Zurüstung, einer bestimmten seelischen Verfassung, die Eckhart mit den Ausdrücken der Abgeschiedenheit, der Armut, der Gelassenheit, des Todes bezeichnet, den Weg dazu mit den entsprechenden verbalen Bezeichnungen des Abscheidens, des Lassens, des Arm-werdens, des Sterbens. Der Begriff der Abscheidung nimmt das alte der griechischen Philosophie entstammende Motiv der Reinigung wieder auf. Die Seele, die mit Gott in Gemeinschaft treten will, muß sich von dem Unreinen und den Schlacken der Kreatürlichkeit befreien. Darin liegt zugleich der Gedanke, daß die Seele durch die Verbindung mit dem Leib, der Kreatur unrein geworden ist, und daß sie in ihrer Reinheit etwas dem göttlichen Wesen artgleiches ist. In dieser ihrer Reinheit, so sagt der Mythos, war die Seele bei Gott; als sie aber das Gewand der Leiblichkeit annahm, wurde sie mit dem „Unflat der Kreaturen“ beschmutzt, das reine Wesen wurde durch die Kreatur überdeckt. Es blieb aber unter dieser unwürdigen Hülle lebendig und trägt eine unendliche Sehnsucht, davon befreit zu werden und zu der Sphäre des reinen Wesens, zu Gott zurückzukehren. Die Möglichkeit dieses Heimanges zu Gott sieht der Mythos erst mit dem Tode gegeben, wenn die Seele, befreit von den Fesseln des Leibes, zu den Gefilden der Seligen, zu Gott emporsteigt. Die Scholastik hat diese mythologische Auffassung zwar in manchem umgewandelt und gemildert, aber doch nicht grundsätzlich überwunden. Der abgeschiedene Geist ist der selige Geist nach dem Tode, der in der Zeit in via zwar einen „vorsmack“ der Seligkeit in gewissen Momenten höchster Erlebensintensität gewinnt, der aber doch erst nach seiner völligen Befreiung vom Leib durch den Tod die ungetrübte

visio Dei genießen kann, da er nun das Ziel erreicht hat, wieder in patria zu sein, von der er ausgegangen war. Damit ist der Ring geschlossen: er ist wieder zu dem Zustand gekommen, „als do er niht enwas“.

Bei Eckhart sind diese Gedanken einer Prä- und Postexistenz auch vorhanden, aber sie sind bei ihm nicht mehr konstitutiv, sie sind aus ihrer ontologischen Bedeutung umgewandelt worden in eine logische Form. Die Begriffe des Abscheidens und Sterbens sind nicht mehr ontologisch verstanden, sondern im logischen Sinn einer Unterordnung eines „inferior“ unter sein „superior“. Dem kreatürlichen Menschen ist das Kreatürliche Sinn und Bestimmungsgrund, dem religiösen Menschen aber ist die Kreatur an sich das malum, die Sünde. Sie muß erst unter einem höheren Gesetz in einer neuen, höheren Weise gegenständlich werden. Es liegt hier das Schema von Sein und Nichts zu Grunde. Alle Mannigfaltigkeit, Zeitlichkeit, Leiblichkeit²³¹), die dem kreatürlichen Menschen oberstes Gesetz sind, weil er nur ihnen unterworfen ist, ist dem religiösen Menschen das bloße Nichts. Das heißt aber nicht, daß sie absolut genommen Nichts wäre. Darum bedeutet das Vernichten der Kreatur nicht ein absolutes zu Nichte machen, sondern es heißt lediglich die Überordnung der religiösen Gesetzlichkeit über die kreatürliche. Kreatur bleibt bestehen im religiösen Bereich; die religiöse Gesetzlichkeit braucht sogar die Kreatur als ein Mittel, ein Material, ohne das sie gar nicht auskann, das aber nun in ihrem spezifischen Sinn gegenständlich gemacht wird. In diesem Sinn kann von der Kreatürlichkeit das Prädikat des Nichts als Privation ausgesagt werden. Die Privation ist die negative Bedingung der Möglichkeit der Affirmation. Für ein Gemälde ist die Leinwand in Hinsicht auf den Sinn und den Ausdruck des Dargestellten belanglos, ein „Nichts“, gleichwohl als Material, damit überhaupt erst der Ausdruck gestaltet werden kann, unbedingt notwendig. Im Gemälde aber ist das Material verschwunden, „aufgehoben“: Die Leinwand ist im Ausdruck verschwunden und nun selber Ausdruck geworden. So ist die Kreatur an sich das Nichts, als Mittel der Sprache Gottes aber — als Kreatur zwar vernichtet — als Sprache Gottes aber zu „lauter Gott“ geworden. So sagt Eckhart: Wer die Dinge läßt, da sie Kreaturen sind, der nimmt sie wieder, da sie Gott sind. Dem Lassen folgt das Wiedernehmen, dieses aber unter dem nun dominierenden Gesetz: Gott, wie die Leinwand als physikalischer und ökonomischer Gegenstand in dem Gemälde zu „Nichts“ wird, seine Dominanz verliert, aber

²³¹) Pf. 90: 296, 13; 96: 309, 23.

„wiedergenommen“ wird unter dem dominierenden Gesetz des Ausdrucks.

Als Ziel der Abscheidung stehen zwei scheinbar völlig verschiedene Motive nebeneinander: es ist einmal die Enthüllung und Befreiung des reinen Wesens der Seele aus der Kreatürlichkeit, welches Wesen unter verschiedenen Namen je nach der Anknüpfung an die Tradition als Bild, als Same göttlicher Natur etc. bestimmt wird. Diese Befreiung von dem unreinen Kreatürlichen wird erläutert an dem sehr bezeichnenden Vergleich mit dem Holzschnitzer, der, indem er alle überflüssigen Späne entfernt, das Bild in seiner reinen Gestalt erscheinen läßt²³²). In dem anderen Fall spricht Eckhart nur von dem Herauswerfen der Kreatürlichkeit, damit die Seele völlig leer werde, daß sie wie ein leeres sauberes Gefäß fähig sei, Gott in sich aufzunehmen. Ihr Wesen ist somit nichts Eigenes, sondern nur eine Leerform für die Aufnahme einem neuen Inhalts, für Gott²³³. Dafür verwendet Eckhart oft die aus der aristotelischen Sinnespsychologie stammende Lehre, daß das Auge von aller Farbe leer sein müsse, um die besonderen einzelnen Farben erkennen zu können. Obwohl diese beiden Formen der Abscheidung direkte Widersprüche zu sein scheinen, dürfen sie doch nicht als solche gewertet werden. Sie sind vielmehr positiv zu verstehen im Sinn eines nach Ausdruck ringenden inneren Reichtums, der an entgegengesetzte Motive anknüpft, um die beiden Tendenzen der Abscheidung, die Beseitigung des Kreatürlichen und die Hinkehr zum Wesen, zu betonen, und der darin doch etwas Einheitliches meint, der das eine Mal die Seele gestalthaft sieht als Bild Gottes, zum anderen als kostbares Gefäß, das nach seiner Reinigung mit dem herrlichen Inhalt, mit Gott selber erfüllt wird, wobei der Gedanke der Würdigkeit der Seele beide Male den eigentlichen Kern bildet. Dabei mag ferner noch das logische Schema von Sein und Nichts eine Rolle spielen, daß die geschaffene Seele als das Nichts mit dem Sein, mit Gott überformt werden müsse, damit sie existent und Sohn Gottes werde. Es stehen hinter dieser verschiedenen Auffassung der Abscheidung jedoch zwei systematisch bedeutsam verschiedene Korrelationsstrukturen, da das Ich einmal rein als passiver Pol, zum andern als spontan aktiver Pol zu Gott verstanden wird.

In der Bestimmung der Gegenstände der Abscheidung läßt sich eine sehr charakteristische Stufung nach Entwicklungsgraden des eckhartischen Denkens feststellen. Die erste Stufe ist: Der Mensch soll die Dinge lassen, die Welt, dann sich selber, seinen

²³²) Pf. 90: 298, 1—6 ff.; BgTr. 45, 1—30.

²³³) BgTr. 17, 29 ff.

Willen, sein Wesen, seinen inneren Besitz, das höchste Eigentum des Menschen: den in seiner eigenen Seele wohnenden Gott soll er dahingeben, er soll Gottes „quitt werden“.

Der Mensch soll die Dinge lassen, die in Zeitlichkeit und Mannigfaltigkeit gebunden sind, denn sie sind das Nichts, das als solches nur von Gott fort führen kann, niemals aber zu ihm hin, dazu bedürfen sie erst einer gesetzlichen Befassung aus Gott. Die ganze Welt soll der Mensch dahingeben²³⁴), denn auch sie ist an sich nur ein reines Nichts. In den Reden der Unterscheidung bereits vollzieht Eckhart einen fundamental neuen Schritt zur Bestimmung der Abscheidung. Es ist in diesem Rahmen eine Revolution der Denkungsart. Nicht die Dinge sind es, die uns hindern zu Gott zu kommen, sondern wir sind es selbst in den Dingen, da wir uns unordentlich darin halten (RdU 7, 9 ff). Darum darf nicht eigentlich gesagt werden, wir sollen die Dinge abscheiden, sondern wir sollen selbst abgeschieden werden, dann sind alle Dinge für uns schon zu nichte geworden, dann haben wir bereits die ganze Welt gelassen. Auf dieser Stufe des Abscheidungsbegriffs gewinnt der Begriff des Todes, des Sterbens, seine große Bedeutung. Wir sollen der Welt „absterben“, damit wir Gott leben können. Die Selbstaufgabe ist keineswegs als eine Vernichtung alles persönlichen Lebens gemeint, sondern als eine Unterordnung des kreatürlichen Lebens unter das höchste Gesetz der Vernunft. Das kommt zum charakteristischen Ausdruck in dem immer wiederkehrenden Motiv des „sunder warumbe“²³⁵), das an die Kantische Unterscheidung von Heteronomie und Autonomie erinnert. Nicht die Dinge, das Kreatürliche soll unser Handeln bestimmen, sondern dieses soll seine innere Richtung bekommen aus dem Gesetz alles sinnvollen Handelns überhaupt: aus der Gerechtigkeit und aus der Liebe, der Güte, welche im eigenen Seelengrund leben: Gang in dinen eigenen grunt und wirke da, unde diu werk, die du da wirkest, diu sint alliu lebendic. Und dar umbe spricht er: „der gerechte lebet“, wan dar umbe daz er gerecht ist, darumbe wirket er (Pf. 59 : 189, 51). Selbst aber im gerechten Handeln darf nicht der Eigennutz und das persönliche Interesse die Triebfeder sein. Man ist versucht, an Kants Unterscheidung von Moralität und Legalität zu denken. Nicht darum soll der Mensch gerecht sein, weil es ihm nützlich und vorteilhaft ist, denn dann bestimmt wieder nicht die Gerech-

²³⁴) Pf. 96: 312, 12 ff.; 66: 209, 15 f.; cf. 43: 147, 24 ff.

²³⁵) Pf. 6: 34, 59; 11: 58, 8; 13: 66, 6 ff; 14: 70, 17; 23: 94, 40; 39: 131, 26; 43: 146, 19; 147, 17; 55: 177, 5; 59: 189, 16; 65: 197, 22 ff.; 65: 206, 4; 74: 232, 20; 81: 259, 17; 260, 1 ff; 86: 279, 25; 89: 289, 25 ff.; BgTr. 28, 7. Jundt Nr. 10, 30 ff.

tigkeit ihn, sondern der Zweck, den er mit der Gerechtigkeit verfolgt. Mit besonderer Schärfe richtet Eckhart seinen Vorwurf gegen die frommen Leute, „die sich hütent vor groben sünden unde wêren gerne guote liute unde tuont iriu guotiu werc gote ze êren als vasten, wachen beten . . . unde tuont si doch darumbe, daz in unser herre etwas darumbe gebe, oder daz in got iht darumbe tuo, daz in liep sî . . . si wellent daz eine umbe daz ander geben (Pf. 34, 10 ff). Ihr Ziel ist, mit ihren guten Werken das Himmelreich und die Seligkeit zu erwerben und um dieses sehr großen Nutzens willen nehmen sie alle Beschwer auf sich, um zu Gott zu kommen. Diese Menschen aber wirken nicht um des Rechten und der Güte willen, sondern der Grund, aus dem sie wirken, ist Eigennutz und persönliches Interesse. Sie haben sich in ihren frommen Werken selber „mit eigenschaft“²³⁶⁾ behalten, sie haben darin eine Kapitalanlage gemacht und wollen als geschäftstüchtige „koufliute“ mit Gott einen Handel abschließen (cf. Pf. 6). So heißt es in urwüchsig derber Weise: Etliche liute wellent got also minnen als si ein rint minnent. Die minnest du umbe die milch und umbe die kaese und umbe dinen eigenen nutz (Pf. 14 : 70, 16 ff). Ihre Liebe benutzt Gott nur zu einem anderen Zweck als Mittel²³⁷⁾, sie machen ihn zu ihrem Diener und Knecht²³⁸⁾. Eckhart sagt einmal²³⁹⁾: sie gebrauchen Gott gleichsam als eine Kerze, um etwas damit zu suchen, und wenn sie es gefunden haben, dann werfen sie sie fort, da sie ihren Zweck erfüllt hat. Alles zweckhafte Handeln, das von außen her bestimmt wird, ist eingeschränkt auf den Bereich der Kreatürlichkeit²⁴⁰⁾. Darum darf Gerechtigkeit und Güte nie geübt werden um eines Zweckes willen, auch nicht um des so hohen Zieles willen: um Gott, Himmelreich und Seligkeit²⁴¹⁾. Der Eigennutz gerade in dieser seiner subtilsten Form muß ausgetilgt werden, dann erst ist der Mensch zu Grunde gelassen und „gestorben“; weil er dann für alle Bestimmungsgründe von außen her tot ist und nur in dem wirken kann, was in ihm lebt. Dann wirkt er aus seinem eigenen Grunde²⁴²⁾ und seine Innerlichkeit: Gerechtigkeit, Güte und Wahrheit als das eigentliche Wesen seiner Seele lebt und wirkt nun aus ihm sich heraus in Unmittelbarkeit ohne Zweck als nur den, um zu leben²⁴³⁾: Warumbe lebestu?

²³⁶⁾ Pf. 6: 35, 22; 8: 42, 33; 43, 31; 44, 5; 46: 155, 20; 87: = Qu. 34, 2.

²³⁷⁾ Pf. 45: 147, 17.

²³⁸⁾ Pf. 610, 4 = Jundt 10, 23.

²³⁹⁾ Pf. 40: 136, 17 f.

²⁴⁰⁾ Pf. 11: 58, 19.

²⁴¹⁾ Pf. 11: 58, 11; 63: 197, 25.

²⁴²⁾ Pf. 59: 189, 30 ff.; 13: 66, 18—25.

Triuwen ich enweiz, ich leben gerne! (Pf. 11 : 58, 26). Das „Leben“ in dieser seiner religiösen Bedeutung ist unmittelbares Wirken der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Güte, und das ist nun die durch die Abscheidung freigelegte Substanz der Seele: *g o t e s w e s e n i s t m i n l e b e n* (Pf. 65 : 204, 19). So ist der Zustand religiöser Unmittelbarkeit erreicht, in welchem der Mensch die Wahrheit um der Wahrheit willen liebt, die Gerechtigkeit um der Gerechtigkeit willen²⁴⁴⁾ liebt und wirkt. Da ist er des „Seinen“ ausgegangen d. i. er betrachtet sich in seiner Kreatürlichkeit, in seinen kreatürlichen Interessen nicht länger als Mittelpunkt der Welt, dem alles nur zu dienen hat und für den alles außer ihm nur Mittel zum Zwecke seiner selbst ist, sondern er hat aus dem Begriff der Gerechtigkeit, des Rechten heraus, der in ihm wohnt und lebt, eine grundsätzlich neue Stellung zur Welt gewonnen, die Haltung des „Jedem das Seine“. Er gibt Gott das Seine und seinem „Ebenmenschen“ das Seine und das ist für ihn selbst kein Raub an dem, was er bedarf²⁴⁵⁾. Erst aus dem Ganzen der Menschengemeinschaft heraus kann ihm selber aus dem Begriff des Rechts das Seine zugewiesen werden²⁴⁶⁾, und was er jetzt aus diesem Geiste heraus erhält, das besitzt er wirklich aus moralischem Recht und nicht aus bloßem Besitztrieb, für den nur die physische Kraft und die Gelegenheit der Rechtsgrund ist. So ist das Lassen und Verleugnen der eigenen Person nichts anderes als ihre Unterordnung unter das Gesetz der Gerechtigkeit.

Neben der Abscheidung des Selbst stehen in Eckharts Predigten ein paar Motive, die nur Teilprobleme von jenem Totalgebiet sind, die aber gerade in ihrer Besonderung den Begriff der Abscheidung in seiner Natur als Unterordnung des Niederen unter das höhere Gesetz der Vernunft sehr charakteristisch erkennen lassen; es ist die Abscheidung des Wissens und des Willens.

Die Seele des abgeschiedenen Menschen ist die eigentliche Stätte Gottes. Gott ist Wahrheit und Vernunft, der es nicht erträgt, daß die Seele mit kreatürlichen Vorstellungen behaftet ist, wenn anders er in ihr wohnen soll. Eine einzige Vorstellung kreatürlicher Art ist schon Hindernis genug, um Gott völlig aus ihr fernzuhalten²⁴⁷⁾, weil es nicht um die Menge der Vorstellungen

²⁴³⁾ Pf. 11: 28, 19 ff.; 45: 146, 20 ff.; 65: 204, 14.

²⁴⁴⁾ Pf. 11: 58, 15; 65: 197, 22 ff.

²⁴⁵⁾ Pf. 65: 204, 36.

²⁴⁶⁾ Pf. 65: 202, 21 ff.

²⁴⁷⁾ Pf. 15: 66, 28 ff.

geht, sondern um das Prinzipielle, daß in der Seele überhaupt die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen als solche möglich ist. Durch die Abscheidung soll die Seele von den „bilden“, den Vorstellungen frei werden. Aber „nu möhte man fragen“, so sagt Eckhart, „der mensche . . . wie der also lidic müge sîn aller bilde, als dô er niht enwas, und er weiz doch vil, daz sint allez bilde: wie mac er denne lidig sîn? (Pf. 8 : 42, 26 ff). Darauf erfolgt die sehr bezeichnende Antwort, die durch den Begriff der Vernunft und des Freiseins von persönlichem Interesse (eigenschaft) die Abgeschlossenheit zu einer exakt positiven Bestimmung bringt: Die sinnlichen Vorstellungen müssen dem Gesetz der Vernunft, den ewigen Regeln der Wahrheit unterstellt und dem subjektiven Interesse enthoben werden: „Wêre ich also vernünftic, daz alliu bilde vernünfticliche in mir stunden, die alle menschen ie enphangen hânt und diu in gote selber sint, wêre ich der âne eigenschaft, daz ich enkeines mit eigenschaft hête begriffen in tuonne noch in lâzenne mit vor noch mit nach, mer: daz ich in disem gegenwertigen nû vrî unde ledic stüende nach dem liebsten willen gotes und den ze tuonne âne underlass, in der wârheit so wêre ich juncvrowe âne hindernisse aller bilde als gewêrlich, als ich was dô ich niht enwas (Pf. 8 : 42, 31 ff).

Die für alle sittlichen Lebensäußerungen des Menschen entscheidende Kraft ist der Wille. Darum nimmt die Frage nach der Abscheidung des Willens in Eckharts Predigten einen verhältnismäßig breiten Raum ein²⁴⁸). Die Reden der Unterscheidung weisen dies Motiv der Abscheidung in besonders großem Umfang auf, und es sind ihm dort eigens zwei Kapitel gewidmet, Nr. 3: Von ungelassen liuten, die vol eigen willens sint; Nr. 10: Wie alle tugent in dem willen ligent ob er anders gereht ist. Der Mensch soll sich selbst verleugnen, heißt zuvörderst: er soll seinen eigenen Willen aufgeben. Das bedeutet aber ebensowenig wie oben eine Vernichtung dieser seiner entscheidendsten seelischen Kraft, sondern ihre totale Neuformung, die Beherrschung der Eigenwilligkeit. Es wird nämlich sogleich die Frage in positiver Richtung gestellt: was denn der rechte Wille sei, und dieser wird als der gute Wille bestimmt, der der Wille Gottes ist: Nun möchtest du fragen, wann der will ein recht will sy? Da ist der will ganz und reht, da er on alle eigenschaft ist und da er sin selbs usgegangen ist

²⁴⁸) Pf. 10: 54, 19—55; 40: 134 ff.; 43: 147, 12 ff.; 55: 177, 40; 57: 182, 29; 65: 203, 18; 66: 207, 37; 74: 232, 22 ff., 28 ff.; 96: 311, 39; BgTr. 13, 16 ff.; 14, 1, 26 ff; 33, 28; 38, 1 ff.
Jundt Nr. 10 z. 135.

und in dem willen gots gebildet und geformiert ist (RdU. 16, 9). Der mensch sol sich so ser keines dinges erschrecken, die wîl er sich vindet in einem guoten willen . . . aber er sol sich nit verachten von den tugenden, als er in im vindet einen rechten guoten willen, wan die tugent und allez guot lyt in dem guoten willen (RdU. 15, 11). Es spielt hier das Motiv der Überbildung, der transformacio und der Information eine große Rolle. Der Mensch tritt durch seine Unterordnung unter das höchste Gesetz aller Willentlichkeit, unter den guten Willen Gottes in eine neue Form des Seins, daß „Ich Er werde“²⁴⁹). Es muß mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß der menschliche Wille, der Eigenwille nicht zerbrochen wird, wenn das Ich in den Bereich des religiösen Lebens eintreten soll, wie etwa der Pietismus bezüglich der religiösen und sittlichen Erziehung sagt, es müsse der natürliche Wille gebrochen werden. Der natürliche Wille wird vielmehr durch das Gesetz der Vernunft bestimmt zu einem willigen Gehorsam. Die Kraft der Natur wird damit durch die Vernunft geleitet. Diese Führung aber ist kein Zwang und keine Beschränkung des Willens, sondern seine eigentümliche Freiheit. Freiheit nicht in dem negativen Sinn einer bloßen Befreiung von Gebundenheit, die der Willkür des Handelns nunmehr freien Spielraum ließe: Nu sprechent etliche menschen: hân ich got unde gotes minne, so mac ich wol tuon allez daz ich wil (Pf. 74: 232, 27). Das ist eine falsche Auffassung: Freiheit hat den positiven Sinn der Freiheit zur Vernunft und in der Vernunft, denn der Mensch, der in Gottes Willen steht, so sagt Eckhart, vermöchte keine Untugend zu wirken, wie es dem an seinen Füßen Gefesselten unmöglich wäre zu gehen. So groß ist die Kraft der Natürlichkeit dieses neuen Willens²⁵⁰). Die Natürlichkeit und Unmittelbarkeit des guten Willens schließt jede Gewolltheit aus, und so lange es noch die Absicht des Menschen ist, Gottes Willen zu erfüllen, so lange steht der Wille Gottes, der gute Wille noch nicht wesentlich in ihm. Selbst diese gute und lobenswerte Absicht, das Streben,

²⁴⁹) Pf. 66: 207, 37: „Dîn wille der werde“. MÉR: ez wêre bezzer: „werde wille dîn“: daz mîn wille sin wille werde. Daz ich Er werde, daz meinet daz paternoster.

²⁵⁰) Pf. 74: 232, 22 ff.: . . . got betwinget den willen niht, er setzet in in frîheit, also daz er niht anders enwil denne daz got selber ist und daz diu frîheit selber ist. Unt der geist enmac niht anders wellen dan daz got wil, unt daz enist niht sîn unfrîheit, ez ist sîn eigen frîheit. Nu sprechent etliche menschen: hân ich got unde verstânt si unrehte. Die wîle du kein dinc vermaht, daz wider got ist und wider sîn gebot, so enhastu gotes minne niht, da gotes minne, so mac ich wol tuon allez daz ich wil. Diz wort maht die welt wol betriegen als habest du si . . .

Gottes Willen erfüllen zu wollen, muß noch abgeschlossen werden, wenn anders der Mensch ein wahrhafter Mensch, der religiöse Mensch sein soll. Das ist ein Teilthema der vielgenannten Predigt Pf. 87: Daz ist ein arm mensche der niht enwil. Pf. 87: 281, 9: Also lange als der mensch daz hat, daz daz sîn wille ist unde daz sîn wille ist, daz er wil erfüllen den allerliebsten willen gotes, der mensche hat niht armuot, von der wir sprechen wollen, wan dirre mensche hat einen willen, mit dem er genuoc wil sîn dem willen gotes, unde daz enist niht rehte armuot. Diesen frommen Leuten, „die niht sint arme menschen noch armen menschen glich“, erteilt Eckhart die bekannte urwüchsig-derbe Abfuhr: Sie sint groß geahet in der liute ougen, die niht bezzers verstênt. Doch spriche ich, daz sie esel sint, die niht verstênt götlicher wârheit (ib. 281, 1), denn Gott, so sagt Eckhart an anderer Stelle, ist nicht im Sturm wie ein vorgeseztes Ziel zu nehmen, sondern nur in gewissenstreuer Demut und großer Selbstverleugnung in allem, was das Geschick bringt (Pf. 55: 178, 12 ff). Dann wird der Mensch wesentlich das selber, wonach er strebt; dann will der Wille nicht mehr die Tugend, sondern er will aus der Tugend, weil er selber der tugendliche Wille geworden ist²⁵¹).

Es wurde zu Anfang schon darauf hingewiesen, daß in dem Begriff der Abscheidung Stufen zu unterscheiden sind, und von diesen sind zwei zumindest als solche einer fortschreitenden Entwicklung im eckhartischen Denken aufzufassen. Sie entsprechen genau der Entwicklung der Korrelation Gott — Ich. Diese ist zunächst gefaßt als ein Verhältnis von Wirken und Leiden, Geben und Empfangen, Formen und Geformtwerden. Dem entspricht im Begriff der Abscheidung die Bestimmung des Sich-entbildens und des Überbildetwerdens, besonders in den RdU. und im BgTr.²⁵²), und des Ausgehens aus der Kreatürlichkeit und des Eingehens Gottes²⁵³). Es ist die Stufe der Abscheidung, die wir soeben betrachtet haben: die Aufgabe des eigenen Ich.

Die höhere Stufe der Korrelation führt zur Identität Gottes und der Seele im Seelengrund, im Wesen. Demgegenüber ist die Polarität Gott — Ich unter den erwähnten Beziehungen von Wirken und Leiden, Geben und Empfangen, Vater und Sohn eine niedrigere Stufe, die auch noch verschwinden muß, um jene letzte Einheit zu verwirklichen. Dies Motiv des „Quittwerdens Gottes“

²⁵¹) Pf. 57: 182, 55; 74: 252, 58.

²⁵²) BgTr. 8, 8 ff., 52; 14, 9; 17, 17; 18, 25; 26, 15; 28, 51; 50, 25; 44, 23.
RdU 12, 23 ff.; 16, 11 ff.; 19, 10, 55 f.; 50, 51.
Pf. 2: 15, 56; 52: 115, 22; 45: 148, 1 f.; 63: 199 10.

²⁵³) Pf. 4: 25, 16; 27, 57; 4: 25, 25, 28, 6, 16; 13: 66, 26 ff.; 40: 157, 1; 71, 2; 225, 51; 73: 250, 18.

ist dargestellt in zwei Predigten: Pf. 96 und 87 (cf. auch Jostes Nr. 82), von denen Nr. 96 für Eckhart gesichert ist. Nr. 87 stimmt darin mit 96 überein und bringt diesen Gedanken in außerordentlicher Prägnanz zum Ausdruck.

In Pf. 96: 310, 25 ff geht Eckhart von dem Paulusvers aus: „Ich wollte ewiglich geschieden sein von Gott um meines Freundes und um Gottes willen“. Nun ist aber eine Trennung von Gott höllische Qual. Wie kann also dieses Pauluswort zu recht bestehen? Die zünftige Theologie wußte nur die Erklärung zu geben, daß Paulus noch nicht vollkommen war und erst auf dem Wege zu Gott sich befand. Für Eckhart jedoch ist die Trennung von Gott höchste Vollkommenheit²⁵⁴), sofern sie besagt, daß die gegensätzliche Spannung von Gott zu Ich, das Verhältnis des Gebens und Empfangens dadurch aufgehoben ist in die Identität von Gott und Ich im Wesen, im Seelengrund, welcher der Grund Gottes ist:

Pf. 96: 310, 34: Daz hoechste und daz nêchste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got dur got lâze. Nû liez sant Paulus got dur got: er liez allez daz, daz er von gote nemen und liez allez, daz im got geben mohte, und allez, daz er von gote enphâhen mohte. Dô er daz liez, dô liez er got dur got, dô bleib ime got, dâ got istic ist sin selbes, niht nâ einer enphâhunge sîn selbes noch nâ einre gewinnunge, mêr: in einre istickeide, daz got in ime selber ist. Hie gab er gote nie niht noch er enpfienec nie niht von gote. Hie ist der mensche ein wâr mensche . . .

Die Predigt Pf. 87 scheint zwar in einer ganz anderen gedanklichen Umgebung zu stehen, da sie das Motiv der Sohnesgeburt nicht aufweist, das in ihrem Zusammenhang nach der gewohnten eckhartischen Denkweise zu erwarten wäre. Dementsprechend ist das Verhältnis Gott — Ich zunächst gefaßt als das von Gott zu Kreatur. Außerdem ist der Gedanke der Präexistenz hier noch lebendig, der zwar schon in die gedankliche Nähe des logischen Ursprungs gerückt erscheint und in seiner ontologischen Bedeutung zumindest fraglich wird. Das „Wesen“ des Menschen, so argumentiert Eckhart, ist ungeboren²⁵⁵) und ewig (Qu. 38, 15 f): Nach mîner ungeborenen wîse so bin ich ewiglich gewesen unde

²⁵⁴) cf. BgTr. 25, 13 ff.; Jundt Nr. 10 z. 70.

²⁵⁵) In einer für Eckhart sonst unbekanntem Weise ist hier die Emanation des „Wesens“ der Seele aus Gott als „Ungeborenheit“, die Emanation der Kreatur aus Gott als Gegensatz dazu als „Geborenheit“ bezeichnet (Qu. 38, 17 ff.). Diese ungewöhnliche Umkehrung der Begriffe dürfte entweder auf frühe Abfassung oder aber auf Unechtheit deuten.

bin nû und sol ewecliche beliben (Qu. 39, 1). In diesem Zustande, „dô ich niht enwas“ (34, 25), hatte ich einen freien Willen (35, 4); als ich aber aus Gott „floss“ (39, 11), entging ich meinem freien Willen und empfing mein geschaffenes Wesen. Ich und alle Kreaturen waren in jenem Zustand der Freiheit bei Gott und in Gott und eins mit Gott (35, 16; 39, 24). Aber in jenem Zustand war Gott noch nicht Gott, weil er etwas an sich war: er was daz er was (35, 6). Erst mit der Schöpfung, als ich und alle Kreaturen aus Gott heraustraten in die Kreatürlichkeit (35, 6) und ihm damit als ein Gegenpol gegenübertraten, wurde Gott. Gott an sich ist eine Absurdität, er kann vielmehr nur gedacht werden als Relationsglied zu den Kreaturen. Das erscheint hier zwar noch in dem ontologischen Sinn des Verhältnisses der Ursache zum Verursachten (cf. 34, 30). Sofern nun die Ursache auf gewisse Weise im Verursachten ist, so ist Gott in den Kreaturen; diese Immanenz in den Kreaturen macht ihn erst eigentlich zum Gott (in den creatures was er got (35, 7). So ist Gott auch in mir, der ich nach meinem Austritt in die Welt der Kreaturen auch Kreatur geworden bin in meinem Werden (38, 16; 39, 11). Nun liegt die Seligkeit der Kreatur nicht darin, daß Gott in ihr ist, sondern daß sie in Gott ist, also den Zustand wieder erreicht, aus dem sie in die Welt der Kreatürlichkeit hinaustrat. Cf. 35, 8: Got nach dem als er got ist (d. i. als er in der Kreatur ist), so enist er niht ein volmahte ende der creature“, und er könnte als Gott (durch seine Immanenz in der Kreatur) selbst einer „Fliege“ nicht genug tun (35, 13). Die Kreatur sucht ihre Seligkeit in ihrer Immanenz in Gott, in der die Spannung Gott — Kreatur aufgehoben ist in die Einheit des Wesens (35, 6 ff): Also grôze rîchheit hat diu minste creatur in gote! Das Hindernis, das diese Seligkeit unmöglich macht, ist also diejenige Kraft, welche jene Relation Gott — Kreatur ermöglicht. Das ist Gott, weil er die Schöpfung vollzieht. Also muß Gott beseitigt werden. Da Gott nur Gott ist in den Dingen, also auch in mir, so muß ich Gottes selber ledig werden, damit ich wieder in den Zustand komme, „als dô ich niht enwas“ (35, 14; 37, 25 ff), in dem die Spannung zu Gott in die Einheit aufgehoben ist. Hier ist auch die Abscheidung des Willens so weit getrieben, daß außer dem eigenen auch Gottes Wille abgeschieden werden soll (39, 14), sofern er Bestimmungsgrund und oberstes Gesetz für das Ich als Kreatur war, da ja nun die Polarität Gott — Kreatur aufgehoben ist in der Einheit des Wesens²⁵⁶). In dieser

²⁵⁶) Die Polarität Gott — Ich ist hier nur gedacht von Gott zum kreatürlichen Ich, nicht aber zum Ich als „wesen“. In der Wesenseinheit ist vielmehr die Identität betont als die polare Einheit.

Identität ist die höchste Armut erreicht (59, 24). Die Abscheidung bis zu dieser höchsten Stufe ist durchgängig bezeichnet mit dem Ausdruck des Durchbrechens, Durchgehens, des Heimkommens²⁵⁷). Die Heimkehr ist der Zustand der Einheit mit Gott, welchen Zustand Eckhart oft mit der Wendung bezeichnet: Als dô ich nicht enwas²⁵⁸). Ich wies bereits darauf hin, daß dieser Ausdruck zunächst ontologisch die Präexistenz der Seele bezeichnet, daß er aber den Keim zu seiner logischen, gesetzlichen Umdeutung in sich trägt und also in einer Gesamtinterpretation als Stufe zu diesem Endstand der Auffassung zu gelten hat. Bei Qu. 54, 25; 54, 50 ist dieser Ausdruck gefaßt im Sinn einer Präexistenz. Präexistenz aber fordert als Korrelatbegriff die Postexistenz, den Zustand der Seele nach dem Tode. Nun hat der „Tod“ im Begriff der Abscheidung eine symbolische Bedeutung bekommen im Sinn einer logischen Unterordnung, und das Durchbrechen und Heimkommen der Seele ist nicht eine Zeitangelegenheit des physischen Lebens, sondern lediglich eine solche des „Erlebens“ unter bestimmten Bedingungen. Dieses Erleben kann durch ihre Erfüllung jederzeit vollzogen werden, weil es gar keine Sache der Zeit ist, sondern weil es über aller Zeit in ihrem Ursprung, der Ewigkeit, sich vollzieht. Wenn ich Gottes selber ledig werde, dann bin ich der abgeschiedene Geist nicht als Dasein verstanden, sondern als Zustand der religiösen Erfahrung und des religiösen Erlebens. Wenn nun die Postexistenz bei Eckhart eindeutig logisch, gesetzhaft als spezifisch religiöse Erfahrung verstanden ist²⁵⁹), dann ergibt sich daraus der Schluß, daß auch der Korrelatbegriff der Präexistenz nicht mehr eigentlich berechtigt ontologisch aufgefaßt werden kann, sondern auch im logischen Sinn des Ursprungs verstanden werden muß; daß zum mindesten die Eckhartinterpretation nach dieser Richtung ihre Frage zu stellen und die Texte zu prüfen hat. Für die Richtigkeit einer so orientierten Gesamtinterpretation, mag es sich nun in einzelnen Fällen anders verhalten, gibt die Schöpfungslehre und der Existenzbegriff einen entscheidenden Beweis. Die Schöpfungslehre zeigte, daß Gott und Kreatur nur als Relationsglieder miteinander denkbar sind, daß Gott „vor der Welt“ nicht war; also kann auch ich in Gott vor meiner Geschaffenheit, also vor der Schöpfung der Welt, nicht da sein; ferner besagt der Existenzbegriff in der

²⁵⁷) Pf. 56: 181, 5, 14; 74: 252, 16; 80: 258, 29; 85: = I 152, 25! 87: = Qu. 39, 12; cf. 61: 195, 9; BgTr. 18, 14.

²⁵⁸) Pf. 6: 35, 6; 8: 42, 6; 45, 2; 76: = Qu. 62, 3; 87: = Qu. 35, 19; 37, 10; 87: = Qu. 38, 8; 39, 21; 89: 295, 27; Jostes 91, 17; 93, 1, 13.

²⁵⁹) Eckharts Wort: Pf. 87: = Qu. 38, 7, 39, 21: *Da bin ich daz ich was dürfte erinnern an das aristotetische tò tí èn einai.*

von Eckhart umgebildeten Bedeutung, daß das In-Gott-sein nicht mehr als eine Art von Existenz im Sinne von Dasein aufzufassen ist, sondern als Wesensursprung, der die Relation, in der erst Existenz geschaffen wird, erst aus sich hervorgehen läßt. Aus der logischen Umdeutung der Postexistenz und aus dieser Parallele aus der Schöpfungslehre möchte erhellen, daß auch die Präexistenz in der Tendenz der Gesamtinterpretation nicht als zeitliches und ontisches, sondern als logisches „prae“ verstanden werden muß.

Wir sahen, daß Abscheidung nicht eigentlich etwas Negatives ist, sondern daß sich hinter diesem negativen Ausdruck etwas höchst Positives verbirgt. Die Abscheidung als Negation ist nur die notwendige aber nicht zureichende Bedingung für die Abscheidung als Position, für das W i e d e r n e h m e n des Abgeschiedenen in einer höheren Weise unter einem höheren Gesetz. Das Kreatürliche, Zufällige, Mannigfaltige untersteht nunmehr dem Gesetz „Gott“: der Wahrheit, Notwendigkeit und Einheit: „Swer diu dinc lâzet als si zuoval sint, der besitzt sie, da sie ein lûter wesen sint unde êwic sint.“ (Pf. 14 : 67, 53) . . . der nimt sie wider in gote, dâ si wârheit sint (Pf. 74 : 233, 8) . . . und alliu dinc, als er sie gar gelassen hat in der mannigfaltikeit, daz wirt im alzemal wider in der ainvaltikeit, wann er sich selber unt allu dinc in dem gegenwertigen nu der ainikeit vindet (Hom. nob. 40).

Disiu dinc (lîplicheit, mannicfaltekeit, zîtlicheit) müezent iemer ûz, sol got in, du hêtest si denne in einer hoehern unt bezzern wîse, daz menige ein sî worden in dir. Ie denne der mannicfaltekeit mer ist in dir, ie der einekeit mer ist, wan daz eine ist gewandelt in daz ander (Pf. 90 : 296, 20)²⁶⁰). In diesem letzteren Text ist der Gedanke außerordentlich bezeichnend, daß der Reichtum des religiösen Erlebens sich steigert mit dem Reichtum des „Vorreligiösen“, des Mannigfaltigen, Kreatürlichen. Daher kann das kreatürliche Leben nichts Schlechtes sein, das man vernichten müßte. Es ist sogar die notwendige Vorstufe für das religiöse, in das es hinaufgehoben und durch das es in einer neuen Weise gegenständlich werden muß.

Wie die zufälligen Dinge als wesenhafte wiedergenommen werden, so wird das kreatürliche Ich nach seiner Entbildung zu einer neuen Form mit Gott überbildet²⁶¹); wenn es des Seinen

²⁶⁰) Zum Begriff des „Wiedernehmens“ cf.

Pf. 22: 91, 24: 55: 177, 2: 80: 257, 53: 81: 261, 5: 82: 262, 23 ff.: 86: 276, 13; 86: 278, 57; 96: 312, 18 ff. BgTr. 18, 19.

²⁶¹) cf. n. 252.

ausgeht, so geht Gott in das Ich hinein und wird gleichsam selber der neue Mensch. Auf der höchsten Stufe, auf der selbst Gott abgeschieden wird, wird die Abscheidung korrelativ: das Ich scheidet seine Kreatürlichkeit ab und dazu seine Gott wesensgleiche aber zu Gott polare Natur, und Gott scheidet sich selber ab nach seiner mannigfaltigen personalen Bestimmung. Wenn selbst die Korrelation Gott — Ich abgeschieden ist, dann ist das höchste Ziel der Abscheidung erreicht, dann finden sich beide Glieder wieder in der Identität des Wesens: Gang dîn selbes alzemale ûz durch got, so gât got alzemale sîn selbes ûz durch dich. Dâ disiü zwei ûz gânt, swaz da belîbet, daz ist ein einvaltiges ein (Pf. 13 : 66, 59)²⁶²).

Der Begriff der Abscheidung besagt positiv die Unterordnung alles Kreatürlichen unter das Gesetz der Vernunft, unter die ewigen Regeln der Wahrheit, welche einen neuen Bereich des Seins konstituieren. Es sind die allgemeinen Relationsschemata von Form und Materie, superior und inferior, welche sich auch hier auswirken. Darin nimmt Eckhart nur ein scholastisches Motiv auf, das Motiv der Ordnung: etwa die Ordnung der Seelenkräfte, der niederen unter die oberen, der oberen wiederum unter die Engel etc.: Hec fuit et est rectitudo hominis quando sensitivum obedit rationi inferiori . . . et illa subheret et adheret rationi superiori et ipsa Deo (Trier, II Gen. 55 ra cit. Koch, Theol. u. Gl.). In der Predigt Pf. 48 : 161, 1 ff vergleicht Eckhart die Ordnung der Seelenkräfte mit der Ordnung in einem Heer: Alse ein her ist geordent: der kneht ist unter den ritern unde der riter under dem grâven unde der grâve under dem herzogen, want si wellent alle fride hân. Darumbe hilfet ieglicher dem andern. Also sol ein ieglichiu kraft der andern undertênic sîn unde helfen strîten, daz ein lûter fride si in der sele und ein ruowe²⁶³). So sehr diese Texte scholastisch traditionell sind, so muß doch für eine prinzipielle Interpretation gesagt werden, daß sie für den Begriff der Ordnung bei Eckhart in dieser Form nicht charakteristisch sind. Der Ordnungsbegriff ist darin ontologisch gefaßt als eine hierarchische Stufung von Seinsbereichen, und das superior-inferior ist gleichsam nur ein gleitendes Schema, das sich auf verschiedenen Stufen wiederholt. Entscheidend für Eckhart aber ist der nur einmalige prinzipielle Schnitt zwischen superior und inferior als zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, Gott und Kreatur²⁶⁴). Es zeigt sich wieder gleichsam symptomatisch, wie Eckhart ein scholasti-

²⁶²) Pf. 96: 310, 35 ff.; cf. Jostes Nr. 82: 91 ff.

²⁶³) cf. Pf. 35: 120, 36.

²⁶⁴) cf. IV 560, 5 ff. die Unterscheidung von naturalis und supernaturalis.

sches Motiv durch eine geringe Änderung prinzipiell umdeutet. Es liegt hier aber noch ein viel tieferer Gegensatz zwischen Eckhart und der Scholastik vor, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Die hierarchische Gliederung durch das Schema des superior — inferior ist zurückzuführen auf das gradua- listische Weltbild der Scholastik. Für Eckhart handelt es sich aber nicht so sehr um ein totales Weltbild, um eine Weltanschauung, sondern um den spezifischen Gesichtspunkt der religiösen Erfahrung²⁶⁵).

Abgeschiedenheit ist nicht im geringsten aufzufassen als ein „Zustand völliger Passivität“ (Lasson p. 190). Sie ist keine Weltentrücktheit, sondern gerade im Gegenteil ein Zustand intensivsten Wirkens, in dem das innere Leben der Vernünftigkeit, der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Güte sich im äußeren in der Welt auswirkt²⁶⁶). Darin vollzieht Eckhart wiederum eine Umwendung der Denkungsart, daß er die Weltentrücktheit nicht auf- faßt als eine nach äußeren Indizien bestimmbare Lebensform, die Weltabkehr im Kloster und in der Askese, sondern als eine innere Haltung, als eine Gestaltung und Bestimmung des Lebens aus dem Gesetz der Vernunft, der Wahrheit, des Rechten und der Nächstenliebe. Pf. 105 : 340, 30: nû fliehent guotschînende liute in kloester und klûsen, daz si ledic werden der anevheunge lîplicher dinge. RdU 12, 1: diz mac der mensch nit gelernen mit fliehen, das er die ding flücht und sich an die einöd kert von usswendigkeit, sunder er muos ein innerlich einödlernen. . . Er muos lernen die ding durch- brechen und sin got darinne meinen und den creftiglich in sich können verbilden in einer wesentlichen wise!²⁶⁷) Die innere Ein- öde ist der symbolische Ausdruck dafür, daß es nicht die Dinge sind, die die Seele zum Handeln bestimmen, sondern daß umge- kehrt die Seele sich autonom selbst bestimmt aus der Gerechtig- keit und aus der Güte heraus, da sie nun von der Mannigfaltig- keit entblößt, „verödet“, „verellendet“ ist.

²⁶⁵) Daß es sich um einen Gesichtspunkt handelt, erweist Pf. 198, 37.

²⁶⁶) RdU 39, 33: ist aber, das sich der mensch nit wil zuo einem werk ziehen und sich nichts annemen, so sol man sich brechen in ein werk, es sy inwendig oder ußwendig . . .
ib. 40, 4: uß dem sol man lernen wircken also, das man die ein- keit breche in die wirklichkeit (Wirksamkeit) und die wirk- lichkeit inleite in die einekeit und das man also gewon ledeclich zu wirken. Wan man sol das ouge zu disem inwendigen werck- kerem und daruß wircken . . . ußwendige werck.

²⁶⁷) cf. RdU 17, 5; 24, 35; 26, 9; 38, 1.

Es muß noch einer Ansicht entgegengetreten werden, die aus dem Begriff der Abgeschiedenheit die Folgerung ableitet, Meister Eckhart sei ein „Apostel der *vita contemplativa*“ (Strauch, *Eckh.-Probleme*²⁶⁸). Dagegen lassen sich außer dem bisher Ausgeführten direkte Äußerungen anführen, die das schauende Leben nur als eine Vorstufe, eine Stufe der Besinnung auf das eigentliche Lebensziel, das im tätigen Dienst am Nächsten besteht, bezeichnen: Pf. 607, 59: Die sich üebent in schouwendem lebenne unde niht in ûzeren werken unde sich alzemale ûz bezliezent ûzerem werk, die sint alle betrogen unde den ist niht rehte²⁶⁹). Der geradezu klassische Beweis für die Verwerfung eines bloß schauenden Lebens und die Forderung eines tätigen Lebens in der Nächstenliebe ist Predigt Pf. 9 über Maria und Martha, in der Eckhart den im Bibeltext gemeinten Sinn in sein Gegenteil umdeutet, indem er die wirkende Martha als den bereits wesenhaft vollendeten Menschen über die noch leben-lernende Maria stellt. Das schauende Leben ist die „süeze und der lust“ (53, 6), der Gefühlsrausch der Kontemplation aber ist eine Stufe der unreifen Jugend, auf die die Reife folgt, in der die Kunst des Lebens erlernt ist und beherrscht wird und sich betätigt in dem mühseligen seligen Wirken in der Gemeinschaft der Menschen. Den vollkommenen Menschen, der die Kunst des Lebens erlernt hat, bezeichnet Eckhart mit dem Namen Maria, den unvollkommenen noch lernenden mit dem Namen Martha und sagt dann, eigentlich müsse die Maria in der Geschichte Martha heißen, denn da sie zu den Füßen des Herrn saß, war sie noch unvollkommen²⁷⁰). Er definiert dann den Begriff des vollkommenen Menschen, der „Maria“: Ich heize daz Maria, ein wol geübeter lîp gehorsam einer wîser lêre. Daz heiz ich gehorsam, swaz bescheidenheit (Einsicht) gebiutet, daz des der wille genuoc sî (53, 11). Das Wirken und Dienen ist keine untere Stufe des Lebens, sondern gerade seine höchste Vollen-

²⁶⁸) cf. Susanne Hampe, *Der Begriff der Tat bei M. E.*, Weimar 1926.

²⁶⁹) cf. Pf. 3: 19, 3—13.

²⁷⁰) Pf. 9: 53, 3: Maria was ê Martha ê si Maria würde, wan do si saz bî den fûezen unsers herren, da enwas si niht Maria: si was ez wol an dem namen, si enwas ez aber niht an dem wesenne, wan si saz hî luste und hî süeze unde was aller erst zur schuole gesetzt unde lernete leben. Aber Martha stuont so wesentliche, dâ von sprach si: „herre heiz si uf stân!“ als ob si sprêche: herre, ich wolte, daz si dâ niht sêze durch lust, ich wolte, daz si lernete leben, daz si ez wesentliche besêze: heiz si ufstan, daz si durnehte werde. Si enhiez niht Maria, dô si bî Kristi fûezen saz. Ich heize daz Maria, ein wol geübeter lîp, gehorsam einer wîser lêre

dung²⁷¹), und Heiligkeit besteht nicht in der Abkehr vom Wirken, sondern gerade in der intensivsten Betätigung: So die heiligen ze heiligen werdent, denne aller erst vâhent si an tugende ze wûrken. Das Entscheidende bei allem Wirken ist, daß alle unsere Werke in Gott gerichtet werden²⁷²): swâ du dich vindest ûf mannicvaltigen dingen und anders denne ûf einem blôzen lûtern einvaltigen wesenne, daz lass dir ein arbeit sîn, daz ist: arbeit in allen dingen füllende dînen dienst (Pf. 66 : 209, 19), und dieser Dienst ist der rechte Gottesdienst.

Abscheidung ist also nicht im ontologischen Sinn Weltentsagung, sondern gerade im Gegenteil Weltfreude und Weltbeherrschung aus der Kraft der Wahrheit, des Rechten und der Liebe in einem unermüdlichen Wirken: Swaz der mensche muoz mit grôzer arebeit erstrîten, daz wirt im ein herzenfroide und denne wird ez fruchtber (55, 21).

Wie die Begriffe der Schöpfung, der Geburt, des Leidens, so wird auch der Begriff der Abscheidung in seinem funktionalen Charakter bestimmt durch das Motiv der Erneuerung. Die Abscheidung ist nichts, was mit einem Male erlangt werden könnte, und was dann zu einem unveräußerlichen Besitz des Ich würde, sondern als eine innere Haltung des Ich muß sie in unaufhörlichem Ringen neu erworben werden (RdU 36, 14). Hiermit steht in engem Zusammenhang der Gedanke, daß der Mensch, um in den Zustand der Abgeschiedenheit zu kommen, großen Fleiß und viel Übung aufwenden muß²⁷³). Im Traktat vom edlen Menschen referiert Eckhart nach Augustin die Entwicklungsstufen des inneren Menschen, die zur völligen Einheit mit Gott führen (BgTr. 43, 28) und in den RdU steht das anschauliche Beispiel von den Schwierigkeiten des Schreibenlernens (RdU 12, 8). Das Ziel der Übung ist ein „wol geübeter lîp gehorsam einer wîser lêre“ (Pf. 9 : 53, 11). Mit welcher seelischen Kraft und Härte Eckhart auf

²⁷¹) Pf. 9: 53, 23: Nu wellent eteliche liute dar zuo kômen, daz si werke lidic sîn. Ich spriche: es enmac niht sîn. Nâch der zît do die junger enpfiegen den heiligen geist, dô viengen si erste an tugende ze wûrken. Da von do Maria saz bi den fûezen unsers herren, do lernet si, wan si aller erst ze schuole was gesetzet unde lernet leben. Aber dar nach dô Kristus ze himel fuor unde si den heiligen geist enpfienec, dô vienc si aller erst an zu dienende unde fuor über mer unde brediete unde lerte unde wart ein dienerin der junger. So die heiligen ze heiligen werdent, denne aller erst vâhent si an tugende ze wûrken, wan denne samement si hort ewiger sêlden.

²⁷²) Pf. 66: 209, 28.

²⁷³) cf. RdU 33: Von dem flîß.
Pf. 82: 264, 22.

dieses Ziel dringt, zeigen die markanten Worte RdU 39, 33: Ist aber, das sich der mensch nit wil zuo einem werk ziehen und sich nichts annemen, so sol man sich brechen in ein werk, es sy inwendig oder usswendig“, denn das religiöse Leben verläuft nicht in „lust und süeze“ — damit kämpft Eckhart gegen die sentimentale Romantik der amourösen Mystik — sondern es ist Heroismus der Seele, bewiesen in Streit und Kampf: ez enwart nie groezer manheit noch strît noch kampf dan der sîn selbes vergisset unde verloikent (Pf. 604, 18).

II. Die logischen Korrelationsformen.

1. Die spirituales perfectiones.

Unter den Korrelationsformen sind diejenigen als für die Interpretation maßgebend zu betrachten, die die Korrelation in funktionaler Abstraktheit darstellen, denn von der „Logik“ her muß auch das Verhältnis Gott — Ich verstanden werden. Die psychologisch orientierten Motive, deren es bei Eckhart eine ganze Anzahl gibt und die zum Teil recht schwierige Probleme aufgeben, können in ihrer letzten Absicht nur von hier aus sinnvoll gedeutet werden. In den logischen Korrelationen knüpft Eckhart unmittelbar an die große idealistische Tradition an, an Augustin, an das Johannesevangelium, an Plato. Eckhart vollzieht mit der Erneuerung und gedanklich konsequenten Ausgestaltung dieses Korrelationsbegriffs geradezu eine Renaissance der Theologie. Das, was die Renaissance in der Naturwissenschaft und Mathematik an grundsätzlich neuen methodischen Einsichten bringt, die Ersetzung des Substanzbegriffs durch den Gesetzesbegriff, diese Revolution der Denkungsart vollzieht Eckhart bereits vor jener naturwissenschaftlich orientierten Bewegung in der Theologie, indem er die Trinität als absolute, transcendente Substanz aufhebt und sie zu einem Gesetzesbegriff macht, der das Verhältnis Gott — Ich unter eine gesetzliche Regel bringt. Damit wird für die Seele die unbedingte Autonomie errungen, da sie nunmehr in dem logischen Schema der Trinität die Stelle des eingeborenen Sohnes Gottes einnimmt. Der Dualismus von Himmel und Erde, Gott und Kreatur im Sinn von Seinsbereichen wird überwunden durch den Gedanken einer wechselseitigen logischen Zuordnung von Geist und Natur, Gesetz und Gegenstand, logos und Objekt; die jeweilig zweiten Begriffe verstanden in dem spezifisch idealistischen Sinn der „logischen“ Existenz.

Die abstrakten Korrelationsformen sind die der Gerechtigkeit in ihrem Verhältnis zum Gerechten, der Güte zum Guten, der Weisheit zum Weisen, der Wahrheit zum Wahren, des Seins zum

Seienden. Ihr logischer Charakter als *termini generales* ist bereits in der Logik erörtert worden. Von entscheidender Bedeutung war zunächst die Eindeutigkeit dieser Begriffe²⁷⁴); sodann ihre Funktion als Wesensbestimmungsgründe, die ihren Subjekten nicht als Akzidentien anhaften, sondern die sie „informieren“, die sie erst als Seiende konstituieren²⁷⁵). Darum wird auf die formale Abstraktheit in der Bezeichnung und Bestimmung des so erzeugten Gegenstandes — besonders durch die Wendungen des *inquantum huiusmodi*, als *verre als, ut sic* — nachdrücklich hingewiesen: „Iusti“ sine additamento quolibet aut subiecto, homine sc. aut huiusmodi, sed formaliter „iusti“ (III 386, 26)²⁷⁶), denn der Gerechte empfängt sein ganzes Sein von der Gerechtigkeit²⁷⁷). Durch diese formal abstrakte Bestimmung: der Gerechte als solcher, *iustus inquantum huiusmodi* (III 386, 33, BgTr: Einleitung u. ö.) wird gegenüber der akzidentellen Bestimmung: „der gerechte Mensch“ die Revolution der Denkungsart bei Eckhart deutlich. Diese letztere Bestimmung bezeichnet das Kreatürliche, jene erste das Überkreatürliche, Ungeschaffene, Göttliche: Was an ihm (sc. dem Menschen) gerecht ist und daß er (sc. als Mensch) gerecht ist (daz *sîn* gerecht ist unde daz er gereht ist BgTr. 8, 38), das ist Kreatur und ist gemacht und geschaffen d. i. das Akzidentelle gehört derselben Gegenstandsordnung an wie sein Subjekt, der in diesem Fall der kreatürliche Mensch ist. Die Wesensbestimmung aber, formal abstrakt genommen (gereht *lûter* BgTr. 9, 2) gehört derselben Ordnung an wie das „Wesen“ als der Fond dieser Bestimmung, die Gerechtigkeit: Gott selber. Daher ist der Gerechte als solcher mit Gott wesenseins: ungeschaffen: „alles das geschaffen ist, daz ist verre under ime (sc. dem Gerechten)²⁷⁸). Die Akzidentien sind das *hoc et hoc*, die dem reinen Wesen der Gerechtigkeit nichts an Bestimmung hinzubringen²⁷⁹); die formale Bestimmung aber — der Gerechte an sich — ist nicht akzidentell, sondern substantiell, sie bezeichnet die Substanz des Gerechten,

²⁷⁴) III 368, 15 ff.

²⁷⁵) Den. 555, 10 ff.; III 364, 20 ff.; 365, 11 ff.; 396, 10 ff.

²⁷⁶) cf. Pf. 47: 159, 5: Minnet ir die gerehtikeit nâch dem, daz da gerehtikeit ist uf dir oder an dir, so minnet ihr niht die gerehtikeit nâch dem, daz sie diu gerehtikeit ist und also nemet ir noch enminnet si niht, als si einvalt ic ist, sunder ir nemet si geteilt. Wan denne got diu gerehtikeit ist . . . und dar umbe so nemet die gerehtikeit nach dem und si gerehtikeit ist, wan also nemet ir si nach dem und si got ist.
cf. BgTr. 8, 36; Pf. 59: 190, 5.

²⁷⁷) III 386, 33.

²⁷⁸) BgTr. 9, 10; ib. 8, 55—9, 12; III 386, 28 ff.

²⁷⁹) Den. 542, 26; 542, 13 ff.

die mit der Substanz Gottes identisch ist, da die Gerechtigkeit Gott ist. Die grundsätzliche Abkehr von der scholastischen Denkweise zeigt sich gerade in dieser neuen Stellung zu dem Problem von Substanz und Akzidenz am Gerechten. Thomas von Aquin macht die bedeutsame Unterscheidung, daß er die Gerechtigkeit in Gott zwar substantiell sein läßt, weil sie das Wesen Gottes selber sei, im Menschen aber nur akzidentell²⁸⁰). Eckhart hebt diese Unterscheidung auf und macht die Gerechtigkeit zur Substanz des Menschen als Gerechten, denn nur im substantialen Sinn kann etwas zum Sein bestimmt werden. Damit ist der Mensch als Gerechter grundsätzlich dem Bereich der Kreatürlichkeit enthoben und in den Bereich der Ungeschaffenheit Gottes gestellt. Es geht also nicht mehr wie nach scholastischer Denkweise der Schnitt zwischen der ungeschaffenen Gerechtigkeit Gottes und der geschaffenen Gerechtigkeit des Menschen, der kraft der Analogie Gott bereichen kann, sondern Gott und Ich stehen als Ungeschöpflichkeiten in demselben Wesensbereich, zwar wiederum polar gespannt kraft der Analogie²⁸¹), aber in der grundsätzlichen Umdeutung einer logischen Spannung und nicht einer kausalen. Diese Überlegungen über den Begriff der Gerechtigkeit gelten in derselben Weise für den der Güte, der Weisheit, der Wahrheit als den *spirituales perfectiones* (BgTr. 7, 21).

Bevor wir das Problem der Korrelation erörtern können, muß der Inhalt der Begriffe bestimmt sein, in denen sich die Korrelation erst bildet: die Begriffe der Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte. Wir sahen bereits, daß sie das Wesen Gottes bezeichnen und daß sie aus dieser ihrer Mannigfaltigkeit wiederum in dem Begriff des Wesens, der Vernünftigkeit ihre Einheit finden. Wenn gleichwohl jeder jener Begriffe einzeln genommen wird, um das Wesen Gottes zu bezeichnen, so kann darin nicht eine Aufteilung des göttlichen Wesens gesehen werden, sondern immer nur das totale Wesen lediglich gesehen unter der Prävalenz eines bestimmten Sinnes: als Wahrheit in der *theoria*, in der Erkenntnis, als Gerechtigkeit im Hinblick auf die Rechtsgemeinschaft der Menschen und auf die Rechtsverfassung der Seele im platonischen Sinn, als Güte in der Brudergemeinschaft mit dem Neben- und Ebenmenschen. Die Begriffe der Gerechtigkeit und der Güte sind für den Korrelationsbegriff bei Eckhart am meisten herangezogen und es läßt sich in ihrer Wesensbestimmung kaum ein Unterschied auffinden, so sehr sind sie wesentlich als dasselbe gedacht. Es

²⁸⁰) CG IV cap. 14: *sicut igitur sapientia et iustitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod sua essentia.*

²⁸¹) III 369, 1 ff.

kann daher die Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit als für beide geltend angenommen werden. Dieser läßt sich nur angeben über den Mittelbegriff des Gerechten; daneben treten durchgängig die ethischen Wertprädikate von „recht“ und „unrecht“ auf. In diesen letzteren Begriffen geschieht die Verbindung mit dem Begriffsgehalt der Abgeschiedenheit, des abgeschiedenen Menschen²⁸²). Der Gerechte ist derjenige, der jedem das Seine gibt, der sich nicht selber zum Mittelpunkt der Welt macht, sondern der sich in die Gemeinschaft der Ebenmenschen stellt und der aus diesem umfassenden Gesetz jedem, auch sich selber, das Seine zuerkennt. Durch den Begriff des Ebenmenschen werden die bloßen Nebenmenschen zu Gliedern der Menschengemeinschaft organisch verknüpft²⁸³). Darin bewährt der Gerechte das Gesetz seines Wesens, nämlich Gottes Willen zu tun und seinen interessegebundenen Eigenwillen, seine Eigenwilligkeit aufzugeben. Ist dies die Richtschnur für sein Verhalten nach außen, so hat er seiner eigenen Seele gegenüber die Verpflichtung, in Glück und Unglück ein gleiches Gemüt zu tragen und beides als aus Gottes Willen gegeben, mit Dankbarkeit und Zufriedenheit aufzunehmen²⁸⁴). Alles Leid und alle Verzweiflung hat der Gerechte überwunden, denn Leid kommt nur aus der Mannigfaltigkeit, der „Verzweigung“ der Einheit, also aus der Kreatürlichkeit; der Gerechte aber steht im „Wesen“, in der Einheit. Sobald der Mensch aus dem Zustand der Mannigfaltigkeit, der Sünde, austritt, wird er zum Gerechten, er wird gerechtfertigt und als solcher in der Korrelation zu Gott als Gerechter erzeugt und geboren. Das methodische Schema, in dem Eckhart dies begrifflich formuliert, ist die Trinität, die in ihrer Bedeutung als transcendente Substanz damit aufgelöst wird und zu einem Gesetzesbegriff wird, der das Verhältnis Gott — Ich zum Ausdruck bringt. Wir sahen bereits, wie die logische Funktion und Leistung der termini generales durch das Schema der generacio in divinis dargestellt wurde. Durch zu Grunde gelegte Wesensbegriffe kann der Bereich der Gegenstände erst erzeugt werden, durch das esse das ens, durch die iustitia der iustus etc. Der Begriff der Erzeugung ist dabei im rein logischen Sinn verstanden. Eben dies systematische Problem wird von einem anderen Ausgangspunkt her bestimmt durch den platonischen Begriff der Teilhabe²⁸⁵). Nun muß in der Reihe dieser Erzeugungen unterschieden werden

²⁸²) Pf. 10: 54, 23; 55, 7; 11: 58, 18; 14: 70, 4, 10 ff.; 40: 136, 16; 55: 178, 19, 23; 74: 234, 25; 85: = I 152, 15; 94: 307, 4; 96: 310, 10 ff.; BgTr. 33, 28.

²⁸³) cf. Pf. 65: 202, 21 f.

²⁸⁴) III 382, 10 ff.; Pf. 65: 203, 13 ff.

zwischen den Wesensbegriffen, die nur einen Gegenstand hervorbringen, also nur in einer Relation mit dem Erzeugten stehen, und denen, die ein Wesen gebären und mit ihm in einer Korrelation stehen. Das erste ist der Fall in der Schöpfung der Kreaturen, das zweite in dem Erzeugen des Sohnes Gottes. In dem ersten Fall geht der Blick von Gott auf die Kreaturen, im zweiten von Gott Vater auf Gott Sohn, und hier wendet sich der Blick zurück: „... der wîse und wîsheit, wâr und wârheit, guot und güeti, gerehtikeit und gereht sich einander ansehent“ (BgTr. 6, 23). Die Kreatur hat nicht die Wesensselbständigkeit, den Blick zurückzuwenden. Dieser Unterschied läßt sich vielleicht mit einem Bild verdeutlichen, das bei Eckhart gelegentlich vorkommt: Gott verhält sich zu den Kreaturen wie die Sonne zur Welt. In ihrem Schein wird die Welt erst sichtbar und als Erscheinung existent²⁸⁶). Gott verhält sich aber zur Seele wie die Sonne zu einem Spiegel, der in der Spiegelung gleichsam eine zweite Sonne wird²⁸⁷). Es muß dazu bemerkt werden, daß das Spiegelmotiv in der deutschen Mystik nicht die bloß mechanische Passivität, sondern die spontane Aktivität der Spiegelträger betont²⁸⁸). Die Erzeugung (generacio) der Kreaturen ist mit der Erzeugung des Gerechten durch die Gerechtigkeit prinzipiell derselben Art, soweit es die Relation angeht, d. i. die Erzeugung als logische Bestimmung untersteht in beiden Fällen dem Gesetz der Totalität und Homogenität der Bestimmung. Das Erzeugende teilt sich dem Erzeugten total

²⁸⁵) cf. II Genes. f 41 va (cit. Koch, Theol. u. Gl., 1928): Racio enim circuli corruptibilis non corrumpitur, set est eterna, ut ait Augustinus. Racio enim circuli non ponit in numerum cum circulo nec cadit sub numero set est et manet una in omnibus circulis. Circuli autem in racione sua ipso sc. principio non dividuntur set unum sunt. Sic participatione hominis plures homines sunt unus homo.

III 368, 19: omnes iusti sunt ab una numero iustitia, numero tamen sine numero, et una sine unitate.

²⁸⁶) Pf. 43: 148, 15—21; 56: 180, 19 ff.

²⁸⁷) Pf. 56: 180, 34 ff.: Ich nime ein bekin mit wazzer unde lege dar in einen spiegel unde setze ez under daz rat der sunnen, so wirfet diu sunne uz irn liechten schîn uzer dem rade und uzer dem bodem des bekinnes unde vergêt noch niht. Daz widerspilen des spiegels in der sunnen, daz ist in der sunnen sunne, und er ist doch daz er ist, also ist ez umbe got. Got ist in der sele mit sîner nature, mit sîme wesenne unde mit sîner gotheit und er enist doch niht diu sêle. Daz widerspielen der sele daz ist in gote got, unde si ist doch daz si ist.

Zum Spiegelmotiv cf. Pf. 44: 150, 25 f.; 84: 271, 4; 104: 358, 21.

²⁸⁸) cf. Hagen, *Mystische Weltanschauungsformen und ihr Ausdruck in der Stilgebung*. Z. f. d. Phil. 1933 p. 119.

selbst mit²⁸⁹), da erst dadurch die logische Erzeugung zustande kommt. Dies Gesetz der Totalität und Homogenität der Bestimmung, das für die *generacio in divinis* gilt, ist durch seine Anwendung auf die Schöpfung und das Verhältnis Gott — Ich bei Eckhart das entscheidend Neue und die scholastische Gedankenwelt Umstürzende.

Die Korrelation Gott — Ich als das Verhältnis der Gerechtigkeit zum Gerechten ist das „Bild“ der Trinität²⁹⁰), und, so müssen wir sagen, um die Tendenz von Eckharts Gedanken herauszuheben, sie ist die Trinität selbst. Die Gerechtigkeit als Wesen betrachtet ist Gott *sub specie* des Wesens; wird aber die Gerechtigkeit gesehen als der Wesensursprung des Gerechten, dann bestimmt Eckhart ihr Verhältnis zu ihm als das des Vaters zum Sohn. Beide sind eins im Wesen, *unum simpliciter in natura* (III 387, 11), aber sofern sie sich distanzieren als polare Korrelationsglieder, sind sie als solche, aber nur personal, unterschieden: die *iustitia ingenita et generans* als der Vater, die *iustitia genita* als der Sohn und der *amor gignentis ad genitum et geniti ad gignentem procedens et emanans ab utroque tamquam ab uno*, der heilige Geist, die Liebe beider zu einander als das Vater und Sohn verknüpfende Band²⁹¹).

Die Einleitung zum BgTr., die für diesen Korrelationsbegriff die entscheidenden Formulierungen bringt, die für eine Interpretation zu Grunde zu legen sind, erörtert dasselbe an dem Verhältnis der Güte zum Guten in sehr eingehender Weise. Die Ausführungen darüber werden dann als für alle derartigen Korrelationen allgemein geltend bezeichnet: für die der Gerechtigkeit zum Gerechten, der Weisheit zum Weisen, der Wahrheit zum Wahren; und, um alle Bedenken hinsichtlich der prinzipiellen Auffassung

²⁸⁹) cf. III 347—359. Cf. auch die bezeichnende Bemerkung Denifles (Den. 609 n. 12): „Übrigens zeigt sich in diesen Kolumnen bei Eckhart eine ganz unglaubliche Verwirrung und Unklarheit. Die *generacio* im gewöhnlichen Sinn, die Gottesgeburt im Gerechten und die Geburt in *divinis* wird in einen Topf geworfen“.

²⁹⁰) III 387, 3.

²⁹¹) III 386, 35—387, 14; 389, 1 ff. BgTr. 8, 16: Ein sogetâner mensch ist gotes sune . . . gereht (a) sune der gerehtikeit. also verre als er alleine sun ist si ungeboren gebernde unt er geboren sune hat dasselbe wesen, daz diu gerehtikeit hat unt trittet in alle eigenschaft der gerehtikeit und wârheit.

a) Text geändert nach der RS: er si ipsa ingenita generans (I. 159 unten).

Pf. 59: 190, 7: Der vater gebirt sinen sun den gerehten unde den gerehten sinen sun; wan alliu tugent des gerehten und ein ieclich werc, daz von tugende des gerehten geworht wird, enist niht anders, dan daz der sun von dem vater geborn wirt.

des Gehalts dieser Korrelationen zu zerstreuen, fügt Eckhart hinzu: dasselbe gelte auch für das Verhältnis von Gott Vater zu Gott Sohn (BgTr. 7, 21 ff).

In der Erörterung über das Verhältnis der Güte zum Guten wird zunächst grundsätzlich jede Geschaffenheit und Kreatürlichkeit ausgeschlossen. Güte ist weder gemacht, noch geschaffen und auch der Gute als solcher ist ungemacht und ungeschaffen (BgTr. 6, 25 ff). Güte ist das Wesen Gottes selbst, und der Gute ist im Wesen dasselbe, was die Güte ist und nur der Relation nach von ihr unterschieden; diese aber unterscheidet beide nur nach Wirken und Werden (Pf. 65: 206, 12), Geben und Empfangen (BgTr. 7, 10), Gebären und Geborenwerden: guot und güeti sint nit mē denne ein güeti allein, sunder gebern und geborn werden (BgTr. 6, 53)²⁹²), denn wenn auch an der Geburt das Zeugen und das Gezeugtwerden als etwas Verschiedenes gesehen wird, so ist es doch eben nur eine Sichtweise, eine Blickrichtung, die die Einheit des Wesens der Güte nicht berührt: gebern der güeti unde geborn werden in dem guoten ist allein ein wesen, ein leben (BgTr. 6, 54)²⁹³). Das Verhältnis der Güte zum Guten ist gedacht als ein solches des Gebens und Empfangens. Ich weise besonders darauf hin, weil Eckhart auf einer wahrscheinlich späteren Entwicklungsstufe seines Denkens diese Stellung des Ich zu Gott als unzulänglich abweist (cf. Pf. 65: 205, 26; 96: 310, 56 ff). Entscheidend ist bei diesem Motiv, daß sowohl das Geben wie das Nehmen grundsätzlich in seiner Totalität und in Homogenität gefordert und gedacht ist: Gott gibt uns alles, was er hat, er gibt sich selbst mit allem seinem Eigentum, und das Ich nimmt Gott in seiner Totalität, denn dadurch wird es erst als Ich bestimmt, und, was sehr bedeutsam ist, das Ich ist grundsätzlich fähig, Gott total zu empfangen²⁹⁴). Nicht etwa erscheint da die scholastische Einschränkung: „als vil ez mügelich ist; nach der wîse als der geist enpfenclich ist“, die zwar gelegentlich vorkommt, niemals aber in für die Interpretation entscheidenden und maßgeblichen Predigten²⁹⁵).

²⁹²) Text geändert noch RS I 158 a. 4: preter generare et generari.

²⁹³) Cf. den lat. Zensorentext RS: I 158 a. 4: generare bonitati et generari sunt unum et idem in bono et sunt unum esse.

²⁹⁴) BgTr. 6, 29: Du güeti gebirt sich und alles das si ist in dem guoten wesenne, wissen minnen und wûrken güzet si alze male in den guoten und der guote nimet alles sin wesen, wissen minnen und wûrken von dem innigosten der güeti und von ir alleine.

cf. BgTr. 7, 1—11; 8, 20!

²⁹⁵) Die Wendung: „nach der wîse als der geist enpfenclich ist“, steht z. B. Pf. 6 = Qu. 52, 12. Sie ist aber von der Handschrift. Wie nicht überliefert, die auch das einschränkende „von gnaden“ (Qu. 52, 5)

Die Gabe, die Gott dem Gerechten und dem Guten gibt, ist sein „wesen, wissen, minnen und wirken“ (BgTr. 6, 29/31). Dieser neue Mensch ist dadurch mit Gott wesensgleich geworden: „Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, so muoz daz gotes ist mîn sîn unde gotes istikeit mîn istikeit weder mîner noch mêr (Pf. 65: 204, 19)“. Er lebt gleichsam in und aus Gott und Gott lebt in ihm, so daß man von ihm sagen kann: „alles sin wesen, leben, bekennen und minnen und wissen ist ûz got und in got und got (Ib.)“. Sein Erkennen und Wissen ist Gottes Erkennen und Wissen. So heißt es von der Erkenntnis des Abgeschiedenen, welcher der Gerechte ist: „in dem selben bechennüs, da sich got selben in chennet, das ist aigentlich des abgescheiden geistes bechennüs und enkein anders (Pf. 83: = I 151, 7). Der mensch der nun weißt allez daz got weißt, der ist ein gotwissender mensch; der mensch nymt got in sein selbs eigenschaft, und in sin selbs ainichait, und in sein selbs gegenwürtikeit und in sein selbs wârheit. Dem menschen dem ist gar recht. . .“ (ib. 152, 10 ff). Seine Liebe ist die heilige Liebe Gottes, der heilige Geist. „Allez das er bekennet und minnet, alles daz er minnet unt wûrket mit der güeti in der güeti, und die güeti mit ime und in ime aller werken (BgTr. 7, 4)²⁹⁶). Sein Wirken ist das Wirken „sunder warumbe“, das Wirken aus und in Gottes Willen. Aber außer diesem Wirken und Gestalten der Menschengemeinschaft wirkt er auch die Natur in der Erkenntnis: er schöpft mit Gott die Welt²⁹⁷) und wirkt mit in dem innertrinitarischen Prozeß: er gebiert mit Gott den eingeborenen Sohn, sich selber²⁹⁸).

Im Buch der göttlichen Tröstung ist das Verhältnis der Gerechtigkeit zum Gerechten, des Vaters zum Sohn bestimmt als das von

nicht hat (nach einer Mitteilung Herrn Dr. Quints). Diese Predigt kommt im ganzen für eine systematische Interpretation in „logischer“ Richtung nicht entscheidend in Betracht. In ihr scheint Eckhart der Tradition noch sehr verpflichtet zu sein.

²⁹⁶) Pf. 5: 51, 21: Ez waren soliche meister, die daz sprachen, daz diu minne. diu in uns ist, daz diu der heilige geist wêre und daz ist wâr.

Pf. 83: = I 153, 36: . . . die sele minnet got in der selbe minne da er sich selber inne minnet. cf. Pf. 12: 61, 3; 93: 304, 1 ff.

²⁹⁷) Pf. 59: 190, 30 ff.: Da der mensche erhaben ist über zît in êwigkeit, da wûrket der mensche ein werc mit gote . . . z. 37: dar umbe der mensche, der über zît erhaben ist in êwikeit, der wûrket mit gote daz got vor tusend unde nach tusend jâren geworht hat.

²⁹⁸) Pf. 18: 79, 18: also birt sie (sc. die Seele) mit dem vater.

Pf. 89: 291, 23: . . . so gît er (Gott) dir gewalt, mit ime selben ze gebernde dich selben und alliu dinc . . . Also bistu mit dem vater geberende âne underlaß in des vater kraft dich selben und alliu dinc . . .

geben und nehmen; darum hat der Sohn nicht die Wesensselbständigkeit wie der Vater. Der Sohn hat das göttliche Wesen und Leben zwar total in ihm selber, aber nicht aus sich selbst, sondern als eine Gabe vom Vater²⁹⁹). Darin ist zwar hinsichtlich der Wesensbestimmung nicht eine prinzipielle Geringerwertigkeit gedacht; gleichwohl lag darin die Möglichkeit zu einer solchen Folgerung. Unter dem Eindruck eines gedanklichen Motivs völlig anderer Struktur gibt die sicher spätere Predigt Pf. 65 darüber nicht nur eine präzisere Formulierung, sondern sie bedeutet darüber hinaus auch einen wesentlichen gedanklichen Fortschritt, wenn es dort heißt: Wenn ich von Gott etwas nehmen würde, dann wäre ich unter ihm wie ein Knecht im Nehmen, und er wäre über mir wie ein Herr im Geben³⁰⁰). Aber die gerechte Seele ist nicht unter Gott, sondern sie mit ihm auf gleicher Ebene³⁰¹). Das Motiv der Freunde Gottes wirkt sich hier entscheidend aus³⁰²): Die Seele steht zu Gott in keinem Abhängigkeitsverhältnis, sondern nur in dem der gegenseitigen Bindung. Um die Klarheit dieses Gedankens ringt Eckhart in unablässiger Steigerung des Motivs der Gottesgeburt 205, 5 ff: Gott gebiert seinen Sohn in der Seele, er gebiert mich als seinen Sohn, er gebiert mich als seinen eingeborenen Sohn, er gebiert mich sich und sich mich und mich als sein Wesen und seine Natur! Dieses Letztere ist der Ausdruck der völligen Wesenseinheit mit Gott, nicht der bloßen Gleichheit, die immer noch mit Ungleichheit³⁰³) behaftet ist. Diese schlechthinnige Einheit des Gerechten mit Gott bezeichnet lediglich die Einheit des Wesens, aber nicht die der Personen, also nicht ihre Identität. In der Einheit des Wesens bleibt immer die polare Spannung Vater — Sohn, Gott — Ich bestehen. Daß aber diese Spannung polar ist und nicht in einen

²⁹⁹) BgTr. 7, 15—20.

³⁰⁰) Pf. 65: 205, 55: Waz iht begert von dem andern, daz ist knecht; waz da lônnet daz ist herre. Ich gedâhte niuliche, ob ich von got iht nemen wölte oder begern. Ich wil mich harte wol berâten, wan da ich von got wêre nemende, da wêre ich under gote als ein knecht ze nemment und er als ein herr an dem gebenne ob mir. Also sülent wir niht sîn in dem êwigen lebenne.

³⁰¹) Pf. 65: 204, 22—30: Sie (sc. die Gerechten) lebent êwiglich bî gote, jâ ebengelîch, noch unden noch oben. Sie wûrken alliu ir werc bî gote und got bî in. St. Johannes sprichet: „das wort was bî gote“. Ez war alzemale gelîch unde bînebend, noch undenân noch obenân, sunder gelîch . . . Also sol diu gerechte sêle gelîch bî gote sîn unde bî nebent gote, rehte ebengelîch, noch unden noch oben.

³⁰²) Pf. 65: 205, 34.

³⁰³) ib. 205, 26: er wûrket mich sîn wesen ein unde niht glîch. (Text verbessert nach a. 10 der Bulle: unum, non simile!)

Dualismus auseinander gerissen werden kann, besagt der Ausdruck der korrelativen Immanenz, des Ich in Gott und Gott in mir: „Der gerechte lebet in gote und got lebet in ime (Pf. 59: 189, 7)“, denn, so heißt es bezeichnender Weise: „Wêre got in mir und wêre ich nicht in gote, oder wêre ich in gote und got niht in mir, so wêre allez enzweien. Da aber got ist in mir und ich bin in gote, so bin ich niht snoeder noch got niht hoeher (Pf. 12 : 62, 34)“. Für diese Spannung von zwei in Einem findet sich ein charakteristischer Text über das Verhältnis Gottes zum Guten: Pf. 58: 184 ff. Das Thema der Predigt ist: Gang in guoter knecht getriuwer, in die froide dînes herren, wan du getriuwe bist gewesen über kleine, dar umbe wil ich dich setzen über allez mîn guot.“ Der gute und getreue Knecht ist der Mensch, der sich selbst verleugnet und seiner selbst ledig wird. Dann ist er dasselbe, was Gott ist und es gibt keinen Unterschied mehr zwischen Gott und diesem Menschen, weil Gottes Leben und Gottes Wesen ganz in diesem Menschen ist; denn der „ledige“ Mensch ist der Gute, und der Gute ist gut durch dieselbe Güte, durch die Gott gut ist³⁰⁴). Dieser gute Knecht wird von Gott damit belohnt, daß er zum Herrn über alles Gut gesetzt wird, über das Gott selber Herr ist. Dieses Gut als der Herrschaftsbereich Gottes ist 1) die göttliche Güte, sofern sie in die Kreaturen zerspreitet ist (188, 1 ff); 2) alles, was in Gott selber ist: „allez daz, daz man von gote selben gesprechen mac ald mit vernunft begrîfen mac ald gebrüewen ald gewîsen mac, diz ist noch allez des herren guot (188, 5)“. Über alles dies Gut wird der gute Knecht zum Herren gesetzt mit der charakteristischen Begründung: „wan er ouch guot ist“, und diese Wesenseinheit mit Gott durch die Güte wird sogleich noch mit dem Wesensprädikate Gottes selbst bekräftigt: Über all dies Gut ist er (sc. der gute Knecht) Herr, zwar noch ein anderer, also nicht mit Gott identisch, und ist doch dasselbe (dem Wesen nach) und ist doch ein „wesen“ (eine andere Lesart hat: ein waz), das ist weder dies noch das und weder hier noch da. Weil eben diese Wesenseinheit bestand, darum sprach Gott: „gang in guoter knecht in die froide dînes herren . . . ich wil dich setzen über allez mîn guot³⁰⁵).“ Der gute Knecht, der sowohl über die Kreaturen wie über das Wesen

³⁰⁴) Pf. 58: 185, 2 ff. Über die Nichtbeachtung der einschränkenden „Gradenstellen“ wird unten sogleich gehandelt werden!

³⁰⁵) Der Text muß hier in folgender Weise gebessert werden gegen den Besserungsvorschlag von Quint, dessen Interpretation dieser Stelle (Pred. M. E. p. 556) ebenfalls verfehlt sein dürfte: 188, 9: über allez diz guot ist er herre, noch ein ander und ist doch daz selbe und ist doch ein wesen (waz!), daz enist noch diz noch daz und ist weder hie noch da.

Gottes selber der andere Herr ist, geht hinein in Gott, in die „lebende wesende istige vernünftikeit“³⁰⁶) und steht in der Einheit des Wesens in korrelativer Spannung mit Gott: „wir mit ihm und er mit uns“ (188, 39). Von dieser Gesamtauffassung der Predigt her müssen die Gnadenstellen 185, 4 ff interpretiert werden, die, wenn sie überhaupt echt sind an dieser Stelle und nicht interpoliert, trotzdem nicht mehr abschwächend im Sinn einer „korrekten“ Theologie ins Gewicht fallen (cf. darüber auch das Kapitel über die Gnadenlehre!).

Die Wesenseinheit des Gerechten und Guten etc. mit Gott ist begründet durch den logischen Begriff der Teilhabe. Dafür mögen noch zwei Motive angeführt werden. Das Verhältnis Gott — Ich ist identisch gesetzt mit dem von esse — ens, das in der Regel im Bereich des Schöpfungsproblems nur die Relation Gott — Kreatur bezeichnet, in diesem Falle aber als Korrelation bestimmt ist³⁰⁷). Von besonderer Eigenart ist die Anwendung der Teilhabe auf den Sohnbegriff: wir können nur Gottes Sohn werden durch Teilhabe an dem Wesen des Sohnes, wie man nur weise sein kann durch wissen: „sô wênic der mensche mac gesîn wîse âne wizzene, also wênic mac er sun sîn âne sunlich wesen gotes sunes, niuwen er habe daz selbe wesen des sunes gotes, daz er selbe hât, reht als wîse nieman sîn mac âne wizzene. Dar umbe, solt du sîn der sun gotes, des enmaht du niht gesîn, du habest denne daz selbe wesen gotes, daz da hat der sun gotes.“ (Pf. 7: 38, 25 ff). „... . daz ich niht sîn mac der sun gotes, niuwan ich habe daz selbe wesen, daz da hat der sun gotes, unde von habunge des selben wesens werden wir ime gelich unde wir sehen in als er got ist“ (ib. 40, 4ff).

Ich sagte zu Anfang dieses Kapitels, daß Eckhart die Trinität als eine transcendente Substanz aufhebt und aus ihr einen Gesetzesbegriff macht, der das Verhältnis Gott — Ich zum Ausdruck bringt. Aus den obigen Ausführungen ergab sich zunächst, daß die Transcendenz dadurch aufgehoben wurde, daß das Ich als die zweite Person in die Trinität eintrat. Dieses Sohnwerden des Ich ist nun nicht als einmaliger Akt zu verstehen, der dann feste „Seinsverhältnisse“ schafft; dann wäre die Trinität nicht prinzipiell methodisch umgedeutet worden. Es wäre gleichsam nur ein Personenwechsel eingetreten, nicht aber ein „Systemwechsel“. Das Letztere geschieht durch das Motiv der Erneuerung der

³⁰⁶) 188, 19—39.

³⁰⁷) Den. 585, 19: ex eisdem, ut ait philosophus, sumus et nutrimur. Sumus autem per esse; igitur inquantum sumus et inquantum ens, esse nutrimur et pascimur.

G e b u r t , durch den Gedanken, daß das Sohnsein nicht ein fester unveräußerlicher und unvergänglicher Besitz ist, sondern in jedem Akt des Rechtens, in jeder Rechtfertigung des Sünders erst neu erworben werden muß. Jeder dieser Akte untersteht dem Gesetz der Trinität, in jedem leuchtet das „Bild der heiligen Dreifaltigkeit“³⁰⁸). Dadurch ist die Trinität endgültig aus einer Substanz, einem Dasein umgedeutet zu einer Erlebnisaktualität, welche die Theologie in dem Gesetzesbegriff der Trinität wissenschaftlich formuliert.

2. D e r T u g e n d b e g r i f f u n d d i e H a b i t u s l e h r e .

Die Tugend ist der Einheitsbegriff für jene Einzelercheinungen, die wir soeben betrachtet haben: die Gerechtigkeit und die Güte. Wenn wir diesen Begriff zu einem besonderen Gegenstand der Untersuchung machen, so geschieht es aus dem Grunde, weil sich an ihm im einzelnen zeigen läßt, wie Eckhart zwar in der scholastischen Begriffswelt steht und lebt, sie aber von innen heraus sprengt. Die logischen Korrelationsformen der Gerechtigkeit zum Gerechten und der Güte zum Guten sind rein idealistischen Charakters und in ihrer Problemstellung schon der Scholastik fremd. Den Erörterungen aber über den Tugendbegriff liegt die traditionelle scholastische Problemstellung zu Grunde, und es zeigt sich hier, wie Eckhart in der psychologisch begründeten scholastischen Habituslehre der Frage eine „logische“ Wendung gibt.

Das Wesen der Tugend wird bestimmt als das Wesen Gottes³⁰⁹). „Die Tugend ist im Herzen Gottes“: dieses Motiv taucht in einigen für die Interpretation sehr wichtigen Texten auf³¹⁰) und wurde in beiden Anklagelisten zensiert³¹¹). Die These: *virtus in Deo secundum essentiam* (Thomas v. A. CG I, 92) war scholastisches Lehrgut, aber die Scholastik unterschied grundsätzlich die Tugend in Gott und die Tugend im Menschen nach dem Prinzip von Substanz und Akzidenz: In Gott zwar sei die Tugend substantiell, im Menschen aber nur akzidentell, nur ein „*aliquid aliud superadditum*. In Gott sei die Tugend absolut und wesenhaft als exemplar, als Urbild. Der Mensch aber trage nur ein schwaches Abbild davon in sich, eine *quaedam similitudo contracta et particulata*³¹²), die sich zur reinen göttlichen Tugend verhalte wie das Licht einer

³⁰⁸) III 387, 3 ff., 388, 20 ff. Pf. 59: 189, 10 f. BgTr. 28, 14 f.

³⁰⁹) Pf. 14: 71, 5; 45: 149, 5; 86: 278, 10 ff.

³¹⁰) Pf. 83: = I 153, 22. Hom. nob. z. 73; BgTr. 25, 34 ff.!

³¹¹) RS 1. Liste IV a. 3; 2. Liste a. 44, 58.

³¹²) Thomas v. A. CG I, 93. STh. I IIae, 61, 5.

Kerze zu dem der Sonne. Eckhart fragt nicht nach den zwei Daseinsbereichen der Tugend: in Gott und im Menschen. Für ihn ist die Frage nach der Tugend lediglich eine „logische“, eine Wesensfrage und dieses Wesen ist für ihn einzig. Kraft dieses einzigen Wesens ist der Mensch tugendhaft. Wer also in der Tugend lebt, der lebt im Wesen der Tugend, in Gott, und, so wendet Eckhart den Gedanken korrelativ um, Gott lebt in ihm³¹³). Von den zwei Daseinsbereichen der Tugend: dem exemplariter praexistere in Gott und dem per quandam similitudinem contractam et particulatam existere, jener minderwertigen Existenzform im Menschen, beseitigt Eckhart nach dem Schema von Sein und Nichts den zweiten völlig und nimmt sodann mit dem ersteren eine Umdeutung vor von Dasein zu logos, Wesen. Die Präexistenz wird damit zur eigentlich „logischen“ Existenz, in die der Mensch hinaufgehoben werden muß, in der er Existenz empfängt und die Korrelation zu Gott eingeht. Eckhart ersetzt also die exemplarische Präexistenz ontischen Charakters durch eine „reale“ Existenz logischer Natur. Ferner wird das psychologische Problem als ein Daseinsproblem aufgelöst und als Moment der Korrelation einbezogen in das logische. An die Stelle der kausalen Beziehung: Exemplar in Gott, similitudo im Menschen mit ihrer totalen Wesensverschiedenheit tritt die logische Korrelation Gott — Ich mit dem bezüglichlichen Wesenscharakter von Vater und Sohn bei völliger Wesensgleichheit. Man kann also den Gegensatz der Auffassung von der Immanenz der Tugend in Gott und im Menschen bei Thomas von Aquin und bei Eckhart auf folgende Formel bringen, in der der Analogiebegriff im thomistischen Sinn verstanden werden muß: **Eckhart ersetzt die analoge Immanenz (in Gott substantiell, im Menschen akzidentell) von analogen Tugendweisen (cf. Sonne — Kerze) in analogen Gliedern (Gott — kreatürliches Ich) durch eine korrelativ-homogene Immanenz (Gott in mir, Ich in Gott; die Tugend ist sowohl in Gott wie im Ich substantiell!) homogener Tugendweisen (die Tugend in Gott wesensgleich der Tugend im Ich) in homogenen Gliedern (das Ich ist mit Gott wesensgleich).**

Bei der Erörterung des Verhältnisses der Gerechtigkeit zum Gerechten ergab sich, daß Eckhart die Tugend der Gerechtigkeit im Gerechten nicht mehr akzidentell, sondern als substantiell,

³¹³) Pf. 83: = I 153, 21: Nun ist dem menschen gar recht der in tugende lebt, wann ich sprach vor acht tagen, das die tugende wärent in gotes herzen: der in tugende lebt und in tugende wücket, dem ist gar recht. Der das sine nüt ensuocht an chainen dingen, weder an got noch an creaturen, der wonet in got und got wonet in im.

wesenhaft auffaßte, und wenn er auch von der Gerechtigkeit sagt, sie verhalte sich zum Gerechten analogice und exemplariter³¹⁴), so liegt trotz der sprachlichen Übereinstimmung mit der Scholastik ein grundsätzlich neuer Sinn in diesen Ausdrücken, nämlich der der logischen, der Wesensbestimmung. Diese Begründung und Bestimmung ist homogen und total. Der Tugendhafte ist wesenhaft, nicht akzidentell, total die Tugend selber, nur durch die logische Relation von ihr unterschieden wie der Sohn vom Vater. Die Tugend wird von Gott gegeben, so sagt er und führt als erläuternde Beispiele an die Relationen *iustitia — iustus, albedo — album, humilitas — humilis*³¹⁵). Damit ist die Wesenseinheit des Tugendhaften mit Gott als dem Inbegriff aller Tugend und seine polare Spannung zu ihm ausgesprochen. Andere Texte sprechen diesen Gedanken der Wesenhaftigkeit der Tugend im Tugendhaften und seine Wesenseinheit mit Gott noch direkter aus:

Pf. 14: 71, 3: Du solt sîn stête und feste (70, 40 f) . . . daz alle tugend in dir beslozen sint unde wesenlich von dir vliezent. Du solt alle tugent durchgân und übergân und solt allein die tugent nemen in dem grunde, da si ein ist mit göttlicher nature.

Pf. 74: 232, 37: Der wîssage sprichet: Hête got geboten untugende ze wûrken unde tugende ze mîden, dannoch vermôhte ich niht, daz ich untugende tête. Wann nieman minnet die tugende denne der diu tugent selber ist. Der mensche, der sich selber und alliu dinc gelâzen hat, der des sînen niht suochet an keinen dingen unde wûrket alliu sîniu werc âne warumbe unde von minne, der mensche ist tôt aller welte und lebet in got und got in im.

BgTr. 24, 5: Daz inre werc der tugent . . . 25, 34: das inre werc hat in ime alliu zît beslossen . . . nimet unt schoepfet alles sin wesenne niergen denne von got und in gotes herzen, nimet den sune und wirt sune geboren in des himelschen Vater schosse³¹⁶).

Von dieser logischen Umdeutung der Tugendlehre her müssen die besonderen Ausführungen Eckharts über die scholastische Auffassung der Tugend als Habitus verstanden werden. Die Scholastik lehrte, die Tugend sei ein Habitus, eine qualitas, mithin ein Akzidenz, das eines Subjekts bedürfe, dem es inhaeriere. Aus dieser Meinung, von der Eckhart mit Bedauern feststellt, daß sie die herrschende sei (*sicut plerique tardiores estimant* III 368, 16), folgt, daß die Gerechtigkeit etwa gleich den körperlichen Akzi-

³¹⁴) III 369, 1 ff.

³¹⁵) IV 302, 12 ff.

³¹⁶) Die Änderung dieses Textes wird unten p. n. 475 begründet.

denzen ihren Ursprung in den einzelnen gerechten Menschen nimmt und dort wesenhaft besteht (III 368, 15 ff). Körperliche Qualitäten aber gehen zusammen mit ihren Subjekten zugrunde (III 364, 23). Die Folge davon ist, daß bei einer solchen ontischen Begründung überhaupt keine sichere Wesensbestimmung der Gerechtigkeit, keine *regula eterna* ihres Gehalts gegeben werden kann, da bei der Unbeständigkeit ihrer materialen Grundlage sie unaufhörlich anders und anders bestimmt werden würde. Darum wendet Eckhart die Problemstellung aus einer ontologischen zu einer logischen um, indem er von dem Wesensbegriff der Gerechtigkeit ausgeht und alle Gerechten wesenhaft, nicht nur akzidentell, an dieser einen und einzigen Gerechtigkeit teilhaben läßt (III 368, 19 ff). So ist nicht die Gerechtigkeit in dem Gerechten als ihrem Subjekt, sondern es ist umgekehrt der Gerechte in der Gerechtigkeit. Eckhart schließt daran den charakteristischen Gedanken: gewöhnlich sagen wir, die Seele sei im Körper; es müsse aber eigentlich wahrheitsgemäß heißen: der Körper sei in der Seele und sie gebe dem Körper erst Sein (III 367, 1 ff). Dies ist zwar ein traditioneller Gedanke³¹⁷); er gewinnt aber vor dem Hintergrund des logischen Schemas von Sein und Nichts eine spezifisch „logische“ Wendung.

Hat Eckhart die Habituslehre damit im eigentlichen Sinn beseitigt, so versichert er gleichwohl, er habe die Habitus im tugendhaften Menschen nicht auf — so sagte er auch bei der Umdeutung des Existenzbegriffs, er vernichte nicht das Sein der Dinge, sondern er konstituiere es vielmehr erst — sondern er wolle nur sagen, „quod sunt quedam conformaciones et configuraciones ad iustitiam et ad ipsum deum a quo sunt et cuius figurant et conformant secundum illud Corinth. II 3, 18: „in eandem ymaginem transformamur tamquam a domini spiritu (III 369, 11). Daß die „Gleichgestalt“ und „Gleichförmigkeit“ im Sinn der Wesenseinheit gedacht ist, ergibt sich aus dem Begriff der Transformation, der eine Wesenseinheit des Geformten mit der Form voraussetzt³¹⁸). Dieser Gedanke der Wesenseinheit des Habitus mit

³¹⁷) nach Théry ib. S. Th. I, 8, 1 ad 2.

³¹⁸) a) Der Begriff der *configuracio* und *conformacio* in dem Sinn von „Beigestalt“, „Beiform“ dürfte dem entsprechen, was Eckhart Pf. 84: 271, 36 ff. ein „Beiwort“ nennt: „Der mensche, der hie zu komen wil . . . der sol sîn als ein morgensterne: iemer mê got gegenwürtig und iemer mê bî unde glîch nâhe und erhaben über alliu irdischiu dine unde bî dem worte sîn ein bîwort. cf. 272, 7, 13, 15. (Unter dem „wort“ ist hier Gott verstanden, cf. 271, 12). Das Entscheidende ist hier die Wesensgleichheit von „wort“ und „bîwort“.

b) Karrer (Karrer-Piesch, M. E. s RS Übers. p. 137) benutzt diesen

seinem Wesensursprung Gott wird durch einen anderen Text gestützt, der das Verhältnis der Tugend selber zum Habitus als das von *pater patriens* zu *proles parita* bestimmt (III 423, 7 ff). Ist die scholastische Habituslehre durch diese Bestimmung der Wesenseinheit von Gott — Tugend und Habitus bereits grundsätzlich umgebildet worden, so geschieht der letzte, entscheidende Schritt dadurch, daß der Habitus als *conformacio* nicht mehr als etwas *Fixes* und *Gegründetes* im Tugendhaften gilt. Es wird ausdrücklich auf den Gegensatz von *figuratum* und *figuracio* hingewiesen. Der Habitus ist nicht etwas in der Seele *Festes*, durch viele Tugendübung *Festwachsendes*, ein *figuratum*, sondern etwas, was in unaufhörlicher Bewegung neu aus seinem Ursprung erzeugt

Text, um Eckharts „Korrektheit“ zu erweisen. Er übersetzt zunächst falsch: „Alle Tugenden sind „nur“ *conformitates et configuraciones*“. Von dem abwertenden „nur“ steht im Text nichts. Sodann aber gibt er einen völlig falschen Text. Aus dem „*a quo sunt et cuius figurant et conformant*“ macht er: „*a quo iusti sunt et cui figurantur*“ et conformantur. Er macht also aus dem im Text Gesagten „Die Habitus sind von Gott, dessen Gestalt und Beiform sie sind“, den Sinn: „Die Tugenden sind nur *configuraciones ad Deum*, von dem die Gerechten (sic!) sind und dem sie an Gestalt und Form gleichgebildet werden“. Was bei Eckhart also Ausdruck einer höchsten Positivität ist: „Der Habitus ist eine Gleichform Gottes“, das interpretiert Karrer so, als ob es eine Armseligkeit des schwachen Menschen wäre, der nur kraft der Gnade Gottes an der göttlichen Natur teilnehmen könne. Von Gnade aber ist hier bei Eckhart nicht die Rede!

Die Armseligkeit des „nur“ liest Karrer aus einer anderen für Eckhart sehr charakteristischen Wendung heraus: aus dem *inquantum*! „*Inquantum iustus* = soweit er gerecht ist; gerade weil er weiß (Eckhart), daß keiner schlechthin gerecht ist, daß es keinen absolut „Gerechten als solchen“ gibt“. Karrer macht hier, selbst gegen Eckharts eigene strenge Verwahrung dagegen, aus einer rein logisch qualitativen Einschränkung hinsichtlich eines Bedeutungsgehalts eine psychologisch quantitative, was bei Eckhart geradezu paradox wirkt.

cf. RS I 186 Mitte: li „*inquantum*“, *reduplicatio scilicet, excludit omne aliud, omne alienum etiam secundum rationem a termino!* Dann fährt Karrer fort: „Gerade darum ist die Gerechtigkeit des Geschöpfs (sic!) „*Gleiches ungleich empfangend*“, ist analog.“ Zunächst ist zu sagen, daß von einer Gerechtigkeit des Geschöpfs bei Eckhart niemals die Rede ist, sondern er sagt ausdrücklich, daß der Gerechte als solcher (nur so kann er exakt bestimmt werden!) jenseits aller Geschaffenheit im Wesensraum Gottes steht (cf. BgTr. 6, 27 ff.; 8, 55 ff.; 9, 10 ff.; III 386, 28 f.). Ferner steht bei Eckhart nur in einigen wenigen, für eine systematische Interpretation nicht maßgeblichen Predigten von dem „*Gleiches ungleich empfangend*“. Durchgängig ist das gerade Gegenteil: *Gleiches total und total gleich*

wird: eine figuracio³¹⁹). Eckhart gebraucht dafür die Vergleiche mit dem Bild im Spiegel und dem Licht der Sonne in der Luft, die beide in dauernder Spannung an die Quelle ihres Seins gebunden sind und unaufhörlich aus ihm erneuert werden müssen. Das letztere Bild hatte er auch verwandt zur Bezeichnung des Verhältnisses von Gottes Sein zum Sein der Kreaturen, vom esse zum ens. Das darin zum Ausdruck ringende logische Gesetz, das er zunächst in das Schriftzitat kleidet „Flores mei fructus“ (Eccl. XXIV, 25), ist das der Erneuerung der Geburt: In divinis filius semper nascitur (III 370, 2). Nicht auf das Faktum des Geborenseins und des Geborenen kommt es an, sondern auf die Funktion des Gebärens: conceptio ipsa est proles (Den. 574, 7), die Erzeugung ist das Erzeugte.

Alle diese Wendungen: die transformacio, conformacio, die Erneuerung der Geburt, der für das Verhältnis esse — ens angewandte Vergleich mit dem Licht in der Luft tauchen das Problem der Habituslehre ganz hinein in den gedanklichen Umkreis der Trinitätsschematik, was durch die Schlußwendung dieses Kapitels eindeutig gemacht wird. Im Menschen Christus, so sagt Eckhart, ist nur das eine Sein, durch das er auch Sohn Gottes ist³²⁰). Damit ist die Habituslehre ontologisch-psychologischer Struktur grundsätzlich ersetzt durch und umgedeutet zu der logischen Korrelation Gott — Ich.

3. Die Tugenden der Demut und der Armut.

Die Korrelationen, die auf den Tugenden der Demut und der Armut aufgebaut sind, haben formell nicht dieselbe logische Struktur wie die von iustitia — iustus etc.³²¹), weil sie einer ganz

empfangend! Über den sachlichen Gehalt von Eckharts Analogiebegriff habe ich oben gehandelt.

Wenn es dann weiter heißt: „Alle Gerechtigkeit ist „Bild nach dem Urbild“ des Gerechten, so heißt das wiederum die Dinge auf den Kopf stellen. Nicht die Gerechtigkeit ist das Bild nach dem Urbild des Gerechten, sondern der Gerechte ist das Bild nach dem Urbild der Gerechtigkeit unter der Bestimmung der Totalität und Homogenität, wie der Sohn die ymago patris ist.

³¹⁹) III 369, 20: Virtutes enim iustitia et huiusmodi sunt potius quedam actu configurationes, quam quid figuratum manens, et habens fixationem et radicem in virtuoso, et sunt in continuo fieri, sicut splendor in medio et ymago in speculo; propter quod flores dicuntur Eccl. XXIV (v. 25) „Flores mei fructus“.

³²⁰) III 370, 3: . . . in ipso Christo homine, non est aliud esse preter esse divinum quo est filius Dei.

³²¹) Es kommt jedoch diese Form auch einmal für die Demut vor: IV 302, 14: humilitas - humilis.

anderen gedanklichen Welt entstammen. Sie sind nur bedingt als *logische* Korrelationsformen zu bezeichnen. Sie gehören ähnlich derjenigen, die sich aus dem Tugendbegriff, vor allem der Habituslehre, ergibt, eigentlich zu den Formen, die wir psychologische genannt haben. Sie werden nur aus Gründen sachlicher Zusammengehörigkeit den im engeren Sinn logischen Korrelationen zugeordnet.

Demut und Armut sind aufs engste verwandt, ja in einem gewissen Sinn bei Eckhart sogar sachlich identisch, obwohl ihre verschiedene Herkunft als Motive wiederum das Bewußtsein der Verschiedenheit aufrecht erhält. Die sich ergebende Korrelation ist sachlich dieselbe wie bei dem vorhergehenden Motiv: Wesenseinheit mit Gott bei polarer Distanz.

a) Die Demut.

Eckhart geht aus von dem traditionellen Gedanken, die Demut sei die Tugend, die den Menschen innerlich bereite, die göttliche Gnade in sich empfangen zu können³²²), denn Gott könne nur wirken in dem Grunde der Demut. Die der Demut konträre Eigenschaft der *superbia* aber beraube den Menschen des Einflusses der Gnade Gottes³²³). Das Gott — Ich-Verhältnis hat zunächst die Form des Gebens — Nehmens mit der logischen Struktur von *superior* — *inferior*³²⁴). Wenn der Mensch sich demütig unter Gott neigt, dann ist diese tiefe Demut für ihn zugleich der Ausdruck seiner höchsten Würdigkeit³²⁵). Eckhart führt nun eine gedankliche Wendung ein, die den Gnadenbegriff von innen her sprengt, sofern die Gnade als Akt des göttlichen Willens aufgefaßt wird: Gott gibt dem durch seine Demut würdigen Menschen nicht nur seine Gabe aus freier Bestimmung seines Willens, sondern er ist naturhaft gebunden und gezwungen dazu aus seinem Wesen heraus: „Gotes nâtûre ist daz er gebe unde sîn wesen swebet daran, daz er uns gebe, o b e w i r u n d e n e s î n (Pf. 40: 137, 29)“. Vom Ich aus wird also die Korrelation erst ermöglicht oder selbst vernichtet, denn Eckhart fährt fort: „Sîn wirs niht (sc. undene) noch emphahen wir niht, so tuon wir ime gewalt an unde toeten in. Enmügen wirs niht an ime getuon, so tuon wirz aber an uns und als verre ez an uns ist.“

Der Gedanke, daß die Korrelation erst vom Ich ermöglicht und daß der Wille Gottes ausgeschaltet wird, erhält seine schärfste

³²²) Sp. 12, 22; cf. Pf. 20: 87, 21, 31.

³²³) Sp. 13, 7 B.

³²⁴) Sp. 13, 1 ff. B.

³²⁵) RdU 40, 35.

Zuspitzung in dem Ausdruck, daß der Demütige Gott nicht bitten brauche, sondern ihm gebieten und ihn zwingen könne³²⁶). Neben diesen in erbaulicher Form, im Idiom des Gefühls gehaltenen Ausführungen stehen andere Wendungen, die das Korrelationsproblem rein logisch sehen: Durch meine Demut wird Gott erst als Gott existent, weil die Relation Geben — Nehmen beide umfaßt, den Nehmer und den Geber. Wenn kein Nehmer da ist, dann verliert auch der Geber als solcher seine Existenz³²⁷); die Korrelation löst sich auf, wir töten Gott. Gott ist dann etwas an sich, „er was das er was“ (Pf. 87: = Qu. 35, 6), ein bloßer Sinngehalt ohne Wirkkraft.

Die Notwendigkeit der Gabe aus der Notwendigkeit der Bindung schließt den Gedanken ein von der Totalität der Gabe, so daß die völlige Wesenseinheit des Demütigen mit Gott bei ihrer polaren Spannung als Relationsglieder das Ergebnis ist: „Der oitmodige mynsche inde got dat is ein; der oitmoedege mynsche der is godes also geweldich as hey syns selves is, inde allet, dat in allen engelen is, dat is des oitmoedegen mynschen eygen; wat got wurket dat wurket der oitmoedege mynsche inde dat got is dat is hey: eyn leuen inde eyn wessen.“ (Stant up z. 80—86). „Got und dirre demütig mensch sind alzemal ain und nit zwai; wan waz got wurket, daz wurket och er, und waz got wil, das wil och er, und waz got ist, das ist och er: ain leben und ain wesen. Ja bi got: wär dirre mensch in der hell, got müßt zu im in die hell, und die hell müst im ain himelrich sin. Er muß dis von not tuon, er wurdi bezwungen dar zu, daß er es tun müsti; wan da ist dirre mensch gotlich wesen, und götlich wesen ist dirre mensch.“ (Homo nob. z. 62 ff)³²⁸). Aus dem Gedanken der Wesenseinheit des Demütigen mit Gott zieht Eckhart in der Predigt „Stant up“ außerordentlich bedeutsame Schlüsse. Die These, daß der Tiefe der Demut die Höhe Gottes entspreche, und daß diese in ihrem Grad von jener abhängig sei, gilt nunmehr als überwunden. Nicht soll das Ich sich tiefer demütigen, um dadurch Gott um so mehr zu erhöhen. Gott muß vielmehr enthöht werden, damit das Ich erhöht werde, damit wir nicht mehr zu nehmen brauchen von einem, der über uns steht und wir als die unwür-

³²⁶) Stant up z. 76: Der geware oitmodege mynsche der indarff got neit byden, hey mach gode gebeden . . . der oitmoedege mynsche der is godes also geweldich as hey syns selves is . . . Homo nob. z. 53, 58. Pf. 88: 287, 19.

³²⁷) Stant up z. 136: . . . mynne oitmodicheit geit gode in syne gotheit. cf. Pf. 614, 1—30.

³²⁸) cf. Pf. 46: 155, 15 ff.; 71 (2): 226, 1 ff.

digen Geschöpfe unter ihm. Das bedeutet aber nicht eine Entthronung Gottes, wie andererseits nicht eine anmaßende Hybris des Menschen mit der prometheischen Überheblichkeit des „Ich kenne nichts Ärmeres unter der Sonne als euch Götter“, sondern lediglich die Beseitigung der absoluten Transcendenz Gottes gegenüber dem Ich, sowie der absoluten Inferiorität des Ich gegenüber Gott. Die Enthöhung Gottes führt zur Immanenz Gottes im Ich, die Erhöhung des Ich zur Immanenz des Ich in Gott, aus seiner Unmündigkeit zur Autonomie. Die relative „Absolutheit“, Aseität, Trennung, die in der Relation Geben — Nehmen in den Bestimmungen der „Höhe“ und der „Tiefe“ noch bestand, ist beseitigt durch die totale Bindung in totaler korrelativer Immanenz des Gott in mir und des Ich in Gott. Gott ist aus seiner absoluten Höhe enthöht, das Ich aus seiner absoluten Tiefe zur Autonomie erhöht zur Einheit im Wesen bei polarer Distanz³²⁹). Die Polarität Gott — Ich ist hier zu einer solchen Gleich-

³²⁹) Stant up z 92 ff.: Ich dachte zu nachte godes hoicheit lege an myner nederheit dar ich mich nederde dair wirt got erhoeget. Jherosalem sal erluchtet werden, sprycht de schryft inde der prophete, mer ich gedachte zo nachte, dat got inthoeget solde werden neit ey alle me ey in ind sprycht also vyle as inthoeget got dat myr also wayle behagede dat ich it in myn boich schryff it sprycht also ein inthoeget got neit ey ale meir ey in dat wir verhoeget solden werdene dat ouen was dat wart in du salt geinneget werden inde van dich selver in dich selver dat hey in dir sy neit dat wir eitnemen van deme dat bouen ons sy wir solent in ons nemen inde solent nemen van ons in ons seluer. Sente Johannes spricht de in intfingen den gaff hey gewalt godes sune to werden, dit is godes sun, dese in synt neyt van vlich noch van blode, sy synt us gode geborene neit ey mer in onsse leue vrouwe sprach: wey mach dat syn, dat ich godes moder werde, do sprach der engel: der heylge geist sal van bouen in dich comen

Ich gebe dazu die Übersetzung: Ich dachte heute abend: Gottes Erhabenheit läge an meiner Niedrigkeit: soweit ich mich erniedrige, so weit wird Gott erhöht . . . aber ich kam zu dem Ergebnis (ich gedachte), daß Gott enthöht werden müsse; nicht überhaupt (nicht absolut genommen ein Herabstürzen), sondern er müsse in die Seele hereingenommen werden (ey in!) und das besagt der Ausdruck: Enthöht Gott! Das gefiel mir so gut, daß ich es in mein Buch schrieb. Es besagt also ein „Enthöht Gott nicht überhaupt, sondern innen“, daß wir auf die Höhe geführt werden sollen. Was oben war, das wurde nun zu einem Innen. Du sollst „geinneget“ werden, und zwar von dir selber in dich selber, daß er in dir sei. Nicht, daß wir etwas nehmen von einem, daß oberhalb unserer ist. Wir sollen in uns nehmen . . . sie sind aus Gott geboren, nicht überhaupt, sondern innen . . . (neit ey mer in)

gewichtigkeit beider Glieder gekommen, daß die Schematik von Vater und Sohn nicht nur einseitig gerichtet von Gott zum Ich gedacht ist, was doch immer ein relatives Übergewicht des Vaters über den Sohn nach dem scholastischen Prinzip des „Pater principium totius deitatis“ bedeutet, sondern daß sie auch in umgekehrter Richtung gilt: nochtant in genoeget den edelen oitmoedigen menschen da mit neit dat hey der eynege geboren sun is den der vader ewenlichen geboren hait; hey in wylt ouch vader syn inde treden in de selve gelicheit der ewiger vaderschaft inde geberen den, vanden ich ewenlichen geboren bin (Stant up z. 115).“ Damit ist die Relation endgültig folgerichtig zu einer Korrelation durchgedacht. Zugleich ist damit etwas methodisch ganz entscheidend Neues geleistet. Der Gefahr einer substantiellen Verfestigung des Vater—Sohn-Verhältnisses ist begegnet, weil es durch seine Umkehrbarkeit nunmehr rein als gesetzhaftes, funktionales Schema bestimmt ist. Eckhart konnte in der Tat mit Recht sagen: „Ich sprach zo Paris in der schoelen, dat alle ding sollen volbracht werden an deme rechten oitmoedigen mynschene (ib. 72).“ Freilich klang in seinem Demutbegriff nichts mehr mit von Unterwürfigkeit und Weltentsagung, sondern es kam in ihm gerade die tiefere Weltfreude zum Ausdruck, die aus der Haltung der Abgeschiedenheit entsprang, in welcher die Welt nun erst recht in höherer Weise zurückgewonnen wurde.

b) Die Armut.

Der reine Geist, der Abgeschiedene.

Der Demütige ist identisch mit dem Abgeschiedenen, dem Armen³³⁰). Die Tugend der Armut steht mit der Demut in engster gedanklicher und sachlicher Verbindung³³¹). Das Wesen der Armut oder der Abgeschiedenheit ist eine Reinheit von aller Kreaturgebundenheit und als Ergebnis davon die Einheit mit Gott, nicht im ontischen Sinn eines Lebens der seligen Geister nach dem Tode, sondern eines Erlebens, einer spezifischen Erfahrung. Darüber ist bereits oben gehandelt worden. Es soll nunmehr die durch die Abscheidung möglich und notwendig gewordene Korrelation Gott—Ich betrachtet werden. Die Wesensgleichheit des Abgeschiedenen, des Armen mit dem Demütigen³³²), dem Guten³³³),

³³⁰) Pf. 46: 155, 15; 55: 178, 21 ff.; 86: 276, 16 ff.

³³¹) Pf. 86: 275, 34 ff.; 276, 16 f.

³³²) cf. n. 330.

³³³) cf. Pf. 10: 55, 38, 56, 5; 14: 67, 32; 58: 185, 1 ff. BgTr. 12, 32, 13, 15 u. ö.

dem homo recte dispositus, dem Rechten³³⁴) weist schon darauf hin, daß bezüglich der Korrelation nur ein weiterer Beleg zu dem gebracht werden wird, was uns bereits in allen besprochenen Korrelationen begegnet ist; nur eine Bekräftigung der These von der Wesenseinheit der Seele mit Gott, der polaren Spannung Gott — Ich bei totaler Bindung beider aneinander: „Daz ist ein gewissu wârheit und ein nôtwârheit, swer sînen willen gânzêliche gît gote, der vâhet unde bindet got, daz got niht mac denne daz der mensche wil (Pf. 10: 54, 55). Der Totalität der Abscheidung auf Seiten des Menschen entspricht die Totalität der Mitteilung, der Gabe auf Seiten Gottes³³⁵): „swer got sînen willen gânzêliche gît, dem gît got sînen willen wider als gânzêliche und als eigenliche, daz gotes wille des menschen eigen wirt“ (ib.). Eine eigentümliche Prägnanz bekommt die Bindung Gott — Ich durch diese Korrelativität ihrer Akte, wobei der eigentliche Motor zum Vollzug der Korrelation das Ich ist, das kraft seines eigenen Verhaltens Gott zur Korrelation zwingt, da dessen Natur gesetzhaft darin gebunden ist und nicht sich willkürlich entscheiden kann³³⁶). Dem Ausgehen des Ich entspricht das Eingehen Gottes³³⁷), dem Sich-zu-Eignen des Ich zu Gott ein Zu-eignen Gottes zum Ich³³⁸), dem Sich-entbilden das Mit-Gott-überbildet-werden (Transformation)³³⁹), dem Sich-entdecken d. i. dem Aufdecken und Entblößen des Ich das Sich-entdecken und Sich-offenbaren Gottes³⁴⁰). Der je-

³³⁴) Pf. 55: 178; 59: 190, 22; 65: 202, 21 ff.; 81: 260, 10 ff.

³³⁵) Pf. 40: 157, 2 ff.; 60: 192, 20 ff.; 65: 204, 55.

³³⁶) Pf. 4: 27, 22: . . . so wizzest daz, daz got wirken und îngiezen muoz also schiere er dich bereit vindet. Niht enwêne, daz ez sî mit gote als mit eime lîplichen zimbermanne, der wirket und enwirket niht so er wil, daz stêt in sîme willen, wie in gelüstet ze tuonne und zu lazenne. Also enist ez niht umbe got: wâ oder wenne er dich bereit vindet, so muoz er wirken unde sich in dich giezen, ze glîcher wîse, als so der luft luter und reine ist, so muoz sich diu sunne ergiezen und enmac sich des niht enthalten. cf. Pf. 3: 19, 55, 5; 22, 14; 60: 192, 20; Jundt Nr. 11 z. 40.

³³⁷) Pf. 4: 25, 16, 25; 27, 37; 28, 6, 16; 13: 66, 52; 40: 157, 1 ff.

³³⁸) Stant up z. 120: eygen dich gode, so is got dyn eygen as hey syns selues eygen is.

Homo nob. z. 49: . . . wan alles daz gottes aigen ist, das ist sin aigen. cf. Pf. 66: 209, 24; 86: 278, 16; 90: 298, 24.

³³⁹) cf. Pf. 65: 199, 10; RdU 16, 11, 19, 9 ff.; BgTr. 8, 11 ff., 9, 14, 14, 8, 17, 16. 44, 25.

³⁴⁰) Pf. 71: 225, 51 ff.; 90: 298, 6—15. BgTr. 45, 22 ff., 46, 6 ff.; Pf. 96: 310, 4 ff.

Zu dem bedeutsamen Motiv des Hörens nach der Abscheidung cf. Pf. 96: 309, 23 ff!

weilig korrelative Akt Gottes ist ein totaler, so daß Gott total in die Seele eingeht, sie total mit sich überformt, sich ihr total entdeckt und offenbart und sich ihr total zu eigen gibt. Das Ergebnis ist die Wesenseinheit³⁴¹⁾ von Gott und Ich bei ihrer polaren Bindung als Glieder der Korrelation, die korrelative Immanenz des Ich in Gott und Gott in mir³⁴²⁾.

Der höchsten Stufe der Abscheidung, des „Gott um Gottes Willen Lassens“ entspricht eine Korrelationsform, die gegenüber der Form von Geben und Nehmen als eine spätere und reifere anzusehen ist, da in ihr die Gleichgewichtigkeit beider Pole erreicht und damit die volle Autonomie des Ich ausgesprochen ist. Die Wesenseinheit des Ich mit Gott ist in ihr nicht als von Gott verliehen gedacht, sondern sie ist naturhaft da: „Nû liez Sant Paulus got dur got: er liez alles daz, daz er von gote nemen unde liez alles daz im got geben mohte und allez daz er von gote emphâhen mohte. Dô er daz liez, dô liez er got dur got, dô bleib ime got, dâ got istic ist sîn selbes, niht nâ einre enphâhunge sîn selbes noch nâ einre gewinnunge, mer: in einre istickeide, daz got in ime selber ist. Hie gap er goten nie niht noch er enpfienec nie niht von gote: ez ist ein und ist ein lûter einunge . . . daz ez ein ist unde niht vereinet!“ (96: 310, 35)³⁴³⁾

Es möchte aus dem bisher Erörterten zur Genüge erhellen, daß Eckhart die dreiteilige Geistformel Thomas von Aquins³⁴⁴⁾ prinzipiell überwunden hat. Dessen Lehre vom reinen, abgeschiedenen Geist, dem Engel, benutzt Eckhart zwar als Ansatzpunkt seiner Spekulation, er hält sich aber nicht an die thomistischen Unterscheidungen, wie etwa an dem Begriff der Form deutlich wird. Thomas von Aquin unterscheidet die Wesensform von der bloßen Informationsform bei der Gotteserkenntnis: Gott kann nur durch sich selbst erkannt werden; da nun dem Engel, dem abgeschiedenen Geist, die Gotteserkenntnis prinzipiell möglich, er selber aber geschaffener Geist ist, muß der Gottesgeist in ihn

³⁴¹⁾ Pf. 65: 205, 26: . . . waz in daz ander verwandelt wirt, daz wirt einz mit ime. Also wurde ich verwandelt in in (sc. got), daz er wûrket mich sin wesen ein unde niht glich, bî dem lebentigen got, so ist daz wâr, daz kein underscheid enist, . . .
cf. Pf. 10: 55, 24 f.; 74: 235, 5—10; 87: = Qu. 39, 25; BgTr. 20, 7; Pf. 96: 309, 29 ff., 312, 14 f.

³⁴²⁾ Pf. 74: 232, 40 ff.; 81: 260, 10 ff., 261, 21!, 25 ff.!.; 83: = I 153, 25.

³⁴³⁾ cf. Pf. 65: 205, 35, 206, 1 ff., 13: 66, 40; 83: I 153, 1: . . . der mensch, der da gefryet ist von aller anderheit und von aller geschaffenhait dar enkumt got nit, er ist da weslich.

³⁴⁴⁾ cf. Dempf, Metaphysik d. MA.'s p. 93.

hineinkommen und seine Erkenntnisform werden, damit die Gotteserkenntnis vollzogen werden kann. Nun macht aber Thomas die sehr charakteristische Unterscheidung, daß er sagt, der göttliche Intellekt werde nicht wesensmäßig die Form des geschaffenen Intellekts, sondern er verhalte sich nur quodammodo ut forma, nämlich zum Vollzug des Erkenntnisaktes (De Ver. 8, 1c u. ad 5). Eckhart hebt diese Unterscheidung von Wesens- und Informationsform auf, und er macht Gott zur Wesensform des Ich, wie aus dem Motiv der transformacio³⁴⁵) und der Bestimmung der Gotteserkenntnis zur Genüge erhellt: „Daz ouge, da inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge dâ inne mich got siht: mîn ouge unde gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen (Pf. 96: 312, 9).“ Im Zusammenhang der Predigt Pf. 83 spricht Eckhart die hier implizit vertretene Wesenseinheit bewußt aus: in den abgesehenen Menschen kommt Gott nicht erst, sondern er ist schon wesenhaft da: „Welcher mensch nu in sich selber wirt gehert, der bekennet got in sînem aigen smack und in sînem aigenen grunde. Der mensch ist gefryet von allen geschaffenen dingen und ist in im selber bezlossen in ainem waren zlosse der warheit³⁴⁶) . . . der mensch der da gefryet ist von aller anderheit und von aller geschaffeneit, dar enkumt got nit, er ist da weslich (I 152, 39). In demselben bechennus, da sich got selben in kennet, das ist aigenlich des abgescheiden geistes bekennnis unte ken anders . . . dar umb ist got in dem grunt der sel mit aller siner gotheit (I 151, 6)“.³⁴⁷)

So wie an diesen Beispielen ist allgemein die Lehre von den Engeln im thomistischen Sinn einer Lehre vom reinen Geist in seiner Stellung innerhalb der dreiteiligen Geistformel aufgehoben und grundsätzlich umgedeutet in der Weise, daß sie lediglich als terminologischer und sachlicher Ausgangspunkt für die Darstellung der Korrelation Gott — Ich dient. Einerseits hält sich Eckhart im Anschluß an Thomas an die Kreatürlichkeit des Engels, aber nur, um die Wesenseinheit der Seele mit Gott in ein um so helleres Licht zu rücken³⁴⁸), an anderen Stellen benutzt er die Wesensbestimmung des Engels als lauterer und abgeschiedenes Wesen, um ihn mit der Seele wesensgleich zu setzen und nun-

³⁴⁵) cf. Pf. 5: 21, 7 f.; 4: 25, 25; 5: 51, 25 ff.; 52: 115, 22; 43: 148, 1; 48: 158, 9; 59: 189, 6; 65: 205, 26!; 65: 199, 10; BgTr. 8, 12; cf. RdU ö.

³⁴⁶) Das erinnert an Leibniz' Monade!

³⁴⁷) cf. Pf. 96: 310, 7.

³⁴⁸) Homo nob. z. 158: Die abgeschiedenen Geister sind „obwendig den engeln“. Pf. 57: 127, 29: Die Vernunft ist über der Engelnatur, cf. Pf. 40: 135, 25; 81: 261, 9 ff.

mehr die Wesenseinheit und Korrelativität dieses abgeschiedenen Geistes mit Gott zu erweisen³⁴⁹). Das geradezu klassische Beispiel für diese Umbildung ist die Predigt Pf. 49 über das Thema: „Ich sende meinen Engel“ (Malach. III 1; Luc. VII 27), aus dem Eckhart zwei Begriffe zum eigentlichen Gegenstand der Predigt macht: den Begriff des Ich und den des Engels. Die Erörterungen über den Begriff des Engels³⁵⁰) umrahmen gleichsam das Kernstück, das über den Begriff des Ich, in dem über das Wesen Gottes und der Seele gehandelt wird³⁵¹). Eckhart eröffnet die Predigt mit der Frage nach dem Wesen des Engels, aber nun bezeichnender Weise nicht, weil ihn dessen Wesen an sich interessierte, sondern weil dessen Definition für ihn eine Brücke ist, das Wesen der Seele zu bestimmen: Ez ist ze wizzene waz ein engel sî, wan ein meister sprichet: wir sülen glîch den engelen sîn (162, 1 f). Es folgen nun vier der Tradition entnommene Wesensbestimmungen des Engels, die Eckhart scheinbar in ihrem ganzen Umfang anerkennt, wenn er darüber sagt: „Disen engelen sülen wir glîch werden“ (162, 7). Zum Beweis der Gleichheit zwischen Engel und Seele greift er zunächst das Motiv der Abgeschiedenheit auf, das in der vierten Definition als Wesensbestimmung des Engels gegeben war: „ein vernünftig blôz licht gescheiden von allen materielîchen dîngen“ (162, 6). Durch die Abscheidung der Zeitlichkeit tritt der Mensch in die Wesensgemeinschaft des Engels. Was aber hier als Folge der Abscheidung für den Menschen bestimmt ist, das ist eine unmittelbare Wesenseinheit mit Gott³⁵²). Insofern geht Eckhart über die Lehre vom reinen Geist grundsätzlich hinaus.

Das zweite Rahmenstück der Predigt (163, 24—38) verknüpft

³⁴⁹) cf. die für die Bewertung des Engels bezeichnende gleichgültige Bemerkung: „so ist got niendert als eigenlich als in der sele und in dem engel ob du wilt“. (Pf. 66: 207, 4). Das Entscheidende ist hier die Immanenz Gottes in der Seele. Da der Engel als etwas an sich nicht notwendig in die Korrelation eingeht, ist er für Eckhart zu einer belanglosen Größe geworden.

³⁵⁰) 162, 1—22; 163, 24: Die engele . . . — 163, 38.

³⁵¹) 162, 23—163, 24.

³⁵²) 162, 11 ff.: . . . der engel bekennet in eime liechte, daz über zît und êwic ist. Der umbe bekennet er in eime êwigen nu. Aber der mensche bekennet in eime nu der zît. Daz nu der zît ist daz aller minneste. Nim abe daz nu der zît, so bistu allenthalben und hast alle zît. Diz sîn oder daz enist niht alliu dinc sîn, wan so lange ich diz und daz bin oder diz und daz hân, so bin ich niht alliu dinc noch enhân niht alliu dinc. Scheide abe daz du noch diz noch daz ensîst noch enhâst, so bistu und hâst ouch alliu dinc, und also bistu weder hie noch dâ, so bistu allenthalben; und also bistu weder diz noch daz, so bist alliu dinc. cf. 163, 4—15.

die ersten drei Definitionen des Engels miteinander und erörtert ihre Hauptmotive des Bildes und der Gleichheit: „Die engele sind ein bilde und ein spiegel gotes, der in sich hat glîchheit der guotheit und der lûterkeit, des stillnisses und der verborgenheit gotes, als vil ez mûglich ist“ (163, 24 ff—162, 2—6). Eckhart knüpft wieder daran den ihn einzig angehenden Gedanken, daß die Seele dem Engel gleich ist, daß es sich also im Grunde nicht handelt um die Gleichheit der Engel, sondern der Seele mit Gott: „Nû sulen wir glîch sîn den engelen ein bilde gotes“. In jener traditionellen Definition ist die Einschränkung: „als vil ez mûglich ist“ sehr beachtenswert, da ja die Engel zwar als edelste, aber doch als Kreaturen galten, die also Gott nicht adaequat repräsentieren konnten. Eckhart beseitigt nicht nur diese Einschränkung, er beseitigt grundsätzlich den Gedanken der Kreatürlichkeit, ja er lehnt selbst die Bestimmung der Gleichheit der Seele mit Gott ab, weil Gleichheit immer zugleich Ungleichheit ist: die Seele ist mit Gott völlig wesenseins³⁵³). Es muß freilich sogleich darauf hingewiesen werden, daß diese Einheit nicht Identität bedeutet, denn die Seele ist ja als Bild Gottes bestimmt, welches zu ihm polar distanziert ist.

Diese Erörterungen bilden gleichsam den Rahmen für das eigentliche Kernstück der Predigt über die Einheit der Seele mit Gott und ihrer beider Stellung zur Welt. Die Verschiedenheit des zweimal in der Bibel überlieferten Predigtthemas: „ego mitto angelum“ und „mitto angelum“, veranlaßt Eckhart zu tiefen Erörterungen über Wesen und Personen in Gott, über Gottheit und Gott. Der Text, der das „ego“ verschweigt, bezeichnet die Identität des Wesens von Gott und Ich: „daz got und diu sêle so gar ein ist, daz got kein eigenschaft da hân mac, mit der er gescheiden sî von der sêle oder kein anders sî dan diu sêle“ (162, 31). Nun sind aber Gott und Ich trotz ihrer Wesensidentität polar distanziert. Das kommt zum Ausdruck in dem „ego“: „Wan seit er „ich“, so meinet er ein anders von der sêle“ (162, 33). Diese polare Distanz ist freilich nur zu denken mit der gleichzeitigen

³⁵³) 163, 34 ff.: . . . dar umbe hat er (sc. got) dich im alzemale glîch gemacht und ein bilde sîn selbes gemacht. Aber ime glîch wîset ein frömde und ein verre. Nu ist zwischen gote und der sêle weder frömde noch verre; dar umbe ist diu sêle gote niht glîch, mêt: si ist mit ime alzemâle eins (Text schon von Lasson gebessert: glîch > eins!) und daz selbe daz er ist. Die Handschrift hat ab 163, 36 folgende bedeutsame Lesart: . . . verre. Hie muz ich der warheit gesweigen, ich und alle meister, waz hie von gesprochen wirt, daz ist der warheit verre. Glicheit muz da ab, darum muz glîchheit ab, wan waz glîchheit hat der sint zwei. Darum muz glîchheit ab, daz es eins ist . . .

Immanenz der Welt zwischen diesen Polen als des Mittels ihrer Verknüpfung und Bereicherung. Es kommt nämlich in dem nun Folgenden ein eigentümlich spekulativer Charakter in den Begriff der Abgeschiedenheit hinein durch die Verbindung mit den Begriffen der „distinctio“ und der „indistinctio“. In den lateinischen Texten erörtert Eckhart das Verhältnis Gott — Kreatur unter dem Aspekt dieser Begriffe aus dem logischen Schema von Prinzip und Prinzipiat, monas und Zahl. Die monas ist gegenüber der Zahl absolut distinkt wie auch umgekehrt; sofern aber die Zahl durch die monas konstituiert wird und diese als Konstitutionsprinzip in ihr Konstitutum, in die Zahl, hineingeht, sind beide voneinander ununterscheidbar: indistinkt! So verhält sich Gott zu den Kreaturen. Die deutschen Ausdrücke für das „distinctum“ und „indistinctum“ sind „gescheiden“ und „ungescheiden“. Da nun der abgeschiedene Mensch mit Gott wesens-eins ist, verhält er sich in derselben Weise zur Welt wie Gott. Er ist auch ihr Ursprung, und von ihm kann daher dasselbe gesagt werden wie von Gott: „er ist ungescheiden von allen dingen“³⁵⁴), sofern alle Dinge nur in ihm und durch ihn Bestand haben, weil sein Wesen eben der logos selber ist. Nun ist das Ich zu Gott polar distanziert. Gott — Ich sind also die polaren Ursprünge der Welt, sie sind die polaren Prinzipien, die „Welt“ d. i. die zur Existenz gebrachte Kreatürlichkeit total zwischen sich befassen und sie eben dadurch existent machen.

4. Das Motiv der Freunde Gottes.

Das Motiv der Freunde Gottes gehört auch nicht im formalen Sinn zu den logischen Korrelationsformen. Es zeigt aber auf einer anderen Ebene der Betrachtung die Revolution der Denkungsart in der Bestimmung des Verhältnisses Gott — Ich, das hier unter ästhetischem Aspekt, in der Sphäre des Lebensstils

³⁵⁴) 163, 3 ff.: . . . daz got ungescheiden ist von allen dingen, wan er ist in inniger dan si in selber sind. Also sol ouch der mensche ungescheiden sîn von allen dingen, daz ist, daz er an ime selber niht hange und zemâle sîn selbes abgescheiden sî: so ist er ungescheiden von allen dingen und ist ouch alliu dinc. Wan als verre du niht enbist an dir selben als verre bistu alle dinc und ungescheiden von allen dingen; und als verre du ungescheiden bist von allen dingen, als verre bistu got und alliu dinc, wand gotes gotheit lit daran, daz er ungescheiden ist von allen dingen. Darumbe der mensche, der ungescheiden ist von allen dingen, der nimet die gotheit, dâ got selbe die gotheit nemende ist. cf. 162, 15.

gesehen wird. Das Ich ist nicht mehr Knecht Gottes, ein Geschöpf, das ihm wesensmäßig unendlich untergeordnet ist, das in Gehorsam gehalten wird durch den Affekt der Furcht³⁵⁵), sondern es ist der Freund Gottes, der mit ihm von gleicher Würdigkeit des Wesens ist und mit ihm verbunden ist durch den korrelativen Affekt der Liebe und der Sehnsucht³⁵⁶). Das Konträrmotiv des Knechts Gottes entstammt der jüdischen Theologie. In besonders prägnanter Form erscheint es im Buch Hiob³⁵⁷) und hat durch paulinische Vermittlung Eingang ins Christentum gefunden³⁵⁸). Bei Paulus stehen die Motive der Kindschaft und der Knechtschaft unausgeglichen nebeneinander, aber schon im Johannesevangelium wird der Knechtsgedanke grundsätzlich beseitigt³⁵⁹). Dieser gewaltige gedankliche Umschlag und Fortschritt, der in der Theologie nie zum Anlaß einer prinzipiellen systematischen Neuorientierung genommen worden ist, weil man unter dem Einfluß des Gnadenbegriffs im Grunde niemals über den Knechtsgedanken hinaus kam, vollzieht sich unter dem Eindruck der johanneischen Tradition in Eckhart selbst³⁶⁰).

Die Predigt Pf. 10, die zu den kühnsten und prägnantesten Eckhartpredigten gehört, hat den Gedanken der Freunde Gottes noch nicht³⁶¹), denn die Exegese des Predigtthemas: „Mose bat seinen H e r r n Gott“ beginnt: „sol got dîn h e r r e sîn, so muost dû sîn k n e c h t sîn“. Dieses Knechtsein wird allerdings durch-

³⁵⁵) IV 321, 5 ff: opus extra, corporale, servum est, opus servi est, timoris, non amoris. Ioh. (XV, 15) dicitur viris perfectis: „iam non dicam vos servos, sed amicos.“

³⁵⁶) Pf. 12: 62, 8 ff. cf. III 419, 1.

³⁵⁷) Hiob I, 8; II, 5; IV, 17 f. I, 21 u. ö.

³⁵⁸) Röm. VI, 18: Nun ihr frei geworden seid von der Sünde, seid seid ihr Knechte geworden der Gerechtigkeit. ib. 22: Nun ihr aber seid von der Sünde frei und Gottes Knechte geworden . . .

³⁵⁹) Joh. XV, 14 f: Ihr seid meine Freunde . . . Ich sage hinfort nicht, daß ihr Knechte seid, denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich gesagt, daß ihr Freunde seid, denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe, habe ich euch kundgetan.

³⁶⁰) Pf. 85: = I 152, 3 ff.

³⁶¹) Es ist allerdings nicht unbedingt sicher, ob man das Fehlen dieses Motivs ohne weiteres in der geschehenen Weise chronologisch auswerten darf. Prinzipiell aber muß daran festgehalten werden, daß das Freundmotiv einen gedanklichen Fortschritt bedeutet und in die spätere Lehrzeit Eckharts zu rechnen ist. cf. Pf. 85: = I 151, 40 ff.

aus als mit der Wesenseinheit der Seele mit Gott verträglich gedacht³⁶²).

Es soll vorerst eine Gruppe von Texten betrachtet werden, die die Relationen Vater — Sohn und Herr — Knecht als gegensätzlich einander gegenüberstellen und die die Art einer Gabeerteilung durch das erste Relationsglied bezüglich als „zu eigen geben“ und als „leihen“ bezeichnen. Was geliehen wird, das kann je nach dem Willen des Entleihers beliebig zurückgefordert werden; was aber zu eigen gegeben ist, das ist unantastbarer Besitz des Beschenkten geworden. Der erstere Fall entspricht der Gedanklichkeit des Hiob. Der Herr Gott beschenkt seinen Knecht Hiob mit allen Gütern des Lebens, und als alles Gut wieder von ihm genommen wurde, kommen aus seinem Munde die gefaßten Worte: „Der Herr hats gegeben, der Herr hats genommen, der Name des Herrn sei gelobt“. Dieser Stimmung entspricht das Wort aus den RdU: „wir soellen alle ding haben als ob si uns gelihen syen und nit gegeben“ (RdU 41, 27). Im BgTr. ergänzt und vertieft Eckhart diese Auffassung grundsätzlich durch die Unterscheidung von kreatürlicher Natur und Geist im Menschen. Gott ist Herr der Kreaturen, und sofern ich Kreatur bin, ist Gott mein Herr und hat mir alles Gut „zu Borge geliehen“. Gott aber ist Vater und nicht Herr für den Sohn, und, weil der Sohn mit dem Vater wesenseins ist, ist auch er Herr über die Kreatur, denn dem Sohn ist alles Gut zu eigen gegeben und nicht geliehen. Da nun das Ich als Guter und Gerechter³⁶³), im inneren Werk der Tugend Sohn Gottes ist³⁶⁴), ist es auch Herr über die Kreatur, auch über sich selbst als Kreatur, und steht mit Gott auf gleicher Wertstufe³⁶⁵). Durch diese Wendung ist die Haltung der RdU grundsätzlich überwunden, sofern diese für das „religiöse Ich“, den Geist galt; sie ist aber ergänzt, sofern nunmehr im Ich Natur als das Kreatürliche, Geist als das Göttliche unterschieden wird und beide Relationen: die von Herr und Knecht und die von Vater und Sohn nebeneinander Bestand haben. Es könnte scheinen, als ob Eckhart die Konsequenz aus der Relation Vater — Sohn noch nicht zu ziehen wage, wenn er sagt: „so ich wil, das guot das ich han si mir gegeben und nit gelihen, so wil ich herre sin unt wil gotes sun naturlichen sin unt vollkomen unt bin doch noch nit gotes sune von gnaden“ (BgTr. 25, 24). Diese Wendung dürfte sich aber auf den noch

³⁶²) cf. Pf. 10 : 55, 24.

³⁶³) cf. die Einleitung zum BgTr.

³⁶⁴) BgTr. 25, 35 ff.

³⁶⁵) Zum Ganzen cf. BgTr. 22, 29— 23, 28.

ungelassenen kreatürlichen Menschen beziehen, der durch die Überformung mit Gott auch Gottes Sohn werden kann — wie Eckhart etwa von den geschaffenen kreatürlichen oberen Seelenkräften sagt, durch Überformung mit Gott würden sie auch Gottes eingeborener Sohn³⁶⁶⁾ — da der Satz ja fortfährt, das Eigentümliche des Sohnes und des heiligen Geistes sei das „sich gelichlich halten in allen dingen“, was eben das Zeichen des gelassenen Menschen ist. Sollte aber hier wirklich eine Einschränkung im scholastisch „korrekten“ Sinne vorliegen, so fällt das für eine systematische Interpretation nicht ernstlich ins Gewicht, da für sie die prinzipiellen Erörterungen des Eingangskapitels dieses Traktats, neben vielen verstreuten Einzelstellen, über die Gerechtigkeit und den Gerechten, die Güte und den Guten etc. unbedingt richtunggebend sind, so daß der in Frage stehende Text dahin gedeutet werden muß, daß der Mensch als Geist Gottes Sohn ist und somit die Gabe Gottes nicht geliehen bekommen hat sondern zu eigen gegeben. Für diese Deutung gibt es einen weiteren ganz eindeutigen Beleg, der jeden Zweifel behebt: Pf. 47 : 158, 34—38: . . alsô als der sun ein ist mit dem vater nâch dem wesen, alsô bist du mit im ein nâch wesen und nâch nâtûre und hâst ez allez im dir, als ez der vater hât in im. Du hâst ez von gote ze lêhen niht, wan got ist dîn eigen und alsô alles daz du nimest, daz nimest du in dînem eigen . . .“ Wie die Haltung des Hiob dadurch überwunden wird, daß das Leihen durch das Geben ersetzt wird, der Herr durch den Vater, so vollzieht Eckhart von anderer gedanklicher Voraussetzung aus an dem Begriff des Gebens und seinem Korrelat, dem Nehmen, selbst eine bedeutsame tiefere Bestimmung, sofern die Relation „Geben — Nehmen“ unter gewissen Voraussetzungen wiederum charakteristisch ist für das Verhältnis Herr — Knecht. Herr und Knecht stehen in einem Verhältnis grundsätzlicher Über- bzw. Unterordnung³⁶⁷⁾ mit einer entsprechenden Wertabstufung. Gott als Herr ist in seiner Erhabenheit der Seele absolut jenseitig, die Seele ihm absolut unterlegen und ihm gegenüber geringwertig. Eckhart beseitigt diese absolute Transzendenz Gottes durch den Gedanken seiner Immanenz in der Seele. So nimmt die Seele nicht mehr von etwas über ihr und außerhalb ihrer, von einem ihr Fremden, sondern aus sich selbst, da Gott ihr Eigentum ist und wesenseins mit ihr: „Ich gedâhte niulîche, ob ich von got iht nemen wolte oder begern. Ich wil mich harte wol berâten, wan da ich von gote wêre nemende, dâ

³⁶⁶⁾ BgTr. 8, 10—10, 14.

³⁶⁷⁾ Pf. 22: 92, 13.

wêre ich under gote als ein knecht und er als ein herr an dem gebenne ob mir“. „Ich sprach einest alhie und ist ouch wâr: waz der mensche ûzer ime (außerhalb seiner) ziuhet oder nimet, dem ist unreht. Man sol got niht nemen ûzer im selber noch achten, sunder als mîn eigen unde daz mîn ist . . .“ (Pf. 65 : 205, 36 ff, 206, 1 ff)³⁶⁸).

Nachdem der Begriff des Knechts so abgewertet ist, dient er dazu, den kreatürlich-sündigen Menschen zu bezeichnen, dessen Handeln nicht aus seiner Seele, aus der Idee des Guten, sondern aus äußeren Zwecken bestimmt ist³⁶⁹).

An die Stelle der Lebensform des Knechts setzt Eckhart nun die des Freundes Gottes mit ausdrücklicher Bezugnahme auf dieses Motiv im Johannesevangelium gegen die paulinische Auffassung, indem er besonders bemerkt, daß Paulus den Kern der Sache nicht getroffen habe: „Nun spricht unser herr vil näher denn sanctus Paulus: ich han uch nit knechte gehaissen, ich han iuch min fründ gehaissen“ (Pf. 83 : = I 152, 3)³⁷⁰). Das Problem, um das es dabei zunächst geht, ist die Totalität der Offenbarung, der Mitteilung, die nur möglich ist unter Wesensverwandten, Freunden, nicht aber zwischen Herrn und Knecht: „der knecht waist nit seines herren willen, aber der fründ waist allez daz sein fründ waist; alles daz ich von minem vater gehört han, das han ich euch chunt tan, unt alles das mein vater waist, das waiss ich, und alles das ich waiss, das wissent ir, wan ich unt mein vater haben einen geist . . .“ (Pf. 83 : = I 152, 4)³⁷¹).

Der Affekt, der dem Verhältnis von Herrn und Knecht eigentümlich ist, durchläuft von Seiten des Herrn die Grade der gnädigen Herablassung bis zur zynischen Verachtung, auf Seiten des Knechts ist es die Furcht und der Haß³⁷²). Über das gegenseitige Gefühlsverhältnis von Ich zu Gott aber sagt Eckhart: „Der mensche sol got niht vorhten, wan der in vorhtet der fliuhet in. Diu vorhte ist schedelich. Daz ist ein rehtiu vorhte, der got vorhtet verlieren. Der mensch sol got niht vorhten, er sol in minnen, wan got minnet den menschen mit aller siner hoehsten vollekomenheit“ (Pf. 88 : 287, 27 ff). Durch ein angeführtes Meisterzitat wird diese Ansicht ebenfalls erhärtet, wo zwar ein sinnvolles Moment am Furchtaffekt bejaht wird, sofern die Furcht mit der Liebe verbunden ist, was wohl am besten der Begriff der Ehrfurcht umschreibt: „der gote mit vorhten dienet, daz ist

³⁶⁸) Pf. 47: 158, 34—159, 4; 94: 306, 2—7; Stant up z. 103.

³⁶⁹) Pf. 81: 260, 22; 59: 189, 17; III 391, 12 ff; III 418, 22 ff.

³⁷⁰) cf. Pf. 65: 205, 34.

³⁷¹) cf. Pf. 12: 63, 34 ff.; 74: 233, 24—234, 7.

³⁷²) cf. Pf. 60: 192, 5 ff.; IV 321, 2, 6; III 419, 1 ff.

guot; der im ûz minne dienet, daz ist bezzer; aber der die minne kan nemen in vorhten, daz ist aller beste“ (Pf. 69 : 221, 34).

Gott und Ich sind verbunden durch das Band der Liebe. Eckhart knüpft an ein augustinisches Motiv an, daß die Liebe den Liebenden mit dem Wesen des Geliebten informiere und ihn gleichmache: „Augustinus spricht: reht als du minnest, also bist du; minnest du erden, so bist du irdensch; minnest du got, so wirst du götlich . . .“ (Pf. 20: 86, 28 ff)³⁷³). Eckhart hält sich aber nicht an den von Augustinus gemeinten Sinn, daß die Liebe erst die Gleichheit schaffe, sondern er dreht ihn geradezu um. Die Gleichheit des Wesens bedingt und schafft erst die Liebe: „minne diu wil niena sîn, wan dâ gelîcheit ist und ein ist“ (Pf. 12: 62, 18)³⁷⁴). Nur wo Wesensgleichheit ist, kann Liebe entspringen; darum wird zwischen Herren und Knecht nie Liebe sein, denn zwischen ihnen herrsche kein Friede³⁷⁵), und selbst wenn sie einander liebten, wäre die Liebe beider nicht gleichartig und gleichwertig³⁷⁶). Damit aber ist die Liebe in ihrem Wesen zerstört, denn sie ist eins aus zweien, nicht sofern sie zwei sind, sondern sofern sie eins sind³⁷⁷). Die Liebe untereinander ist Liebe „in einander“, des „Ich in Gott“ und „Gott in mir“. Durch diese Bestimmung, die korrelative Immanenz, ist die wesensgemäße, unaufhebliche Bindung zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, zwischen Gott und Ich hergestellt und jegliche Rangunterscheidung des Höher und Tiefer aufgehoben, die eine Zweiheit schafft und damit die Einheit in der Bindung vernichtet³⁷⁸). Auf dem Grunde solch völliger Wesenseinheit erst kann die Freundschaft Gottes mit dem Ich begründet werden, und der Gedanke der Wesenseinheit führt dann folgerichtig dazu, das Ich als Gegeneinzigkeit zu Gott zu bestimmen: „Also als die gotheit ist ungenament unt sunder namen, also ist ouch die sele ungenament als got, wan si ist daz selb, daz er ist. Dor um spricht Cristus: Ich heiz eu ietzunt nimmer mein knecht, mer mein freunt, wan allez daz ich gehort han von meim vater, daz hon ich euch geoffenbart. Ein freunt ist ein ander ich, spricht ein heiden. Got der ist dor um worden ein ander ich, uf daz ich wurd ein ander er. Also spricht sant Augustinus: Got ist mensch worden, uf daz der mensch got wurd“ (Jostes 82: 96, 39 ff)³⁷⁹).

³⁷³) cf. Sp. 53, 19 ff; Pf. 63: 199, 4 ff; 62: 196, 24.

³⁷⁴) cf. Pf. 60: 192, 5; BgTr. 12, 21.

³⁷⁵) Pf. 12: 62, 19.

³⁷⁶) Pf. 83: = I154, 8: Zwischen dem herrn und dem knecht wirt nimmer minne glich. . .

³⁷⁷) cf. Pf. 12: 62, 20; 54: 176, 13.

³⁷⁸) Pf. 12: 62, 31—37; cf. 88: 285, 25 ff. mit dem wundervollen Gleich-

In der Predigt Pf. 12 ist diese Stufe der Gegeneinzigkeit des Ich als Freund zu Gott noch nicht erreicht. Das Ich ist zwar wesenseins mit Gott, aber es steht in dieser seiner reinen Natur noch neben dem unigenitus Christus. Eckhart sagt lediglich: In derselben Geburt, in der Gott seinen eingeborenen Sohn erzeugt, spricht er uns seine Freunde (63, 23ff). Die Predigt Pf. 83 = I 151ff hat den Gedanken konsequent durchgedacht: „dieweil ich knecht bin, so bin ich dem ainbornen sun gar verr unt unglich“ (I 154, 9). Daraus ergibt sich die Folgerung: Wenn ich Freund bin, dann bin ich der eingeborene Sohn, da Eckhart unmittelbar vorher sagt: „Nu sol der mensch also leben, daz er ain sey mit dem ainbornen sun und daz er der ainborne sun sey. Zwischent dem ainbornen sun und deiner sel ist enkein underscheid“ (154, 6 f)³⁸⁰).

So bedeutsam und prägnant das Freundmotiv zur Darstellung der Korrelation Gott — Ich ist, so gibt Eckhart an einer Stelle doch zu verstehen, daß die Bindung aus Freundschaft zu sehr von psychologischen Zufälligkeiten abhängt, um unbedingt unter allen Umständen die Totalität und Notwendigkeit der Bindung Gott — Ich zu garantieren. In feiner Ironie stellt er die Totalität der Offenbarung aus Freundschaft in Frage: Es könnte mein Freund wissen, was ich nicht wüßte, wenn er es mir etwa nicht offenbaren wollte³⁸¹). Die psychologisch fundierte Bindung gewährt also nicht die unbedingte Sicherheit der totalen Offenbarung, sondern das leistet nur die logische, die repräsentiert wird durch das Schema der Trinität, in der wir selbst der eingeborene Sohn sind³⁸²). Die psychologisch-ästhetische Bindung ist noch mit dem Moment der Zufälligkeit behaftet, trägt also noch Merkmale der Kreatürlichkeit. Die religiös arteigene Bindung Gott — Ich hat diese Schranke überwunden: sie ist notwendig und total, unbedingt gesetz-

nis von dem Herrn, der sich ein Auge aussticht, um seiner Geliebten gleich zu sein.

³⁷⁹) Pf. 66: 207, 59: . . . Daz ich er werde . . . Pf. 99: 520, 8 ff.

³⁸⁰) Dasselbe ergibt sich auch aus der Predigt Pf. 65: 205, 33 ff.

³⁸¹) Pf. 74: 233, 24: Nu sprach unser herre „ich han iuch niht knechte geheizen, ich han iuch friunde geheizen, wan der knecht enweiz niht waz sin herre wil. Ouch möhte min freund wizzen, daz ich niht weste, unt wölte ers mir niht offenbaren.“ Aber unser herre sprach „allez daz ich von minem vater gehört han, daz han ich iu geoffenbaret.“

³⁸²) Pf. 74: 234, 1 ff.: . . . Allez . . . Daz hoeret der sun von dem vater, daz hat er uns geoffenbaret, daz wir derselbe sun sin. Allez daz der sun hat, daz hat er von sinem vater: wesen unde nature, daz wir der selbe eingeborn sun sin.

haft ohne die Möglichkeit von Ausnahmen. Das besagt hier der Ausdruck des „Logischen“. Somit ist das dem Bereich des Lebensstils entnommene Motiv der Freunde Gottes in der theologischen Spekulation zwar nur zu einer Episode geworden, aber einer Episode, die ungeheure Impulse für die endgültige „logische“ Fundierung der Theologie gegeben hat. Eine „logische“ Begründung der Theologie bedeutet keineswegs eine Überwindung des Ästhetisch-Psychologischen in dem negativen Sinn einer Auslöschung und Beseitigung, sondern in dem eminent positiven Verstande eines Zuwachses an Bestimmung ursprünglich neuer Art. Die psychologisch bestimmte Bindung aus Freundschaft als eine Bindung aus der ganzen Fülle des Gefühls ist religiös nicht arteigen, sie ist aber in die religiöse Bindung aufgehoben und in ihr mit allen ihren Kräften dienend wirksam. Dieser Dienst ist keine Zufälligkeit und keine bloße Gunst, sondern er ist notwendig. Die ästhetisch begründete Bindung an Gott ist eine notwendige, aber nicht zureichende Bedingung für die homogen religiöse Bindung. Die Liebe der Freundschaft wird darin erhöht zur Liebe der Kindschaft, in der die Bindung unauflösblich und notwendig ist.

III. Die psychologisch fundierten Korrelationsformen gezeigt an Motiven der Ich-Einzigkeit.

Das Kernproblem von Eckharts Theologie ist die dem Platonismus entstammende Korrelation in ihrer logischen Form, die die Korrelationsglieder nicht etwa als Daseinsgegebenheiten voraussetzt, sondern sie erst in dem Korrelationsakt der Offenbarung entstehen läßt. Grundlegend an dieser Korrelation ist die Wesensgleichheit ihrer Glieder und ihre notwendige und totale Bindung aneinander in dem Prozeß der Korrelativierung. Daneben steht eine Gruppe anderer Formen, die den scholastischen Aristotelismus zur gedanklichen Voraussetzung hat, dessen konstitutive Begriffe das Dasein, die Kausalität, die Kreatürlichkeit des Ich, die Analogie sind. Der ewig daseiende Gott schöpft in einem kausalen Akt die Seele als Kreatur, die kraft der Analogie ihren Schöpfer Gott bereicht. Zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen der Seele ist ein unendlicher Wertunterschied. Es ist eine Folge aus dieser Dualität von Gott und Geschöpf, daß eine Theologie im eigentlichen Sinne unmöglich wird, daß sie in eine Ontologie und eine Psychologie auseinander bricht. In der Psychologie soll sodann die ontische Grundlage bestimmt werden, von der aus ein

Zugang der Seele zu Gott möglich ist. Soweit Eckhart der scholastisch-aristotelischen Psychologie bezüglich des Korrelationsproblems verpflichtet ist, ist er es aus historischer Zufälligkeit und nicht aus innerer Wahl, denn Eckhart ist seiner gedanklichen Tendenz nach Platoniker. Das zeigt sich in nicht zu überbietender Klarheit darin, daß er alle diesbezüglichen Motive ontologisch-psychologischer Art von innen her sprengt und sie an die Grund-schematik der logischen Korrelationsformen angleicht. Es muß mit aller Schärfe betont werden, daß die Geschaffenheit der Seele im Grunde völlig überwunden, und daß in allen möglichen psychologischen Motiven der Ich-Einzigkeit ihre Wesenseinheit mit Gott und ihre korrelative totale Bindung ausgesprochen wird. Es ergibt sich daraus, daß die Psychologie theologisch völlig irrelevant ist, daß die Theologie vielmehr erst ihre „psychologischen“ Korrelationsmomente selbst bestimmt und erzeugt³⁸³). Nicht genug damit, daß Eckhart die Psychologie grundsätzlich aus der Theologie verweist, stellt er sie auch im engsten Zusammenhang damit auf eine grundsätzlich neue Basis.

1. Das Wesen, der Grund der Seele.

An vielen Stellen seiner Schriften finden wir Eckhart die korrekte thomistische morphologische Metaphysik der Seele vertreten. Die Seele ist Form des Leibes, in sich absolut einheitlich, jedoch unterschieden nach Wesen und Kräften. Das Wesen ist Träger, Subjekt der Kräfte, in dem die Kräfte einheitlich zusammengefaßt sind und aus dem sie in ihrer Mannigfaltigkeit hervorgehen³⁸⁴). Die Theorie von den Seelenkräften ist durchaus nicht systematisch vollständig und einheitlich. Eckhart hat im Grunde keine psychologischen Interessen, sondern nur theologische, und er erörtert das Problem der Seelenkräfte in der Regel nur so weit, als es für sein eigentliches theologisches Anliegen, für die Bestimmung der Korrelation Gott — Ich belangvoll ist. Als solche Korrelationsmomente gelten das Wesen oder der Grund der Seele und die oberen Seelenkräfte Vernunft oder Intellekt und Wille, von diesen vorwiegend der Intellekt oder die Vernunft, häufig in der Wertbezeichnung man der sêle oder houbet der sêle.

Erscheint auch die Terminologie durchaus „korrekt“, so bestä-

³⁸³) Daß die Psychologie für Eckhart nur ein Randproblem bedeutet, das den Kern seiner Theologie nicht mehr berühre, ist neuerdings auch von Weiß betont worden. (Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart, Zeitschrift für Kirchengeschichte, L II, 1933.)

³⁸⁴) cf. Pf. 1: 4, 25 ff., 9, 23 ff.; 2: 13, 3 ff., 14, 14 ff.; 14: 70, 32; 60: 193, 16 ff. cf. Meerpohl p. 78 ff.

tigt sich gleichwohl die überall aufzuweisende Umdeutung ihres Sinnes, und ferner zeigt sich die grundsätzliche Neuorientierung seiner „Psychologie“ aus einer ontologischen in eine „logische“ Struktur, sofern die Unterscheidung von Wesen als Subjekt und Wirkkräften überwunden wird, so daß nicht die Kräfte aus dem Wesen hervorgehen, sondern daß das Wesen der Seele überhaupt erst aus der Aktualität und als Aktualität der „Kräfte“ bestimmbar wird.

Das grundsätzlich Neue in der Bestimmung des Wesens, des Grundes der Seele besteht darin, daß die Kreatürlichkeit der Seele geleugnet, und daß sie nunmehr als mit Gott wesenseins gilt. Gott und Ich haben dieselben Wesensprädikate: die Namenlosigkeit und Unaussprechlichkeit Gottes gilt gleicherweise für die Seele: „Also als die gotheit ist ungenament unt sunder namen, also ist ouch di sele ungenament als got, w a n s i i s t d a s s e l b d a z e r i s t“ (Jostes 96, 39)³⁸⁵). Das Wesen Gottes wurde definiert als „Vernünftigkeit“, und da das Wesen der Seele ebenfalls Vernunft ist³⁸⁶), so ergibt sich daraus die Wesenseinheit mit Gott: „Diu sêle hat ein vernünftic bekentlich wesen, dâ von, swâ got ist, dâ ist diu sêle unde swâ diu sêle ist, dâ ist got“ (Pf. 83: = I 267, 11). In der zuletzt zitierten Predigt Pf. 83 ist das Verhältnis Gott — Ich gefaßt als ein solches von „Geben und Nehmen“: „Diu sêle nimt ir wesen ân mittel von got“ (I 151, 9). Da bei Eckhart das Geben durchgängig als Totalität des Gebens zu denken ist, so folgert er daraus: „darumb ist got in dem grund der sêl mit aller sîner gotheit“ und das Wesen der Seele ist somit mit dem Wesen Gottes identisch, denn neben die Relation Geben — Nehmen wird im weiteren Verlauf der Predigt ein anderes Motiv gestellt, das die Autonomie des Ich in aller Schärfe wahrt und das jene die Autonomie gefährdende Relation auf eine Polarität innerhalb des logos selbst einschränkt. Eckhart spricht von dem „aigen bild der sêle, da weder aus noch eingebildet wirt, das got selber ist“ (I 152, 31ff). Er sagt von dem Menschen, der sich diesem inneren „Gesicht“ zugewendet hat und der von allem Geschaffenen abgekehrt ist: „in ihn kommt Gott nicht, er ist wesenhaft da“ (I 153, 2). Im weiteren Verlauf der Predigt wird die Seele mit dem eingeborenen Sohn wesenseins und identisch gesetzt (I 154, 6f). Durch diesen letzteren Begriff wird wiederum sinnfällig deutlich, daß die Einheit und die Identität der Seele mit Gott sich nur auf das Wesen erstreckt, daß immer die polare Distanz zwischen beiden gewahrt bleibt³⁸⁷),

³⁸⁵) cf. Pf. 21: 89, 7, 23.

³⁸⁶) Pf. 83: = I 155, 26: in dem grunde der sêle, im indrosten der sêl, in vernünftikeit

³⁸⁷) cf. 56: 180, 39 f.

wie sehr sie auch gelegentlich vor der Überbetonung der Einheit des Wesens zurücktreten möge. Ein charakteristischer Fall dieser Art liegt vor in dem das einheitliche und einzige Wesen bezeichnenden Begriff des *S e e l e n g r u n d e s*, der in einer eigentümlich schillernden Weise je nach dem Zusammenhang sowohl als identisch gilt mit dem indistinkten Wesen der Gottheit, aus dem erst die polaren Glieder Gott — Ich sich besondern und distanzieren, als auch andererseits das distinkte polare Glied zu Gott repräsentiert.

1) Der erstere Fall dürfte vorliegen in folgenden Texten: Pf. 13: 66, 1: „. . . des geistes innegestes. Hie ist gotes grunt mein grunt und mein grunt gotes grunt.“ Die distinkte Polarität Gott — Ich erhebt sich über der Einheit des Grundes, „in dem grunt der sele, da gotes grunt und der sele grunt ain grunt ist“ (Homo nob. z. 168). „In dem grunde der sêle, da ist gnade unde selikeit unde gotes grunt ein und ist daz selbe leben, da got inne lebet“ (Pf. 95: 304, 38). In der Predigt 56, wo Eckhart zum ersten Mal die Lehre von der Gottheit darlegt, hat er auch die „Ichheit“ entdeckt, und beide Wesenheiten sind teils ausgesprochen teils implizit aus dem Zusammenhang heraus als identisch gesetzt: a) In der Gottheit ist jede Relation vernichtet, dort sind Gott und Ich identisch: „Dô ich stuont in dem grunde, in dem river und in der quelle der gotheit, dâ fragete mich nieman, waz ich wollte oder waz ich têt: dâ enwas nieman, der mich fragete . . . Da entwirt got“ (181, 3 ff). b) Ebenso aber ist in dem Innersten des Ich jede Relation auf ein Anderes vernichtet. Die Seele bleibt dort ganz in und bei sich. Eckhart erläutert das an einem Beispiel, in dem er drei Stufen und Arten einer Relation unterscheidet. Die erste ist die der Zufälligkeit, die rein äußerlich ein Gegenüberstehendes konstatiert. Das Beispiel dafür ist die Feststellung eines Gesichtseindrucks, die bloße Wahrnehmung: „Ich sihe an die lylien ûf dem velde“ (180, 26). Die zweite Stufe kann erst im eigentlichen Sinn als Relation bezeichnet werden, weil nunmehr ein logisches Begründungsverhältnis vorliegt: den Duft der Lilien sehe ich nicht, weil der Duft „in mir ist“: „Aber ir swelge der ensihe ich nicht. War umbe? Dâ ist der swelge in mir.“ Ich nehme zwar den Duft in mich hinein, aber das Schmecken und Riechen ist ein spontaner Akt des Ich: Rezeptivität und Spontaneität halten sich die Wage. Die dritte Stufe ist die rein schöpferische Spontaneität des Ich, welches sein Inneres nach außen offenbart: „Daz ich spriche, daz ist in mir und ich spriche ez ûzer mir“ (180, 29). Diese Dreistufung des Relationsbegriffes wendet Eckhart nun an auf das ihm eigentlich nur interessierende Problem des Verhältnisses Gott —

Ich. Dem äußeren Menschen, dem kreatürlichen Ich, sind die Kreaturen das Mannigfaltige an sich, bloße materielle Genüsse: „Alle creatures diu smackent mînem ûzern menschen als creatures, als wîn unde brôt unde fleisch.“ „Aber“, so fährt er fort, „mînem inren menschen ensmacket niht als creature, mêr: als gabe gotes“. Gott und Ich stehen nunmehr in der Relation „Geben — Nehmen“. Das Ich ist als wesensgleiches in polarer Distanz zu Gott. Über dieser Relation und polaren Distanz gibt es die Einheit des Wesens, die den innersten Menschen mit dem Innersten Gottes identisch macht: „Aber mîn innerster mensche ensmacket si niht als gâben gotes, mêr: als êwic ende êwic“. (180, 25—33). Dem entspricht die Äußerung, die Eckhart bei der Erörterung über die Gottheit macht: „Vrâgete man mich: bruoder Eckehart, wenne giengent ir ûzerm hûse? Dô was ich da i n n e“. Damit meint er die Immanenz in der Gottheit (181, 6 f).

2). Neben dieser Bedeutung der Identität mit der Gottheit hat der Seelengrund noch die andere des polaren Relationsgliedes zu Gott. Dieser Sinn liegt in dem Gedanken der Immanenz Gottes im Seelengrund³⁸⁸) und dem Motiv der korrelativen Attributsentsprechung von Gott und Seele, das wirksam wird in dem Prozeß des gegenseitigen Bereichens, des Sprechens Gottes, der Gotteserkenntnis durch das Ich. Der Bloßheit Gottes entspricht die Bloßheit des Seelenwesens, den personalen Bestimmungen Gottes entsprechen die Seelenkräfte. Daher kann nur der Grund der Seele Gott in seiner Reinheit empfangen, und Gott kann nur in seiner lauterer Einzigkeit in den Grund der Seele eintreten³⁸⁹). Dies ist zwar ein traditionelles Motiv, es bekommt aber durch die neuen Begriffsinhalte bei Eckhart eine hohe Bedeutung, da durch die Wesensentsprechung Gott — Seele beide als esse purum in völliger Eindeutigkeit bestimmt werden und beide einander nur kraft dieser Natur bereichen können, das aber total.

Der Begriff des Seelengrundes verknüpft sich terminologisch und sachlich mit dem Begriff der Demut, deren Wesen auch als „Grund der Demütigkeit“ bezeichnet wird³⁹⁰). Damit dürfte auch der dem Begriffsbereich der Abgeschlossenheit zugehörige Termini-

³⁸⁸) Pf. 83: = I 151, 11: . . . Got ist in dem grund der sêl mit aller sîner gotheit

Pf. 56: 180, 39: Got ist in der sêle mit sîner nature, mit sîme wesenne unde mit sîner gotheit und er enist doch niht diu sêle. cf. BgTr. 42, 25.

³⁸⁹) Pf. 21: 89, 25. Der grunt gotes un der selen sin ein wesen. In den grunt der selen mac nit denne luter gotheit. cf. 98: 317, 11; 100: 321, 38.

³⁹⁰) Jostes 10, 22; Pf. 46: 155, 17 ff.

nus des „zu Grunde Gelassen-seins“ in innerem Zusammenhang stehen. Der Demütige ist mit Gott wesenseins, und wer also, so verknüpft Eckhart die beiden „Grund“begriffe, in Gottes Grund kommen will, der muß zuvor in seinen eigenen Grund kommen, denn in diesem Grund ist das göttliche Wesen, zu dem dann das Ich innerhalb seiner selbst als innerhalb des logos in polare Spannung tritt³⁹¹).

Der Gedanke, daß das Wesen, der Grund der Seele, mit Gott eins ist, identisch als Wesen, unterschieden als Personen, wird durch eine Gruppe weiterer Texte erhärtet, die alle Aussagen über Gott, die göttlichen Personen und die göttliche Natur auch der Seele zueignen, die damit zwar nicht direkt als göttliche Person, als unigenitus ausgezeichnet wird, — auf dieser Entwicklungsstufe stehen diese Predigten noch nicht — die aber durch die Attributszuordnung in die feste Bindung der Korrelation eintritt.

In der Predigt Pf. 61 über das Thema: „Uz der wurzelen Jesse sol brechen ein ruote und ûz der ruoten sol wahsen ein bluome und ûf dem bluomen sol ruowen der geist des herrn“ bedeutet die „Wurzel Jesse“ den „grunt der minne“, den Grund Gottes, das reine indistinkte Wesen — damit ist hier zugleich auch noch der Vater bezeichnet —, die „ruote“ ist der Sohn, der „bluome“ ist der heilige Geist. Der Ausgang der Rute und der Blume aus dem Wesen untersteht dem allgemeinen Gesetz, daß das Ausgehende mit dem Ursprung wesenseins ist und ohne „zuosetzung“. Darin liegt ausgesprochen die polare Spannung in der Einheit des Wesens³⁹²). Ein solcher Ausgang ist der des Sohnes vom Vater: beide sind wesenseins, aber unterschieden als Personen³⁹³). Dieselben Aussagen, die von dem Wesen und Grund Gottes und von Gottes Sohn gemacht sind, macht Eckhart nunmehr von der Seele: Das Wort „Jesse“, das den Grund der göttlichen Minne benennen sollte, bezeichnet auch den Grund der Seele, und die „ruote“ als Name für den Sohn gilt auch für die Seele, die aus demselben Grunde hervorgebracht ist wie der Sohn, und³⁹⁴) wie aus den gött-

³⁹¹) Pf. 4b: 155, 21 ff.; 71 (2): 225, 35 f. Jostes 10, 1 ff.. 22 ff.

³⁹²) u. ³⁹³) 194, 20 ff.: Swaz uz wahset, daz muoz von nôt driu dinc haben in ime: Daz erste, es muoz haben einikeit des von dem es gât, daz ander daz es vil bî sî der selben art; daz dritte, daz es sî âne zuosetzung, diz ist eigentlich ein uzgang. Also gât uz der sun von dem vater und ist ein ander persone bî dem vater und ist daz selbe in dem vater an dem wesenne.

³⁹⁴) 195, 23: Jesse daz sprichet als vil als ein fiur und ein brant und meinet den grunt götlicher minne unde den grunt der sêle. Uz dem grunde wehset diu ruote, daz ist diu sêle in ir lutersten und in ir hoehsten, unde gât uz dem ersten grunde, dâ der sun uzbrichet von dem vater. Von der ruoten gât uz ein bluome, der bluome ist der heilig geist, und da sol er ruowen und widerruowen.

lichen Personen so geht auch aus der Seele der heilige Geist als der „bluome“ hervor, in dem der trinitarische Prozeß erst zur Vollendung, zur Ruhe kommt. Die allgemeinen Grundsätze über den „Ausgang aus dem Grunde“ (194, 20 ff) gelten mithin auch für die Seele, und wenn Eckhart seine Predigt beschließt: „Nu bitten wir des unsern lieben herren got, daz wir also ruo- w e n i n i m e u n d e r i n u n s“, so ist in dieser korrelativen Immanenz der Gedanke der Wesenseinheit bei polarer Distanz in letzter Reinheit und Konsequenz ausgesprochen.

In ähnlicher Weise behauptet Eckhart die Wesensgleichheit der Seele mit Gott in der Predigt Pf. 18. Nachdem er zunächst die Wirkeinheit der nach der platonischen Einteilung in Verstand, Mut und Begierde unterschiedenen Seelenkräfte: „verstantnisse, zornlichkeit und wille“ erörtert hat (78, 15 ff), spricht er über die Namen Christi (78, 34 ff) und wendet dessen Wesensbezeichnungen auch auf die Seele an und setzt die Seele damit gleichsam an dessen Stelle. Der innere Aufbau der Predigt ist gleichsam eine Gleichungsform, da jede Wesenseigentümlichkeit Christi genau mit der entsprechenden der Seele identisch gesetzt wird. In drei Namensgruppen wird die Wesensidentität bewiesen:

- 1) Der Name „Jesus Christus“, der von dem Engel Gabriel gegeben wurde, bedeutet: „Heil der Welt“. Heil von aller Gebrechlichkeit ist der abgeschiedene Mensch, der in seinem „obersten gansterlîn“ lebt, denn diese oberste Kraft wird von den Affekten der Kreatürlichkeit nicht berührt, und darum ist sie auch das „Heil der Welt“.
- 2) Paulus gab Christus drei Namen. Er nannte ihn
 - a) den „widerglanz des vater“. Dieses Wesen (widerglanz) ist für die Seele eine Gabe Gottes. Eckhart nennt ihn das verborgene Himmelsbrot, das der demütig begehrenden Seele verliehen wird. Sie empfängt damit Gottes Wesen.
 - b) Der zweite Name Christi ist „die Gleichheit und Erzeugungskraft mit dem Vater“ (berhaftekeit des vater und gelîcheit in dem vater 79, 16), da er mit dem Vater wirkt und in dem innertrinitarischen Prozeß mit die Personen hervorbringt. Eckhart betont mit aller Schärfe seine grundsätzliche Neuerung: Paulus sage das von dem innertrinitarischen Prozeß, er selber aber meine das von der Seele, daß sie auch in dem innertrinitarischen Prozeß mit dem Vater hervorbringe³⁹⁵).

³⁹⁵) 79, 16 Paulus nannte in ouch und sprach, er wêre ein berhaftekeit des vater und gelîcheit in dem vater, wand er mit dem vater wûrket und ouch die persône gebirt. I c h s p r i c h e f ü r w â r, d i u s ê l e m a c

- c) Der dritte Name ist: „mâjestât der substancie gotes“, die Substanz Gottes ist das reine Wesen, die „ursprünglichkeit“ der göttlichen Personen. Mit diesem Attribut der Majestät wird auch die Seele ausgezeichnet, sofern sie sich selber gelassen hat, ihr eigenes Wesen aufgibt. Diese Reinheit und Bloßheit ihres Grundes wird sodann mit dem Prädikat der Bloßheit Gottes selbst bezeichnet: „Denne heizet diu sêle majestât, so si wesen begibet: dâ sol man bekennen vater und vaterlicheit unde sun unde sunlicheit und ir beider geist in einekeit begriffen“ (79, 26).

An diesen Begriff der Bloßheit und Einheit des Wesens schließt sich unmittelbar die dritte Namengruppe, die denselben Gedanken noch einmal aufgreift: „Der vater gap ime fünf namen â n e w o r t“ und darauf folgt sogleich die korrelative Wendung auf die Seele: „Daz u n s got blôz behalte in im, des helf uns got“, womit die Predigt abschließt.

Das Ergebnis der Betrachtung dieser Predigt ist dasselbe wie oben. Es ist die Feststellung der Einheit des Wesens der Seele mit Gott bei personaler Unterscheidung. Die Seele ist auch „widerglanz des vater“ und „ein berhaftekeit und gelîcheit in dem vater“ und in der „Substanz mit ihm in Einigkeit begriffen“. Die Person Christi ist mit der Seele identisch. Sofern Christus noch eine selbständige Rolle zu spielen scheint, ist es mehr aus traditionell-historischer Zufälligkeit als aus systematisch-logischer Notwendigkeit, denn der Gedanke einer Mittlergestalt zwischen Seele und Gott wird ausdrücklich in dieser Predigt abgewiesen: „daz oberste gensterlîn . . . daz gescheidet sich nimmer von gote und wirt niht gemittelt“ (79, 6)³⁹⁶.

2. Die Seelenkräfte: Vernunft, Intellekt.

Von den Seelenkräften kommt als Korrelationsglied fast nur die Vernunft in Betracht. Ich wies bereits darauf hin, daß die Unterscheidung von Wesen der Seele und Wirkkräften zwar von Eckhart als traditionelles Gut übernommen wird, daß sie aber in

persône gebern (mit gote gebern E 2), so got lachet in sî und si wider lachet in in. Bî eime gelîchnisse: als der vater lachet in den sun und der sun wider in den vater und daz lachen birt lust und der lust birt froide und diu froide birt minne und diu minne birt persône unde persône birt den heiligen geist: also birt si mit dem vater. (Ich habe 79, 23 b i r t e r nach E 2 zu b i r t si gebessert!)

³⁹⁶) Zu dem Problem der parallelen Attributszuordnung von Seele und Christus bzw. Gott, cf. Pf. 54: 175, 14 ff.; 95: 309, 11 f.; 97: 313, 1 ff.; 84: 270, 3 ff.: Nachdem zuerst von Gott und seinem Wesen gesprochen ist, erörtert E. das Wesen der Seele als dem *Beiwort* bei dem Wort (271, 8.).

ihrer psycho-ontologischen Struktur von ihm von innen her gesprengt wird, wo er ernsthaft die Seelenkräfte als Pole zur Konstituierung der Korrelation benutzt. Die Seelenkraft ist in dieser Stellung nicht mehr im Seelenwesen als in ihrem Träger und Subjekt, sondern sie ist selbst Wesen der Seele geworden und zwar nun nicht mehr als Sein verstanden, sondern als Aktualität.

Diese Umwendung der Problemstellung ist nur in dem einen Falle bewußt ausgesprochen, wo Eckhart den augustinischen Gedanken aufnimmt: *anima plus est ubi amat quam ubi animat*; das Wesen der Seele liege eigentlich in dem Akt der Ausübung der Gerechtigkeit etc.³⁹⁷), und aus diesen Akten erst lasse sich das Wesen der Seele bestimmen als das Wesen der Gerechtigkeit, also Gottes selber: „Swer dâ minnet die gerehtekeit, des underwindet sich diu gerehtekeit unde wirt begriffen von der gerehtekeit und er ist ein in der gerehtekeit“ (Pf. 81: 260, 12)³⁹⁸).

Wo Eckhart von der ontologisch begründeten scholastischen Psychologie ausgeht, spricht er seine grundsätzlichen Neuerungen nicht aus, sondern er verfährt nur in ihrem Sinn und richtet so unter den peinlichen scholastischen Distinktionen die größte Verwirrung an. Im Sapiientiakommentar IV 359 f referiert Eckhart die scholastische Lehre, daß die heiligmachende Gnade (*gratia gratum faciens*) das göttliche Sein in das Wesen der Seele gebe³⁹⁹). Er läßt sehr bezeichnender Weise den scholastisch klärenden und ergänzenden Zusatz fort: die Gnade gebe das göttliche Sein nicht in die Kräfte der Seele. Dadurch vermeidet er

³⁹⁷) Pf. 65: 204, 3: Sant Augustinus sprichet: dâ diu sêle minnet, dâ ist si eigenlicher denne dâ si leben gît. Daz wort lutet grob und gemeine, unde verstêt doch wênic ieman, wie im sî und ist doch wâr. Swer unterscheid verstêt von gerehtekeit und von gerehten, der verstêt allez, daz ich sage: „die gerehten sülent leben.“

³⁹⁸) cf. Pf. 74: 253, 22: Swer da minnet diu gerehtekeit, der wirt begriffen von der gerehtekeit (und er wirt selber diu gerehtekeit.) Es steht zwar im Text: und er wirt diu sterke! Die obige Konjektur Lassons dürfte aber dem Sinn mehr entsprechen.

³⁹⁹) Derselbe Gedanke kommt auch bei Thomas von Aquin vor mit einem zwar nur sehr kleinen Unterschied, in dem aber die totale Umwendung der Problemstellung bei Eckhart zum Ausdruck kommt. Dort heißt es, die Gnade verleihe ein gewisses (!) göttliches Sein (*esse quoddam divinum*). In einer ontologisch gedachten Ordnung vermag das niedere Sein von dem höheren nur einen gewissen Teil aufzunehmen, in einer logischen Ordnung dagegen muß das Untere durch das Obere total bestimmt werden, damit es überhaupt erst existent werde, und diese totale Bestimmung, das Grundgesetz aller „Logik“, bedeutet eben die Totalität der Gabe im theologischen Sinn. cf. Théry IV, 359 n. 5.

einen direkt auszusprechenden Widerspruch, wenn er das Wesen der Seele nunmehr als Intellekt bestimmt, der nach der scholastischen Psychologie als Seelenkraft galt. Entscheidend aber ist, daß hier die scholastische Psychologie gar nicht zu Grunde liegt, sondern die idealistische augustinischer und platonischer Herkunft. Die Seele ist Intellekt. Daran unterscheidet Eckhart den Intellekt als Natur und als Erkennen. Dieses Letztere ist gegenüber der Natur das Höhere, das supernaturale. In Anlehnung an platonisch-augustinische Gedankengänge bezeichnet er nun *intellectus*, *veritas*, *virtus*, *sciencia* als die übernatürliche Welt, den Bereich des *sensus*, *verisimile* und der *opinio* als die untere, natürliche Welt. Da nun die heiligmachende Gnade auch *gracia supernaturalis* genannt wird, Gleiches aber nur durch Gleiches empfangen werden kann, so kann sie nur gegeben werden in die *regio supernaturalis*, in den Intellekt als solchen, der damit als das Wesen der Seele ausgezeichnet wird. Auch in den deutschen Predigten wird die Vernunft, die oberste Kraft der Seele, der „man der sêle“ zugleich als Einheit aller Seelenkräfte bezeichnet und somit ihm die psychologisch-systematische Stellung des Seelenwesens zuerkannt⁴⁰⁰). Ein weiterer Beweis für die Gleichsetzung der obersten Seelenkraft mit dem Wesen der Seele ergibt sich aus dem der scholastischen Erkenntnispsychologie entnommenen Motiv der parallelen Erkenntnisentsprechung: Die Seelenkräfte erkennen die personalen Attribute Gottes: der Wille die Güte, der Intellekt die Wahrheit, das Wesen der Seele aber erkenne Gott in seinem lauterem Wesen. Nun läßt Eckhart das lautere Wesen Gottes erkannt werden von dem „man der sêle“, der obersten Seelenkraft: Vernünftigkeit⁴⁰¹). Diese Gleichsetzung von Seelenkraft und Seelenwesen ist jedoch nur ein Vorproblem zu dem eigentlichen Kernstück: der Korrelation und der Wesensgleichheit mit Gott.

Es ist sehr bezeichnend, daß Eckhart den Intellekt, den Bereich der Wahrheit und Weisheit als die übernatürliche Welt bestimmt⁴⁰²) und damit nicht eine Kluft zwischen Mensch und Gott aufreißt, Gott nicht für den Menschen absolut transcendent macht,

⁴⁰⁰) cf. Pf. 19: 81, 6; 36: 125, 17.

⁴⁰¹) Pf. 25: 97, 26; 30: 108, 10; 31: 110, 7; 42: 144, 31 ff.; 84: 270, 23 ff.; Den. 567, 14 ff.

⁴⁰²) Den. 567, 14: *substantie ut sic, quam li ego signat, non est capax hic mundus nec dignus set solus intellectus; nec hic in quantum natura nec ens nature, sed in quantum altius quid natura Augustinus etiam platonice et cum Platone dicit, quod sapientia et veritas non sunt in hoc mundo, (sed in alio) altiori scilicet mundo intellectuali. cf. IV 360 ff.*

sondern sie beide in den Bereich desselben Wesens einbezieht, in den mundus intellectualis. An die Stelle der absoluten Transcendenz tritt die polare, die korrelative Immanenz. Die grundsätzliche Trennung zweier Welten wird nunmehr in den Menschen selbst hineingelegt, zwischen sensus und intellectus, die gleichwohl unaufheblich an einander gebunden und auf einander bezogen sind. Der Intellekt, die Vernunft legitimiert sich dadurch als mit Gott eins, daß sie dieselben Wesensprädikate wie er aufweist: Freiheit von aller Bestimmung durch Zeit und Raum und damit der Kreatürlichkeit⁴⁰³), Einzigkeit⁴⁰⁴) und Reinheit⁴⁰⁵) des Wesens, daß in sich selber beschlossen ist⁴⁰⁶), und daß sie ferner als polares Glied gilt im Reflexionsprozeß des logos: „Bild“ zum „Urbild“, nicht im ontologischen, sondern im logischen Sinn verstanden, wie es sich aus dem Vergleich mit der Relation der wîzzî zum wîzen, der albedo zum albus ergibt⁴⁰⁷). Kraft dieses Verhältnisses sind beide überhaupt nur in ihrer Korrelation existent: „Vergienge das bilde, daz nâ gote gebildet ist, so vergienge ouch daz bilde gotes“ (Pf. 42: 144, 30).

Neben dieser exakt logischen Form der Verknüpfung und des Beweises der Wesenseinheit des Ich mit Gott steht in Pf. 84 eine lockerere, der das bedeutsame Motiv der Nähe Gottes zu Grunde liegt⁴⁰⁸), die aber in ihrer letzten Absicht nicht minder eindeutig ist: Gott ist das Wort, das Ich ist ein Beiwort bei Gott. Das Wesen Gottes, des Wortes ist Vernünftigkeit⁴⁰⁹); die Seele hat ein „Fünk-

⁴⁰³) Pf. 42: 143, 4 ff.; 11: 60, 4; 20: 87, 23; 29: 105, 26; 73: 229, 7.

⁴⁰⁴) Pf. 42: 143, 12.

⁴⁰⁵) Pf. 42: 143, 31.

⁴⁰⁶) Pf. 42: 144, 3.

⁴⁰⁷) Pf. 42: 144, 17: Daz fümfte, daz ez (sc. vernünftikeit) ein bilde ist . . . Bilde und bilde ist so gar ein unde mit einander vereinet, daz man dekein underscheid verstân mac. Man verstât wol daz fiur âne die hitze und die hitze âne daz fiur. Man verstât wol die sunnen âne daz licht unde daz licht âne die sunnen. Aber man enmac dekein underscheid verstân zwiscent bilde unde bilde. Ich spriche mê: got mit sîner almehtikeit mac dekein underscheid dâ verstân, want ez wirt mit einander geboren und stirbet ouch miteinander. Sô mîn vater stirbet, dar umbe stirbe ich niht. Dâ du stirbt oder er, dâ mac man niht mêre sprechen, er ist sîn sun, man sprichet wol: er was sîn sun. Machet man die want wîz, in dem daz si wîz ist so ist si glîch aller wîzî. Seht, also ist ez hie. Vergienge daz bilde daz nâch gote gebildet ist, so vergienge ouch daz bilde gotes.

⁴⁰⁸) Pf. 84: 271, 21 f., ib. z. 36: Der mensche der hie zuo komen wil, der sol sîn als ein morgensterne: iemer mê got gegenwürtic und iemer mê bî unde gelîch nâhe . . . und bî dem worte sîn ein bîwort.

⁴⁰⁹) Pf. 84: 269, 35 ff; 272, 5 ff.

lein Vernünftigkeit“, das ihre oberste Kraft ist, mit der sie Gottes Wesen erkennt⁴¹⁰). Nun bestimmt Eckhart als das Charakteristikum der Vernünftigkeit das Bei-sich-selber-sein und das Nur-nach-innen-wirken. In diesem Nur-nach-innen-wirken der Vernunft wird die erkennende Vernunft mit dem Erkannten — und das ist hier wiederum die Vernunft — eins⁴¹¹). Wenn man von dieser Stelle der Predigt zurückgeht auf das Vorhergehende (270, 23), wo Eckhart von der Seelenkraft Vernünftigkeit gesagt hatte, sie erkenne Gott in seinem bloßen Wesen, dann ergibt sich daraus ihre Wesenseinheit mit und ihre Wesensimmanenz in Gott. Nun fährt er aber auch fort⁴¹²), Gottes Seligkeit liege an diesem inneren Prozeß der Vernunft, dem innertrinitarischen Prozeß, und da soll die Seele ein „Beiwort“ sein und mit Gott ein Werk wirken, um „in der inswebenden bekantnisse ze nemenne ir sêlikeit in dem selben, dâ got sêlic ist“ (272, 13). Obwohl das Ich durch die Begriffe des Fünkleins und „tröpfelîn vernünftikeit“ und des Beiworts zunächst gegenüber Gott wesentlich abgewertet zu sein scheint, so führt die Folgerichtigkeit des Gedankens doch zu unbedingten und totalen Bestimmungen, die nahe an die Schwelle dessen führen, was in der Predigt Pf. 8 gesagt wird, daß die Vernunft den Sohn Gottes mitgebäre und in der Kraft des Vaters sich selbst als denselben Sohn hervorbringe⁴¹³). Selbst wo die obersten Seelenkräfte als Kreaturen bestimmt werden, können sie durch den Prozeß der „Entbildung“ und „Überbildung“ in den innertrinitarischen Zirkel eintreten und Gottes eingeborener Sohn werden⁴¹⁴). Wie die Tendenz hier durch den Begriff der transformacio auf eine reine Wesenseinheit mit Gott geht, obwohl die Kräfte zunächst als geschaffen bezeichnet wer-

⁴¹⁰) Pf. 84: 270, 3, 23 f.

⁴¹¹) Pf. 84: 272, 5 ff.; Vernünftikeit ist allez inwert wirkende...ie diu vernunft kreftiger und kleinlicher ist, ie daz, daz si bekennet, mê dâmite vereinet wirt und mê ein mit ir wirt.

⁴¹²) Pf. 84: 272, 11: Gotes sêlikeit lît an der inwertwûrkunge der vernünftikeit. dâ daz wort inneblibende ist. Dâ sol diu sêle sîn ein bîwort und mit gote wûrken ein werc in der . . .

⁴¹³) Pf. 8: 44, 30 ff.

⁴¹⁴) BgTr. 8, 3—8: Die hoehsten krefte der selen . . . in dem der mensch nach got gebildet ist, an dem der mensch gotes geslechte ist und gotes sippe, und doch wan si got selben nit ensint unt in der sele unt mit der sele geschaffen sint, so muos si ir selbes entbildet werden unt in gote alleine überbildet, in got unt uz gote geboren werden, daz got allein ir vater si; wan also sint si ouch sune unt gotes eingeborene sune.

cf. RS I 159 unten: sic sunt filii Dei et unigenitus Dei filius.

den, so wird an anderer Stelle (III 415, 10) die Wesenseinheit direkt naturhaft bestehend ausgesprochen und zwar bezeichnender Weise wiederum im Anschluß an denselben Paulusvers, den Eckhart im BgTr. 8, 8 als Schriftautorität benutzte: *genus Dei sumus*. Zum Geschlechte Gottes gehören wir kraft unseres Intellekts. Nun aber heißt der daraus folgende Gedanke nicht mehr: trotzdem sind wir geschaffen nach dem Bilde Gottes, sondern mit einer nur kleinen Änderung der fast gleichen sprachlichen Wendung kehrt Eckhart den Sinn des Satzes total um: „und eben an diesem Intellekt sind wir nach dem Bilde Gottes *ungeschaffen!*“⁴¹⁵). Beide Stellen tendieren auf dasselbe: auf die Wesenseinheit der Vernunft mit Gott. Darum hat der Begriff der Geschaffenheit im BgTr. 8, 10 keine prinzipielle Bedeutung mehr, er ist für eine systematische Interpretation belanglos geworden. Es läßt sich somit wiederum als Ergebnis feststellen: die Wesenseinheit der Vernunft mit Gott bei polarer Distanz: die korrelative Immanenz des Gott in mir und Ich in Gott⁴¹⁶).

Einen für die Bestimmung der Interpretationsmethode außerordentlich aufschlußreichen Text bietet im Hinblick auf das vorliegende Problem die Predigt Pf. 73, in der Eckhart mit einem ungeheuren Schwung des Gedankens und der Sprache die Wesensidentität des natürlichen Lichts der Vernünftigkeit mit dem Wesen Gottes feststellt: Beide sind höher, als mit den personalen Attributen Gottes: der Weisheit (Sohn) und der Güte (Geist) ausgedrückt werden kann. Vernünftigkeit ist ihr Ursprung. In dem Augenblick, als der immanent schon notwendig gewordene Schluß einer Wesensidentität des Seelengrundes der Vernünftigkeit mit dem Grunde und Wesen Gottes gezogen werden muß, scheint Eckhart gleichsam vor der Kühnheit seines eigenen Gedankens zu erschrecken. Der feurige Elan höchster Begeisterung der Einsicht, der schon fast bis an die Grenze jeder Sagbarkeit gekommen ist, entbehrt plötzlich der inneren Kraft und des inneren Rückhalts, und an seine Stelle tritt die Lahmheit traditioneller Gedankenführung. So beginnt Eckhart (229, 1—2, 7—16): „Daz natiurlich

⁴¹⁵) III 415, 10: *lumen . . . sapiencie, sub racione sapiencie, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo, inquantum intellectus est superius, aliquid est et divinius, secundum quod „genus Dei sumus“ . . . ; secundum quod ad imaginem sumus in creati Dei; eo enim imago est, quo Dei capax est . . . cf. n. 414.*

⁴¹⁶) Pf. 63: 199, 25: *diu obriste kraft der sele in der got bloz liuhtet, wan in die kraft enkumt anders nit wan got . . . diu kraft (sc. der man, die vernunft) ist alle zît in gote. cf. z. 37 f.: in gote!*

lieht der vernünftekeit, daz got in die sêle gegossen hât, daz ist so edel unde so kreftic, daz im enge und klein ist allez, daz got ie geschuof an lîplichen dingen Ez wirt lûtterr und liehter denne diu sunne, wan ez scheidet von den dingen lîplichkeit unde zîtlichkeit. Diz lieht ist ouch sô wît, daz ez der wîte entwahset. Ez ist wîter dan diu wîte, ez entwahset der wîsheit und der güete, also got entwahset der wîsheit unde der güete, wan got der enist weder wîsheit noch güete, mêr von gote kumet wîsheit unde güete. Vernünftekeit enwirt niht von wîsheit noch vernünftekeit engât niht ûz von der wârheit noch enwirt von ir niht geborn also der wille von der güete. Wan von der güete wil der wille und wirt da von geborn unde (wârheit)⁴¹⁷⁾ gât ûz von vernünftekeit unde niht vernünftekeit von der wârheit“, und wie nun der Gedanke gleichsam ausholt, um in höchster Kühnheit die letzte Konsequenz zu ziehen: „. . . und ist diz lieht . . .“ da folgt in fast Heinescher Art, in ungewollter und unbewußter Selbstironie die Wendung: „dieses Licht ist die Erkenntnis, die erst aus der Vernünftigkeit entspringt, und es ist recht eigentlich nur wie ein Lichtstreifen gegen die Sonne der Vernünftigkeit, wie sie in ihrem Wesen ist“, und um alle Kühnheit und Folgerichtigkeit der zuerst entwickelten Gedanken vollends zu vernichten, folgt darauf: „Es ist noch ein anderes Licht in der Seele, das Licht der Gnade . . . und alle z daz lieht daz vernünftekeit geleisten mac, ist wider disem liehte als ein einiger tropfe wider dem mer, unde noch tûsentmâl kleiner“ (229, 26)! Gleichwohl heißt es im weiteren Verlauf der Predigt: Gott spreche sein „Wort“ in die Vernünftigkeit, denn das „Wort“ sei der Vernunft eigen und stehe in der Vernunft (230, 23). Wenn das Licht der Vernünftigkeit in der Weise unter das Licht der Gnade herabgewürdigt wird, wie es im ersten Teil der Predigt geschieht, dann wäre diese wertlose menschliche Vernunft nicht würdig und fähig, das „Wort“ Gottes, seinen Sohn in sich aufzunehmen, und es könnte folgerichtig nicht gesagt werden: „Daz wort ist ein eigen der vernunft“, denn Gottes „Wort“ müßte doch dann über alle menschliche Vernunft sein! Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Entweder ist es so, wie ich sagte, Eckhart sei vor der eigenen Kühnheit zurückgewichen und habe sie mit den abschwächenden Zusätzen wesenlos machen wollen, oder aber: Die abschwächenden Zusätze sind spätere Einschübe von fremder Hand! Auf jeden Fall hat die Interpretation, soweit sie die Theologie Eckharts nach systematischen Gesichtspunkten darstellt, sich um diese Widerrufe und Abschwächungen nicht zu kümmern. Dafür dürfte auch der

⁴¹⁷⁾ Konjektur des Verfassers.

Schluß der Predigt (230, 36 ff) mit seiner kühnen Herausforderung des „Trutz got!“ einen eindeutigen Beweis geben. Jene Herausforderung ist ein Zeichen dafür, daß die Predigt in einer Zeit der Loslösung von traditionellen Bindungen, in einer Periode eines inneren Entwicklungsfortschrittes entstanden ist, wo der Prediger sich in einem solchen Ausruf gleichsam Mut macht zur eigenen Kühnheit und noch nicht die ruhige abgeklärte Sicherheit einer einfach selbstverständlichen Darstellung gewonnen hat. Aus einer solchen Möglichkeit könnten auch die kühnen Vorstöße und zugleich die ängstlichen Rückzüge ihre Erklärung finden, denn die Unterscheidung von Licht der Vernunft und Licht der Gnade und die Abwertung der Vernunft kommt auch vor in der Predigt 41⁴¹⁸), von der ich zeigte, daß sie vielleicht auch in einem Augenblick eines inneren Entwicklungsfortschrittes entstanden sein wird (cf. oben p. 110 cf. Pf. 41: 138, 31).

Durch Einschränkungen solcher Art werden das Prinzip der Interpretation und auch die sachlichen Ergebnisse in ihrer systematischen Tendenz nicht berührt. Das erweist auch die bedeutende Erscheinung der sachlichen Identität der psychologischen Korrelationspole: Der vernünftige Mensch ist identisch mit dem ab geschiedenen⁴¹⁹); das „houbet, der man der sêle“, die Vernunft ist identisch mit dem „homo interior“⁴²⁰), mit dem „Fünklein“⁴²¹) und mit dem „Bild“⁴²²). Die Korrelationsstruktur dieser Motive bildet somit ein Deutungsmoment für die Korrelationsform am Motiv der Vernunft.

Aus der Identischsetzung von Seelenwesen und Seelenkraft und ihrer Wesensgleichheit mit Gott ergibt sich, daß die Seele ebenso wie Gott actus purus, reines Erkennen ist. In eben dieser Richtung liegen die prinzipiellen Erörterungen Eckharts über das Erkennen in den Pariser Quaestionen, in denen Dasein und Erkennen von einander getrennt und jeder Begriff für sich eindeutig gemacht ist. Der Intellekt hat kein Dasein: „Intellectus inquantum intellectus nihil est“ (Gey. 13, 13). Da aber Intellekt als solcher begrifflich eindeutig ist, so ist er allgemein, als Gegensatz zum Dasein, subsistent und ungeschöpflig⁴²³). Gegenüber dieser konsequenten Formulierung sind die Einschränkungen, daß das Erkennen nur eine „quaedam deiformitas vel deifor-

⁴¹⁸) Pf. 41: 139, 32 ff.

⁴¹⁹) Homo nob. z. 103.

⁴²⁰) BgTr. 42, 13.

⁴²¹) Pf. 31: 109, 13; 84: 270, 3; 90: 297, 38.

⁴²²) Pf. 31: 109, 12; 42: 144, 17.

⁴²³) Gey. 18, 28: intelligere inquantum huiusmodi est subsistens. Item est increabile inquantum huiusmodi.

macio“ (Gey. 18, 26) und unser Erkennen im Gegensatz zum göttlichen schöpferischen nur passiv sei, als Bindungen an die Tradition zu werten, die das Motiv nicht zur vollen Klarheit kommen lassen (ib. 10, 3 ff).

Der Gedanke der Ungeschöpflichkeit und reinen Aktualität des Erkennens zieht sich auch durch die späteren lateinischen Schriften. Wir finden ihn im Sipientiakommentar⁴²⁴⁾ und in besonders prägnanter Weise in einem durch Grabmann zugänglich gemachten Text aus dem *Opus sermonum*: (Grabmann, *Pariser Quaest. M. E. s. p. 80 f*) „omne esse preter intellectum extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est. In Deo enim non est aliud actus et potentia“. Da der Intellekt vermöge seiner begrifflichen Eindeutigkeit einzig ist, folgt daraus für das Ich seine polare Einheit mit Gott: „Intelligere est increabile . . . Intellectus enim proprie Dei est. Deus autem unus; igitur quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet Dei et tantum de uno et tantum de esse. Unum cum Deo. Deus enim unus est intellectus et intellectus est Deus unus. Unde Deus nunquam et nusquam est ut Deus nisi in intellectu . . . Augustinus 4. Confess. cap. 15: Ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem. Ascendere igitur ad intellectum, subdi ipsi est uniri Deo. Uniri, unum est unum esse cum Deo esse“.

3. Die Bildlehre.

Die Bildlehre, die, biblischen Ursprungs⁴²⁵⁾, durch Augustin gedanklich ausgebaut war, und die in dem System des Heiligen Thomas ein Kernstück bildet zur Bestimmung und Unterscheidung des Verhältnisses Vater — Sohn und Gott — kreatürliche Seele, zeigt mit außerordentlicher Prägnanz, wie entschlossen Eckhart die Relation Gott — Kreatur als für das Verhältnis Gott — Ich geltend ignoriert und das Ich als *imago Dei* in den innertrinitarischen Prozeß einbezieht. Die Selbstreflexion des *logos* war für die Scholastik das spekulative Schema zur Bestimmung der Trinität. Der Vater schaut und erzeugt damit sich selbst als den Anderen, als Sohn. Der Sohn ist die totale Wesenheitsmanifestation des Vaters, mit ihm wesenseins bei personaler Unterscheidung.

⁴²⁴⁾ III 345, 8 ff. Der Gedanke der Ungeschöpflichkeit der Ideen als Begriffe schlechthin, nicht als Begriffe nur im göttlichen Geist, sondern gerade auch im menschlichen Intellekt, gewinnt in diesem Zusammenhang eine Bedeutung, die über die gewöhnliche scholastische Auffassung hinausgeht. cf. III 343, 3 ff.; cf. Théry ib. n. 2.

⁴²⁵⁾ cf. I Mos. 1, 27; Coloss. 1, 15; II Cor. 3, 18; Hebr. 1, 3.

Das ist der Ausdruck für das Bild im eigentlichen Sinn, die *perfecta imago*: völlig wesensgleiches und zwar einziges Abbild zum Urbild des Vaters. Der Mensch hingegen, eine Kreatur, ist nicht Bild, sondern nach dem Bilde geschaffen. In ihm ist nur eine gewisse (!) Ähnlichkeit mit Gott. Gott ist zwar auch sein Urbild, aber der Mensch steht als *exemplatum* an Würde weit unter ihm; nicht Wesensgleichheit bindet ihn an Gott, sondern Wesensfremdheit trennt ihn von ihm. Diese Ferne wird bezeichnet durch das „*ad imaginem*“. Der Unterschied zwischen *imago* und *ad imaginem*, zwischen Sohn und kreatürlichem Ich wird sehr bezeichnend umschrieben durch folgenden Vergleich: die *imago Dei* sei das Bild des Königs in seinem ihm blutsverwandten und wesensgleichen Sohn; das Bild Gottes im Menschen aber sei gleichsam in einer anderen, fremden Natur wie das Bild des Königs auf einer Münze⁴²⁶). Dieses unvollkommene Bild ist die *imago creationis*, die Gott durch die Schöpfung jedem Menschen naturhaft verliehen hat, und kraft welcher dieser eine natürliche Befähigung besitzt, zu Gott zu kommen d. i. ihn zu erkennen und zu lieben. Um aber die natürliche Anlage aktual zu machen, bedarf es dazu noch der göttlichen Gnade, und selbst dann erkennt und liebt er Gott nur unvollkommen. Diese zweite vervollkommnete Form des Bildes ist die *imago recreationis*, die der Gerechte erlangt. Die höchste Formung des Bildes ist die in der Glorie, die das Bild völlig ähnlich macht, also eine totale „*similitudo*“ erreicht und somit eine totale Wesensschau Gottes ermöglicht. Dazu kommen aber nur die Seligen im zukünftigen Leben⁴²⁷). Sehr beachtenswert ist die Tatsache, daß die höheren Formen des Bildes nicht grundsätzlich von jedem Menschen erreicht werden können, sondern daß speziell hinsichtlich der höchsten Form, der *similitudo gloriae* die Prädestinationslehre den Kreis der Seligen einschränkt: „*non omnes predestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis*“. Im Begriff der *similitudo* liegen beim Heiligen Thomas zwei sehr verschiedene Bedeutungen. Zunächst bedeutet *similitudo* die bloße Ähnlichkeit im Gegensatz zur Gleichheit. Insofern ist im Menschen naturhaft eine „*quaedam similitudo non tamen secundum aequalitatem*“. Es ist eine bloße Vorstufe zur vollkommenen *imago*! Die zweite Bedeutung besagt gerade im Gegenteil die Vollendung der naturhaft angelegten *imago*, wie man von einem Bild sagen kann, es stelle seinen Gegenstand mehr oder minder vollkommen dar; so wird im Stand der Glorie die bloß naturhaft geschaffene *imago* zur vollkomme-

⁴²⁶) S. Th. I, 93, 1.

⁴²⁷) *ib.* a. 4c.

nen Ähnlichkeit mit seinem Urbild erhöht. Diesem so vollendeten Bild kommt erst das Prädikat der Gleichheit zu⁴²⁸).

Bei Eckhart begegnet zwar auch die Wendung des „nach dem Bilde Gottes geschaffen“ an manchen Stellen, aber die Unterscheidung von vollkommenem und unvollkommenem Bild, von *imago* und *ad imaginem* hat keine systematische Bedeutung mehr für ihn. Das Ich ist nicht ein Bild des Königs auf einer Münze, sondern es ist naturhaft selber wesensgleiches Bild des Königs als dessen Sohn. Es ist *imago*, Sohn Gottes als Glied des innertrinitarischen Prozesses. Eckhart übernimmt zwar von der ersten thomistischen Stufe den Begriff der Natur; aber diese *natura mentis* als Bild Gottes gilt nicht mehr als Geschöpf, sondern als ungeschöpflich, die unmittelbar aus der göttlichen Natur selbst entsprungen ist. Sie betrachtet Gott nicht als ihren Schöpfer, sondern als das wesensgleiche *polare ens rationale*⁴²⁹). In sehr charakteristischer Wendung macht Eckhart aus dem „*ad imaginem creati Dei*“ ein „*ad imaginem in creati*“ (III 415, 15). Darum sind die Relationsattribute des Ich in seinem Verhältnis zu Gott nicht mehr bloße Ähnlichkeit und Geschaffenheit, sondern Gleichheit und Geborenheit, denn im Begriff der Geburt liegt die Bestimmung der Wesensgleichheit⁴³⁰). Der Gedanke der Wesensgleichheit veranlaßt Eckhart, in der Predigt Pf. 63 den Ausdruck: Gott habe das göttliche Bild natürlich im Menschen geschaffen (198, 15), durch eine Unterscheidung gleichsam zu korrigieren und widerspruchsfrei zu machen. Es ist ein „*teil des bildes nâch dem er (sc. der mensche) gote gelîch ist und nâch der einikeit got sî*“ und ein anderer, „*nâch dem er geschaffen ist*“ (198, 34). Der Ausdruck der Geschaffenheit ist damit entkräftet und es muß das Motiv der Ungeschaffenheit als das theologisch Entscheidende betrachtet werden wie in der Predigt Pf. 14: 69, 10: Gott habe das Bild in alle Seelen natürlich gedrückt im Sinn einer Geburt aus Gott, welcher Gedanke wenn nicht dem Wortlaut so doch dem sachlichen Gehalt nach das eigentliche Thema der Predigt Pf. 63 ist.

Mit dem Begriff des „Natürlichen“ treibt Eckhart ein eigen-

⁴²⁸) S. Th. I, 93, 1 u. 9.

⁴²⁹) Pf. 14: 69, 6: Hie nimet daz bilde niht got als er ein schöpfer ist, sunder es nimet in als er ein vernünftic wesen ist und daz edelste der nature erbildet sich aller eigenlîchest in daz bilde. Diz ist ein natiurlich bilde gotes, daz got in alle selen natiurlich gedrucket hat. Nu mac ich niht mê geben dem bilde: gêbe ich ime mê, so müeste ez got selber sîn, unde des enist niht, wan so wêre got niht got.

⁴³⁰) *ib.* z. 15 ff., 24: Bilde nimet alleine sîn wesen âne mittel an dem

tümlich reizvolles Spiel, in dem die Einfachheit seiner Überlegungen und die Eindeutigkeit seiner Begriffe sich bewährt, wenn man als Hintergrund etwa den thomistischen Naturbegriff nimmt. Der „korrekte“ Satz, daß Gott das Bild in alle Seelen natürlich gedrückt hat (69, 10), entspricht der thomistischen *imago creationis*, der *naturalis aptitudo ad cognoscendum et amandum Deum*. Wenn das Bild nun ein „natürlich bilde gotes“ genannt wird, so ist der Begriff des „Natürlichen“ nicht in dem abwertenden Sinn des bloß Kreatürlichen verstanden als kreatürlich-natürliche „Ähnlichkeit“ (*similitudo*) Gottes, sondern der Ausdruck besagt: Bild der Gottesnatur, die sich total dem Bild mitteilt, so daß das Bild dieselbe Natur hat wie Gott. In diesem Sinn ist es ein „natürlich bilde gotes“, nicht eine fremde, heterogene Nachahmung, so daß Gott dem Ich, seinem Bild, nicht in der Relation Schöpfer — Geschöpf gegenübersteht, in unendlicher Ferne beide auseinander, sondern in der von Vater und Sohn in korrelativer Immanenz, in Wesenseinheit bei polarer Distanz, welche Distanz nicht ein Ausdruck der Ferne, sondern nunmehr gerade der Nähe ist, des Miteinander, des Zwei-aus-Einem⁴³¹).

Was die Scholastik nur den prädestinierten Seligen im Jenseits vorbehalten hatte: die vollkommene *similitudo* mit Gott, das erkennt Eckhart grundsätzlich allgemein allen Menschen als Naturgabe zu, nicht etwa aus einem besonderen göttlichen Gnadenakt verliehen⁴³²), und zwar nicht als ein Leben nach dem Tode, sondern als ein Erleben in der Welt. Freilich bedarf es dazu auch der „Abscheidung“, damit das in der Seele verborgene Bild, Gottes Sohn, offenbar werde; aber die Abscheidung ist eben kein physisches Sterben, sondern eine seelische Haltung, und es wird auch nicht eine kreatürlich-natürliche *imago* erhöht, sondern eine in der Seele angelegte gottnatürliche, mit Gott total

des bilde ez ist, und hât ein wesen mit ime und ist daz selbe wesen.

⁴³¹) Pf. 14: 69, 4: Hie ist got âne mittel in dem bilde unde daz bilde ist âne mittel in gote . . . Hie nimet daz bilde niht got als er ein schepfer ist, sunder ez nimet in als er ein vernünftic wesen ist, und daz edelste der nâture erbildet sich aller eigenlichest in daz bilde. Diz ist ein naturlich bilde gotes, daz got in alle selen naturlich gedruket hat . . . cf. z. 13—26.

Pf. 79: 256, 3: Diu sele gebirt uzer ir got uz got in got, si gebirt in rehte uzer ir, daz tuot si in dem, dâ si gote nâhe ist, dâ ist si ein bilde gotes.

cf. die außerordentlich prägnanten Texte: Pf. 20: 85, 29—86, 4; 42: 144, 17 ff.; 47: 158, 6 ff.; 49: 163, 27 ff.; 63: 198, 30 ff.; 83: = I 152, 31 ff.

⁴³²) Pf. 44: 69, 14.

wesensgleiche wachsend entwickelt. Sie muß nur „entdeckt“ werden, das Ich muß sich in seiner höheren Natur selber finden⁴³³).

Es soll nicht grundsätzlich bestritten werden, daß Eckhart die thomistische Bildlehre nicht auch einmal vertreten habe; nur tritt, soweit ich aus den mir zugänglichen Texten sehe, diese traditionsgebundene Haltung gegenüber der neuen völlig zurück und ist im Rahmen seiner gesamten Lehre durchaus nicht markant. Wo aber die traditionellen Lehrbegriffe vorhanden sind, da scheinen sie durchaus nicht mehr die strenge Bedeutung zu haben wie in dem System ihres Urhebers, und sie werden neben den kühnen Folgerungen Eckharts belanglos, mehr eine traditionelle Belastung als eine gedankliche Förderung. Charakteristisch dafür ist die Predigt Spamer 1 aus dem Opus sermorum über das Thema: „Cuius imago hec et superscriptio (Matth. XXII, 20). Die erste Frage geht auf den Träger des Bildes, der sogleich bestimmt wird als der obere Seelenteil, „ubi anima vere lux est, non extinctum ex contagione ad corpus . . . ubi superius in anima, ubi vertex anime nectitur lumini angelico“ (Sp. 5, 4 ff). Das Bild ist der primogenitus, Abbild zum Urbild des unsichtbaren Gottes (6, 12). Da das Bild in der Seele ist, stellt Eckhart die Frage, auf welche Weise wir diesem gleich werden können (6, 24). Die Immanenz besagt also auch eine Wesensgleichheit des Trägers mit dem ihm Immanenten. Das Schriftzitat II Cor. 3, 18 bringt die Lösung durch den Transformationsbegriff: „in eandem ymaginem transformamur a claritate in claritatem“. Das „von Klarheit zu Klarheit“ wird nun erläutert durch die traditionellen Begriffe „a naturali lumine in supernaturale et a lumine gracie tandem in lumen glorie“. Die Vorbedingung zur Erreichung dieser höchsten Stufe ist die Abscheidung, die im Anschluß an den Begriff der superscriptio aus dem Predigtthema erörtert wird. Zur Wesensbestimmung des Abgeschiedenen zitiert Eckhart Apoc. 3, 12: „Wer überwunden hat, den werde ich zu einer Säule meines Tempels machen, und er wird ferner nicht mehr hinausgehen und ich werde auf ihn meinen Namen schreiben“. Es sprechen daraus die Gedanken der Wesenseinheit und der Immanenz.

Nachdem so in knappen Zügen der Predigtinhalt skizziert ist, gibt Eckhart eine ausführliche Erörterung des Bildbegriffs und zwar allein über die imago perfecta, den Sohn. Das thomistische „ad imaginem“ im Menschen wird mit keinem Wort berührt, weil ja vorausgesetzt wird, daß der Mensch selber durch Transfor-

⁴³³) BgTr. 45—46.

Pf. 65: 198, 13 ff.

mation diese imago perfecta werden könne, denn gleich die erste Wesensbestimmung des Bildes: „Primo est similis“ wird begründet mit dem Schriftzitat: „Wir werden ihm gleich sein“ (similes! I Joh. 3, 2), und Eckhart führt den Gedanken weiter, daß nur der *Abgeschiedene* diese similitudo habe. Die Wesensbestimmungen des Bildes, die nunmehr rein abstrakt dargelegt werden, gelten also konkret für das Ich, wofür noch das sechste Argument einen Beweis bringt, wenn es die „formale Dependenz“ des Gerechten von der Gerechtigkeit als Eigentümlichkeit des Bildes auszeichnet. Die Tatsache, daß auch sonst der Gerechte als das Bild der Gerechtigkeit⁴³⁴), der Gute als das Bild der Güte⁴³⁵) bezeichnet wird, deren Verhältnis das von Vater und Sohn ist, stützt ferner die Auffassung, die hier gegebenen Bestimmungen des Bildes auf das Verhältnis Gott — Ich anzuwenden. Diese Bestimmungen sind nur in erweiterter Form die schon in den deutschen Predigten betrachteten: Die immanente Wesensemanation, die Eckhart bei der Korrelation Gerechtigkeit — Gerechter die „formalis dependencia“ nennt im Gegensatz zur kausalen Dependenz, in der das zweite Glied „finis et effectus“, das erste „causa efficiens“ ist, welcher Fall nur auf die physische Natur Anwendung findet. Nicht der kausierende Wille erzeugt diese Spannung, sondern die Natur des logos spannt sich aus sich selbst in ihre polaren Momente. Es ist also die Selbstreflexion des logos, in der Vater und Sohn einander polar gegenüber treten und doch beide total wesenseins sind. Das eine Glied kann ohne das andere nicht verstanden werden, und keins von beiden ist irgend etwas an sich, beide sind immer nur in und miteinander: in korrelativer Immanenz des unum in altero, des ego in patre et pater in me.

Angesichts dieser konsequenten Identifizierung des Sohnes mit dem Ich dürften die abschwächenden traditionellen Begriffe des „lumen gracie et lumen glorie“ nicht ernstlich ins Gewicht fallen, zumal die logische Korrelationsform über die Gerechtigkeit die Eckhart niemals durch diese Begriffe der Gnade und der Glorie einschränkt, mit der hier erörterten Bildlehre verknüpft wird.

Eine Überschau über die Bildlehre zeigt somit zwei sehr beachtliche Tatsachen: daß 1. die in den Bereich der reinen Ontologie gestellte Selbstreflexion des logos, in der Gestalt der Trinität, nunmehr wieder zu einem eigentlich logischen Problem wird, da sie das Gesetz bildet für die Bestimmung des Verhältnisses Gott — Ich. Das Verhältnis Gott — Ich ist nicht mehr als ein kausales, sondern als formales bestimmt. Das Ich ist grundsätz-

⁴³⁴) Dempf, *Metaph. d. MA.'s* p. 129 Mitte.

⁴³⁵) BgTr. 17, 17.

lich aller Kreatürlichkeit enthoben und ein Moment in der nunmehr im rein logischen Sinn, d. h. als Gesetz verstandenen Trinität geworden. 2. Das psychologisch gefaßte Motiv des „ad imaginem“, soweit es nicht überhaupt ignoriert wurde, ist von innen her gesprengt, da das Attribut der Ungeschöpflichkeit die Seele auf eine grundsätzlich neue Basis stellte, sie hineinrückte in den Sinnraum des logos. Die absoluten Transcendenzen Gott — Ich werden somit zu einer Synthese zusammengezogen. Der Ausdruck der Synthese ist jedoch nur ein vorläufiger Tendenz Ausdruck gegen das Ansichsein der beiden Pole. Mit diesem Begriff könnte man Eckharts historische Leistung bezeichnen. Seine systematische Leistung aber ist nicht ein Zusammenbringen, sondern das Auseinanderspalten beider aus einem, die Spannung des logos zur Polarität. Daß er diese Trinität in ihrem neuen Sinn nicht als Sein, sondern als Gesetz begreift, das macht ihn erst aus einem Ontologen zu einem „Logiker“ im wahrsten Sinne des Wortes.

4. Die Dualität von Natur und Geist. Der innere Mensch.

Es muß als das wesentlichste Verdienst der eckhartischen Theologie bezeichnet werden, daß sie die Kluft zwischen Gott und Ich als eine solche zwischen Schöpfer und Geschöpf beseitigte und das Ich als polares Glied in den Sinnraum Gott einbezog und jene Kluft in ihrer neuen Struktur der totalen Trennung und zugleich der totalen Zuordnung von Gott und Kreatur in den Menschen selbst hineinverlegte. Diese innere Spannung von Natur und Geist kommt in mannigfachen gedanklichen Motiven zum Ausdruck, von denen wir bereits das von Knecht und Freund kennen lernten. Es sind insbesondere Gedankengänge und Bezeichnungen biblischer Herkunft, die hier zum Ausgangspunkt der theologischen Spekulation geworden sind: die Unterscheidung und Spannung von äußerem und innerem Menschen⁴³⁶), der alte und der neue, der irdische und der himmlische Mensch⁴³⁷). Dazu kommen Bezeichnungen wie: der edle Mensch, das äußere und das innere Auge der Seele⁴³⁸).

Der äußere ist der kreatürliche, irdische Mensch, der auf die äußeren Dinge gerichtet ist. Er unterliegt dem Ablauf der Zeit, er altert von Tag zu Tag, sein Ende ist der Tod. Er bedarf der Unterweisung von außen her aus den Sinnen. Kraft einer solchen Kenntnistotalität trägt er die charakteristische Bezeichnung des

⁴³⁶) cf. II. Cor. 4, 16; Eph. 3, 16.

⁴³⁷) cf. BgTr. 41, 15—30.

⁴³⁸) Pf. 83: = I 152, 34 ff.

„mundus sensibilis“⁴³⁹). Wie seine Kenntnis ihm von außen zutragen wird, so bedarf er auch der moralischen Stütze von außen her. Es heißt nämlich von ihm, er bedürfe der Sakramente (egens sacramentis Sp. 11, 6).

Der innere Mensch ist von dem äußeren grundsätzlich unterschieden: „Der inner unt der ûzer mensche die hânt als verre underscheid als himel und erde“ (Pf. 56: 180, 16 f). „Homo interior ab homine exteriori, quamvis simul videantur, loco plus tamen distant, quam celum ultimum a centro terre sicut eciam est de calore et forma substantiali ignis“ (Sp. 14, 9 f B). Es ist der Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung, Ursprung und Entsprungenem⁴⁴⁰). Der innere Mensch ist somit der wesentliche Mensch, der nicht den Bestimmungen der Zeit und des Raumes unterliegt, sondern der in Ewigkeit lebt⁴⁴¹) — hier kommt das Wesen der Ewigkeit als Erlebens- und nicht als Lebensform sehr scharf zum Ausdruck —. Eckhart zieht nicht den Schluß, aber er liegt in dem Begriff der Ewigkeit: der innere Mensch ist unsterblich⁴⁴²), er bedarf keiner Unterweisung von außen her, weil in ihm selbst wesentlich alle Wahrheit wohnt. Gott wohnt in ihm; Gott spricht dort und wird dort gehört⁴⁴³). Wie der äußere Mensch, so wird auch er durch einen Namen charakterisiert, der das systematische Ganze alles dessen bezeichnet, was in ihm lebt: er ist der mundus intelligibilis⁴⁴⁴), aber nun nicht in seinem faktischen Bestand, sondern in der qualitativen Weite seiner Gesetzlichkeit: „Hic homo interior spaciosissimus est, quia magnus sine magnitudine“ (Sp. 16, 3), wie es in den deutschen Predigten heißt von der Vernunft: „dâ ist wîte âne wîte“ (Pf. 29: 105, 27).

⁴³⁹) Sp. 11B, 5: Distinguitur homo exterior et interior. Exterior: vetus, terrenus huius mundi, veterascit de die in diem. Finis eius mors, egens sacramentis et doctrina ex sensibus.

Sp. 12A, 5: Item homo exterior: mundus sensibilis.

⁴⁴⁰) cf. BgTr. 50, 52: hitze des fiures und wesen des fiures sint gar ungeliche und wunderlichen verre von einander in der nature, alleine si gar nâhe sint nach der zît und nach stat.

BgTr. 50, 20 ff. mit der bedeutsamen Unterscheidung von Anfang und Ursprung!

⁴⁴¹) Sp. 14B, 21: interior homo nullo modo est in tempore aut loco, set prorsus in eternitate.

⁴⁴²) BgTr. 45, 1: der do volget und lebet nach dem geiste, nach sinem rat, der hoeret zuo dem ewigen lebenne, der do volget nach dem fleische der stirbet. cf. Pf. 87: = Qu. 58, 17 ff.

⁴⁴³) Sp. 14B, 16: in homine interiori secundum Augustinum habitat veritas . . . z. 26: ibi oritur deus ibi auditur, ibi est, ibi loquitur deus et solus. cf. Pf. 83: = I 152, 55—153, 3.

⁴⁴⁴) Sp. 11A, 19: homo interior, homo novus, homo celestis, mundus intelligibilis.

Diese Dualität von Natur und Geist bringt Eckhart bei dem Motiv des neuen und alten Menschen auf die allgemeine logische Formel von Sein und Nichts. Der neue Mensch ist der Seiende, der alte, kreatürliche Mensch ist der Sünder, der Nichtseiende⁴⁴⁵).

Die reine Form des inneren Menschen ist verdeckt durch die kreatürliche Natur, aber der Same Gottes liegt in ihm, der bei sorgsamer Pflege zu Gott aufwächst, und es ist die Frucht eine mit Gott wesensgleiche Natur: „und wurde diu frucht geliche ein natüre gotes. Birboumes same wahset ze birboume und nusboumes same ze nusboum: same gotes in got zu o got“ (BgTr. 43, 15 ff). Dann wirt der innere Mensch Sohn Gottes (Sp. 14 B, 5: homo interior: filius).

Es ist ein Zeichen für Eckharts ungeheuren Optimismus zugleich und die Konsequenz seiner theologischen Grundhaltung, daß er grundsätzlich jedem Menschen das höchste religiöse Erleben, das ewige Leben zuerkennt. Das Bild Gottes in der Seele kann wohl verdeckt, aber niemals vernichtet werden, denn es hat ein unaufhörliches Neigen und Streben zu Gott (BgTr. 43, 6, 22; 46, 10).

Es könnte der Einwand erhoben werden, Eckhart habe in der Predigt vom edlen Menschen jeden Schein einer kirchlichen Inkorrektheit dadurch von vornherein vermieden, daß er zu Beginn der Predigt ausdrücklich die Unterscheidung von Natur und Gnade mache (BgTr. 41, 9). Nun hat die Kirche von ihrem Standpunkt aus mit Recht den oben erwähnten Satz zensiert, daß die Frucht, die sich aus dem Samen Gottes im inneren Menschen bilde, in gleicher Weise eine Natur Gottes würde, und daß der Same Gottes in Gott zu Gott wachse. Wenn von dem Samen, der im Menschen liegt, gesagt wird, er wachse in Gott zu Gott, so ist damit die Immanenz des Ich in Gott ausgesprochen und die absolute Transcendenz Gottes aufgehoben. Für die Wesenseinheit des inneren, edlen Menschen mit Gott spricht u. a. auch BgTr. 48, 11 ff: der edle Mensch sei „ploz wesen, warheit und güeti“. Diese Reinheit des Wesens aber ist nicht ein Gnadengeschenk Gottes, sondern sie ist naturhaft angelegt in uns, sie muß nur herausgeschält werden, wie das Metall von der Decke des Rostes befreit wird, oder „so ein meister bilde machet von holtz oder von steine, er treit das bilde nit in das holtze, mer er schnidet abe die spene, die das bilde verborgen und bedeket hatten, er git dem holtze nit, er benimet ime unt grebet uz die decke und nimet abe den rost, unt denne so glenzet das dar under verborgen was. dis ist der schatze der verborgen lit in dem

⁴⁴⁵) cf. IV 265, 23 ff.

acker . . . (BgTr. 45, 22 ff; cf. 46, 1—23)⁴⁴⁶). Die Immanenz Gottes im Ich ist zugleich die Immanenz des Ich in Gott⁴⁴⁷). Durch die Verknüpfung mit dem Motiv des Demütigen⁴⁴⁸) wird aus dem Gedanken der Korrelation des edlen Menschen mit Gott die letzte Konsequenz gezogen und die hier noch in mancherlei traditionellen Anschauungen befangene Haltung auf ihre reine systematische Form gebracht: der edle Mensch ist der eingeborene Sohn Gottes. Aber bei diesem Eintritt in die Trinität als ein festes Seinverhältnis macht Eckhart nicht Halt. Er löst den ontologischen Substanzbegriff auf in eine logische Funktion. Die Wesensbestimmung Vater und Sohn gelten nicht als auf die göttlichen Personen unabänderlich fixiert, sondern diese Relation ist umkehrbar. Damit wird nun vollends die absolute Autonomie des Ich erreicht: „nochtant in genoetet den edelen oitmoeden mynschen da mit neit dat hey der eynege geboren sun is den der vater ewenlichen geboren hait; hey in wilt och vader syn inde treden in de selue gelicheit der eweger vaderschaft inde geberen den, van dem ich ewenlichen geboren byn . . .“ (Stant up z. 113).

Neben dieser Korrelationsform, in der der innere, edle Mensch polares Korrelationsglied zu Gott ist, liegt in der Predigt Pf. 56 ein Motiv vor, das das polare Innere noch ergänzt durch das Gott wesensidentische Innerste: der ûzer mensche — der inre mensch — der innerste mensche (180, 30 ff).

5. Die Menschheit.

Auch das dogmatisch so bedeutsame Motiv der Fleischwerdung Christi in der Menschennatur wird von Eckhart von innen her völlig gesprengt und mit einem ganz neuen Gehalt erfüllt. Der fleischgewordene logos ist wahrer Mensch und wahrer Gott in absoluter personaler Einheit. Mit sehr kunstvoller Dialektik sucht der Heilige Thomas diesem mysterium unionis duarum naturarum in Christo beizukommen. Die logischen Bestimmungen der Wesens- oder der akzidentellen Einheit träfen nicht zu. Das Erstere besage zu viel, das Letztere zu wenig, aber die exakt nicht bestimmbare Mitte zwischen beiden ergreift der Glaube zur Lösung dieses Problems. Es ist die Einheit secundum subsistentiam seu hypostasim, die personale Einheit⁴⁴⁹), die nunmehr

⁴⁴⁶) cf. dagegen Karrer, Das Göttliche . . . p. 40!

⁴⁴⁷) BgTr. 45, 18; 46, 13 ff.

⁴⁴⁸) BgTr. 48, 1 ff.; Stant up z. 114: der edele oitmoedege mynsche . . .

⁴⁴⁹) S. Th. III, 2, 6c.

durch mancherlei logische Sicherungen in ihrer absoluten Transcendenz nach beiden Seiten, der Substanz und dem Akzidenz, geschützt wird. Damit Christus das ganze Menschengeschlecht erlösen kann, muß er selbst Mensch werden und zwar eine solche Bestimmung annehmen, durch die er im Wesen alle Menschen befaßt: die allgemeine Menschennatur, nicht eine individuelle Person. Auf Grund dieses die ganze Species Mensch umfassenden Begriffs könnte aber jedem einzelnen Menschen prinzipiell die Möglichkeit zugesprochen werden, Gottes Sohn zu werden, da er ja dieselbe Natur wie Christus hat. Daher wird der Speciesbegriff auf einen Individualbegriff eingeschränkt; wiederum in einer exakt gar nicht bestimmbar Weise eines mittleren Seins zwischen Species und Individuum durch die Setzung der *natura in atomo*⁴⁵⁰). Die *humana natura in Christo* ist somit nur ein *quoddam individuum*, weil sie als Gattungsbegriff keine Person ist und nur in der Person Christi subsistiert.

Die Subsistenz im Verbum führt zu einer neuen Bestimmung, die durch den Begriff der *allgemeinen Menschennatur* als Gattungsbegriff gerade beseitigt schien: da die „individuell-allgemeine Menschennatur“ Christi im Verbum subsistiert, empfängt sie mit von seiner Vollkommenheit und ist darum *edler und vornehmer als* die Menschennatur in uns, sie ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern⁴⁵¹). Diese Gradabstufung wird sodann auch prinzipiell in den Begriff der Menschennatur hineingetragen, wodurch die Einheit des Speciesbegriffs der *humana natura* vernichtet wird. Thomas stellt ferner die ontologisch außerordentlich bedeutsame Frage, welche Menschennatur Christus denn nun annehme, die von allen Individuen abstrahierte oder die allen Individuen immanente, denn die von ihm angenommene Natur muß doch irgendwo real existieren. Es trifft weder das Eine noch das Andere zu, denn

- 1) die abstrakte Menschennatur existiert nur als Idee im Geist Gottes und als abstrahiertes Erkenntnisbild im Geist des Menschen; sie existiert nicht an sich. In beiden Fällen aber wird mit ihrer Annahme durch Christus nicht dem Erfordernis der Erlösung entsprochen (S. Th. III 4, 4).
- 2) die allen Individuen immanente Menschennatur kann Christus nicht annehmen, weil ja dann die Menge der Einzelsubstanzen der menschlichen Natur aufgehoben und der Gradunterschied zwischen den einzelnen Menschennaturen hinfällig würde (ib. a. 5).

⁴⁵⁰) S. Th. III, 2, 2 ad 3; III 4, 2 ad 1.

⁴⁵¹) S. Th. III 2, 2 ad 2 u. ad 3; III 4, 5c.

Es wird hier deutlich, daß die Menschennatur nur als Begriff in uns einmalig eindeutig ist, daß sie aber ex parte rei in der Mannigfaltigkeit ihrer Einzelsubstanzen aufgefaßt wird. Daher ist die Lösung dieses Problems, daß der eine verkörperte Christus auch nur eine einzige Menschennatur annehme aus dem Geschlechte Adams (ib. a. 5 u. 6), eine natura in atomo!

Eckhart stellt unter dem Einfluß von platonischen und averroistischen⁴⁵²⁾ Motiven dies Problem auf eine ganz andere Ebene. So heterogen diese beiden Quellen an sich sein mögen, so dienen sie ihm beide dazu, die thomistische Lösung des Inkarnationsproblems zu widerlegen. Die entscheidende Tat Eckharts ist hier wiederum, die ontologische Problemstellung durch eine rein logische ersetzt zu haben, dadurch, daß er nicht wie Thomas von der Mannigfaltigkeit der seienden subsistenten Menschennaturen ausgeht, sondern die Frage stellt nach ihrem Begriff, nach ihrem Wesen, wie bei der Mannigfaltigkeit der Menschen von einer Einheit ihrer Natur gesprochen werden könne. Diese Einheit der Natur wird erst geschaffen durch den Begriff, der nicht eine abstrahierte Leerform von den daseienden Dingen ist, sondern der den Dingen schon zu Grunde gelegt wird und dadurch sie überhaupt erst als solche durch und in einer logischen Bestimmung existent macht. Der Begriff ist ewige Wahrheit, er ist Wesensursprung, somit einzig und bleibt bei aller Mannigfaltigkeit der Dinge die Einzigkeit des Sinnes, an der alle teilhaben und dadurch als wesensgleich bestimmt werden. Der Begriff des vergänglichen Kreises ist unvergänglich, er ist ewig und bleibt in den vielen Kreisen ein und derselbe, und die vielen Kreise sind ihrerseits in eben diesem Begriff als ihrem Ursprung eins, und so „so heißt es von der Menschennatur, sind durch Teilhabe am Menschen viele Menschen ein Mensch, d. i. die Menschennatur ist grundsätzlich einzig ihrem Wesen nach und daher sind alle Menschen als solche wesensgleich wie alle Gerechten das gleiche Wesen haben durch die Gerechtigkeit⁴⁵³⁾).

⁴⁵²⁾ cf. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin . . . app. p. 107 quaestio 7.

⁴⁵³⁾ II Gen. 41 va (cit. Koch, Theol. u. Gl., 20. Jg., 1928):

Racio . . . circuli corruptibilis non corrumpitur, sed est eterna ut ait Augustinus. Racio eciam circuli non ponit in numerum cum circulo nec cadit sub numero, sed est et manet una in omnibus circulis. Circuli autem in racione sua ipso sc. principio non dividuntur, sed unum sunt. Sic participacione hominis plures homines sunt unus homo . . .

IV 305, 7: sicut nullus potest esse iustus sine iusticia . . . sic universaliter unumquodque . . . habet esse per speciem suam solam in natura, puta homo humanitate.

cf. Thomas v. A. CG IV, 8: in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero.

Aus dieser vermittelt des platonischen Begriffs der Teilhabe vollzogenen Umwendung von einer ontologischen zu einer logischen Problemstellung ergeben sich nunmehr die Folgerungen, die die thomistische Inkarnationslehre auflösen. Aus der Einheit des Begriffs der Menschheit folgt die Aufhebung der Wertunterschiede in den einzelnen Menschennaturen: „menschheit ist an dem ernstesten oder versmêhsten mensken also volkomen als an dem bâbeste oder an dem keiser“ (Pf. 10: 57, 9)⁴⁵⁴). Das Entscheidende ist nun aber, daß die Menschheit Christi wesenseins ist mit der Menschennatur überhaupt. Der Unterschied von würdigeren, heiligeren Menschennaturen in Christus, Maria oder den Heiligen und von geringwertigeren in den anderen Menschen⁴⁵⁵), von dem vornehmen Erstgeborenen Christus und den niedrigeren nachgeborenen Menschenbrüdern wird von Eckhart grundsätzlich und endgültig beseitigt: „Waz hülfe mich, hêt ich einen bruoder, der dâ wêre ein rîche man und ich ein arme, er wîse und ich ein tôle?“ (Pf. 13: 64, 27). Diese Erhabenheit Christi über seine Menschenbrüder tut Eckhart mit der verächtlichen Wendung ab: „wêrlich, ich gêbe nicht vil dar umbe“ (ib.). Ein solches von den Menschen ohnmächtig zu akzeptierendes Faktum würde eine Entwürdigung des Menschen und Gottes bedeuten. Darum betont Eckhart mit allem Nachdruck, daß Christus nicht nur Mensch geworden sei, sondern daß er menschliche Natur angenommen habe⁴⁵⁶), und, ohne das thomistische Reservat der *natura in atomo* zu beachten, zieht er gerade daraus die Folgerung, die Thomas durch jenen Vorbehalt vermeiden wollte: daß alle Menschen wegen der Einheit und Einzigkeit der Menschennatur fähig sind, Gottes Sohn zu werden, ja daß Gott gerade deswegen die Menschennatur angenommen habe, um grundsätzlich jedem Menschen die Gottessohnschaft zu geben⁴⁵⁷): „War umbe ist got mensche worden? Dar umbe daz ich got geboren wûrde der selbe!“ (Pf. 74: 235, 35 f). Dazu bedarf es zwar einer Zurüstung: der Abscheidung. Es müssen die akzidentellen Bestimmungen, welche die allgemeine Menschennatur, die Mensch-

⁴⁵⁴) Es ist darin nicht eine Gleichmacherei aller Menschen zu sehen, sondern aus der Gebundenheit mittelalterlicher Anschauung die Tendenz zu verstehen, jedem Menschen grundsätzlich das höchste religiöse Erleben zuzuerkennen und dieses nicht auf einen kleinen Kreis *auserwählter*, bevorzugter Geschöpfe zu beschränken. Erst auf Grund einer allgemein möglichen religiösen Erfahrung kann überhaupt eine wissenschaftliche Theologie aufgebaut werden, die nicht mehr Geheimlehre ist.

⁴⁵⁵) Pf. 13: 64, 31—34.

⁴⁵⁶) Pf. 10: 56, 23 ff.; 13: 64, 29; 47: 158, 1 ff.; 77: 250, 17; 94: 306, 28 ff.

⁴⁵⁷) Pf. 10: 56, 15—25.

heit, das Wesen individualisieren zum Menschen, zum „Burchart oder Heinrich“, abgeschieden werden⁴⁵⁸); dann ist der Mensch nur noch reines Wesen, Menschennatur. Da diese Natur wahrer Gott geworden ist, so ist das Ich als Natur mit Gott wesenseins, selber Christus, Gottes Sohn: „wan denne diu nature, nach der ir iuch nemende sît, sun des êwigen wortes worden ist von annemunge des êwigen wortes, also werdet ir sun des êwigen vater mit Christo von dem, daz ir iuch nâch der selben nature nemende sît diu da got worden ist (Pf. 47: 158, 15 ff). . . und alsô als der sun ein ist mit dem vater nâch dem wesen, alsô bist dû mit im ein nâch wesen und nach natûre unde hâst ez allez in dir, als ez der vater hat in im. Du hast ez von gote ze lêhen niht, wan got ist din eigen“ (ib. z. 34 ff)⁴⁵⁹).

Das Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus war für Eckhart ein willkommener Ansatzpunkt zur grundsätzlichen Verallgemeinerung dieses Einheitsverhältnisses zwischen Gott und Mensch überhaupt. Die Frage nach der Möglichkeit der Einheit der beiden Naturen in Christus war für Thomas logisch nicht auflösbar, weil eine Wesenseinheit von Mensch und Gott zu viel besagte, eine akzidentelle Einheit zu wenig. Darum erledigte er dieses Problem durch eine Glaubenssetzung der Kirche, die die Mitte zwischen jenen beiden Einheitsbegriffen halten sollte: „Sancta ecclesia unionem Verbi ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam“ (S. Th. III, 2, 6). Diese Einheit der beiden Naturen in der Person Christi ist eine quaedam relatio von der Art, daß man sagen kann, die Person Christi habe die menschliche Natur angenommen und sei also Mensch, so, daß die göttliche Person in der menschlichen Natur die Seinsgrundlage bildet. Nicht aber kann man umgekehrt sagen, daß die menschliche Natur die Person Christi annehme und also Gott sei (S. Th. III, 2, 7 u. 8). Diese Umkehrung wird aber gerade von Eckhart vollzogen, und er beseitigt die thomistische Kompromißlösung durch die Behauptung der absoluten Wesenseinheit: „Wan also wâr daz ist, daz

⁴⁵⁸) Pf. 10: 56, 17 ff.; 13: 65, 9 ff.; 47: 158, 12 ff.; 94: 306, 34.

⁴⁵⁹) Pf. 94: 306, 30: . . . dar umbe nam got menschliche natûre an sich und einigete si sîner persônen. Dâ wart menschliche nature got, wan er menschliche nature blôz und keinen menschen an sich nam. Dar umbe, wilt du der selbe Krist sîn unde got sîn, sô gang alles des abe, daz daz êwige wort an sich niht ennam. Daz êwige wort nam keinen menschen an sich . . .
307, 14: . . . also bin ich wêrlîch der einige sun unde Kristus.

got mensche worden ist, also wâr ist der mensche got worden“ (Pf. 47: 158, 8), „dar umbe nam got mensliche nature an sich . . . Dâ wart menslich nature got!“ (Pf. 94: 306, 31), und zwar gilt das nicht nur für Christus, sondern für den Menschen schlechthin!

Eine solche Lösung ist für Eckhart, der doch eine Verbindung von Kreatur und logos immer aufs schärfste bekämpft, nur dadurch möglich, daß er die Menschennatur nicht mehr als Kreatur begreift, sondern als den Wesensursprung des kreatürlichen Menschen. Die Relation Menschheit — Mensch, *humanitas* — *homo* ist wesensmäßig derselben Art wie die von *iustitia* — *iustus* (cf. n. 453; IV 305 f). Von der Menschennatur heißt es, sie habe ein „însweben“ in der Gottheit (Pf. 13: 65, 4 ff), und sie wird bezeichnet als „einveltiger grunt“ (ib.)⁴⁶⁰), der durch Abscheidung gewonnen werden kann. Damit vollzieht sich eine Identifizierung der Menschennatur mit dem Seelengrund⁴⁶¹).

Das ontologische Problem, welche konkrete Menschennatur denn von Christus angenommen werde, ist durch die logische Wendung zum Wesenheitsbegriff beseitigt, und es ergibt sich nun die eigentümliche Paradoxie, daß Christus keine „konkrete“, sondern gerade die abstrakte Menschennatur, die Wesenheit annimmt. Die Wesenheit aber ist ewig, da sie nur in Gott sein kann: *Et sic non oportuit*, so hatte der Heilige Thomas diese Lösung abgetan, *quod (humana natura) assumeretur a Verbo, cum ab aeterno sibi adfuerit* (S. Th. III, 4, 4 ad 2). Die Fleischwerdung Gottes führt sich selbst *ad absurdum*, weil die „Menschheit“ als das Wesen des Menschen selber schon Christus ist⁴⁶²), der nur durch die Abscheidung befreit werden muß. Daneben stehen freilich noch andere gedankliche Wendungen, die die Menschheit erst durch den Prozeß der Transformation oder der Wesensverleihung zum Sohn werden lassen⁴⁶³), was aber keine prinzipielle Abschwächung bedeutet. Das Inkarnationsproblem in seinem ontologischen Sinn ist damit nun freilich nicht gelöst, weil das Problem auf eine ganz andere Ebene verschoben ist; aber es ist auch gar nicht zu lösen, weil es falsch gestellt ist und sich als Scheinproblem erweist. Logos und Kreatur können nie eins werden, weil das Eine das Sein ist und das Andere das Nichts. Wenn man den eckhartischen Kreaturbegriff hier hereinbringt — das Problem verschiebt sich freilich, da die Menschheit

⁴⁶⁰) Pf. 13: 65, 14.

⁴⁶¹) cf. Pf. 13: 65, 14—66.

cf. Pf. 47: 158, 1 ff.

⁴⁶²) cf. Pf. 94: 306, 33 ff.

⁴⁶³) Pf. 47: 158, 9; 77: 250, 21.

ja nicht mehr als Kreatur gefaßt ist, sondern nur die individuelle Bestimmtheit der Person kreatürlich ist — so ergibt sich die ganze Absurdität der Problemstellung. Die Kreatur, die Gott werden soll, soll ja gerade abgeschieden werden, weil sie das Nichts ist, das den Menschen von seinem Wesen, der Menschheit und somit von Gott trennt. Hüetet iuch, daz ir iuch niht nemet nach dem, daz ir dirre noch der iht sît, sunder nement iuch nach der frîen ungeteilten menschlichen nature. Dar umbe welt ir ein sun sîn, so scheidet iuch von allen niht, wan niht machet underscheid. Wie? Daz merket, daz du niht bist der mensche. Daz niht machet underscheid zwischen dir und dem menschen. Welt ir sîn âne underscheid, so scheidet iuch von niht“ (Pf. 47: 158, 18). Ich und der Mensch, Wesen und Erscheinung sind die zwei Momente des „Ich“. Das Ich ist der Christus, der Wesensursprung; der Mensch ist der „Adam“, die Kreatur. So wird das historische *factum brutum* Christus umgedeutet zu dem logischen Begriff des Wesens als des Ursprungs für die individuelle Erscheinung: „Ez stêt in dem buoche Moysi geschriben, daz Adam wêre der êrste mensche, den got ie geschuof. Und ich spriche, daz Kristus wêre der êrste mensche den got ie geschuof. Also wie? Ez sprichet Aristoteles: das êrste in der meinunge ist daz leste von den werken“ (Pf. 77: 250, 22 ff).

6. Die factio des Menschen.

Dies Motiv, das seiner Wortbezeichnung nach gerade das Gegenteil dessen über die Seele auszusagen scheint, was in den bisher betrachteten Korrelationsformen sich ergab, nämlich ihre Geschaffenheit, zeichnet sich dadurch charakteristisch aus, daß der Begriff des Machens nicht im Sinn einer Schöpfung, einer *operatio ad extra*, sondern als ein immanenter Wesensprozeß gefaßt ist, so daß das zu bearbeitende Material der Wirker selbst ist, das Produkt mit ihm wesens- und formgleich und innerhalb seiner selbst verbleibt: „Daz ich mache, daz mache ich selbe und mit mir selben und in mir selben und drücke mîn bilde zemâle dar î n“ (Pf. 56: 179, 27). „Da man ein dinc machet, da muoz daz allerinnerste der sêle in die ûzwendikeit kômen des menschen“ (Pf. 77: 250, 9). Diesem Wesensgesetz unterliegt die *factio* des Menschen, der Seele durch Gott, die somit in den innertrinitarischen Prozeß hereingezogen wird. In der Predigt Pf. 56 steht die Seele zwar als Pol der gesamten Trinität gegenüber und wird als Gott gleich bezeichnet⁴⁶⁴).

⁴⁶⁴) Pf. 56: 179, 29—35, 180, 1 ff.

In der Predigt Pf. 77 nennt Eckhart dies Verhältnis Gott — Ich eine Vereinigung, welcher Begriff aber durch die Bestimmung der korrelativen Immanenz exakt als polare Einheit Gott — Sohn bestimmt wird⁴⁶⁵). Die Predigt Pf. 49 dürfte über die Auffassung von Pf. 56 hinaus die klarste und konsequenteste Form aufweisen. Die Gleichheit mit Gott wird als totale gedacht und durch den Begriff der Wesenseinheit ersetzt: „Der ein bilde machen will . . . Machet er ein bilde nâ Kuonrâte, so meinet er niht Heinrich, wand möhte unde kunde er, er mahte alzemâle Kuonrât und den selben alzemâle glîch. Nû mac und kan got, dar umbe hat er dich ime alzemâle glîch gemacht und ein bilde sîn selbes gemacht. Aber ime glîch wîset ein frömde unt ein verre. Nu ist zwischen gote unt der sêle weder frömde noch verre; dar umbe ist diu sêle gote niht glîch, mêr si ist mit ime alzemale eins und daz selbe daz er ist“ (Pf. 49: 163, 28). Der in der Predigt Pf. 56 vorhandene Gedanke an die Trinität als Gegenpol zum Ich ist hier ersetzt durch die absolute Einzigkeit Gottes (cf. 162, 25 ff), zu der das Ich das polare Korrelationsglied bildet.

Der Begriff der *factio* des Menschen ist offenbar dem Bestreben entsprungen, die Seele als ein vernünftiges Wesen von den unvernünftigen und den Dingen prinzipiell als höherwertig zu unterscheiden und entsprechend die Art ihrer Hervorbringung von der Schöpfung der niederen Kreaturen abzurücken, denn Gott braucht die Seele als Gegenpol seiner Mitteilung. Daher muß sie ihm gleich sein⁴⁶⁶). Das Gott Wesensgleiche ist aber nicht geschaffen, denn es wäre paradox, zu sagen, Gott schöpfe das Ungeschaffene und Unschöpfungbare. Wohl aus dem Grunde sagt Eckhart auch von dem „*lumen sapientiae participatum*“, das der Seele mitgeteilt wird, es sei gemacht, *factum*, weil es nämlich im ungeschaffenen Intellekt empfangen wird⁴⁶⁷). Darum ist in den Predigten Pf. 56 und 77 die *factio* von der *creatio* ausdrücklich grundsätzlich unterschieden. Die letztere ist ein *opus ad extra*, die erstere *ad intra*, wesensimmanentes Wirken⁴⁶⁸). Die Predigt Pf. 94, die jenen in ihrem sachlichen Gehalt durchaus

⁴⁶⁵) Pf. 77: 250, 11: Dô got machte den menschen, dô was das allerinnerste der gotheit vereinet mit dem menschen (a.) Aristoteles sprichet: got hât alliu dinc listelîche gemacht. Die meister sprechent, der sun sî ein list des vaters, mit dem er alliu dinc hât gemacht . . . ib. 251, 20: Daz got in uns kome und wir in in und wir mit ime vereinet werden . . .

(a) 250, 12: machen > menschen nach Pf. 622, 2.

⁴⁶⁶) Pf. 40: 136, 36; 44: 150, 36 ff.; 56: 179, 35 f.

⁴⁶⁷) III 414, 7 ff., 415, 7—16.

⁴⁶⁸) Pf. 56: 179, 26 ff.; 77: 250, 6 ff.

nahe steht⁴⁶⁹), gebraucht zwar die Begriffe des Machens und Schöpfens gleichbedeutend nebeneinander (cf. 305, 14, 21 u. 305, 27); ihr Lehrgehalt ist jedoch keineswegs weniger scharf ausgeprägt, so daß selbst der Begriff der Schöpfung als solcher nunmehr zwei Bedeutungen in sich aufzunehmen scheint.

Mit der Unterscheidung von Machen und Schöpfen dürfte Eckhart einen Schritt getan haben, das traditionelle Motiv der Schöpfung der Seele direkt an eben diesem Gedankenbereich selbst von innen her zu sprengen, da er die Seele als gleichwertiges Korrelationsglied zu Gott auszeichnen mußte. Ein anderer Schritt ist die Annahme eines Ungeschaffenen neben dem Geschaffenen in der Seele: das zu seiner Zeit und auch heute als für Eckhart so charakteristisch gehaltene Motiv des ungeschaffenen Seelenfünkleins.

7. Das Seelenfünklein.

Es ist sehr bezeichnend für die Art von Eckharts geschichtlicher Wirkung, daß dasjenige Motiv als charakteristisch bedeutsam galt und gilt, das theologisch-systematisch am wenigsten prägnant ist. Die Lehre vom ungeschaffenen Seelenfünklein darf aber nicht nach ihrer begrifflichen Exaktheit innerhalb eines theologischen Systems beurteilt werden. Sie gehört einem völlig andersartigen Stilbereich an, der erbaulichen Predigtform. Vermöge ihrer Wirkung auf das Gemüt ist sie ein sehr wirksames Predigtmotiv, das von Eckhart häufig verwendet wurde: „Diz lieht pflige ich alwege ze rüerende in miner predie“ (Pf. 60: 193, 17), und das ihn sehr bald wegen der schillernden Neuartigkeit und doch Leichtverständlichkeit dieses Gedankens populär machte; daher auch von 75 inkriminierten Predigttexten elf allein dies Motiv enthalten⁴⁷⁰).

Es ist, wenn man es auf seinen exakten theologischen Gehalt prüft, mit allen Mängeln und Vorzügen populärer Darstellung und populären Denkens behaftet. In seiner theologischen Absicht kann es daher nur vor dem Hintergrund der systematisch dargestellten Theologie Eckharts verstanden und gedeutet werden, und nur von hier aus können die aus der Unklarheit des populären Denkens entstehenden Widersprüche aufgelöst werden.

Das Ungeschaffene in der Seele wird mit verschie-

⁴⁶⁹) Pf. 94: 305, 20 ff., cf. besonders den ganzen Predigtzusammenhang p. 306 f.

⁴⁷⁰) I. Anklageliste. Predigttexte: a. 5; 6; 7; 13.
II. Anklageliste a. 3; 5; 6; 7; 8; 12; 51

denen Namen bezeichnet, die der Lichtmetaphysik (fünklîn, gansterlîn, lieht) und der Psychologie (kraft der sêle) entlehnt sind. In der höchst-entwickelten Form des Gedankens scheinen Eckhart diese Namen nicht mehr prägnant genug. Er nennt es nur noch ein aliquid increatum. Ich gebe im Anschluß an Pahnkes Zusammenstellung (Arch. f. Rel. Wiss. 23, 1925) mit einigen Ergänzungen zunächst eine Übersicht über die in Frage kommenden Texte, geordnet nach den Bezeichnungen des Ungeschaffenen. Diejenigen, in denen ausdrücklich von einem Ungeschaffenen gesprochen wird, werden mit einem Kreuz bezeichnet; die übrigen, die der Sache nach dasselbe besagen, bleiben unmarkiert.

1. Licht.

+ Pf. 60: 193, 16 ff
 Pf. 73: 229, 1 ff⁴⁷¹⁾

2. Fünklein.

Pf. 7: 39, 7 ff

18: 79, 6

31: 109, 13

110, 26

60: 193, 32

84: 270, 4

+ 88: 286, 16

Langenb. : 196, 10

+ Eckehard v. Gründig⁴⁷²⁾

3. Kraft.

Pf. 12: 63, 27

47: 158, 24

80: 256, 30

258, 18

83: = I 155, 1 ff

90: 297, 24

+ Jundt 11: 268, 5⁴⁷³⁾

⁴⁷¹⁾ Über diesen Text ist schon in anderem Zusammenhang gehandelt. cf. oben p. 204 f.

⁴⁷²⁾ Eckhartzitat aus Eckehart von Gründig (bei Pahnke, Eckehartstudien, Neuhaldensleben 1913).
 . . . Ende sprikt meister Eckhart voert, dat die ziel in desen dele si een vonck gotlicher naturen. Daer om vindt meister Eckhart een vonck ende secht, dat dit si een vonck der zielen dit is so edel, ende is gade also gelik, ende is soe veer verheven boven tijd ende boven stat, ende om is vremde allet dat gescapen is. Want hem en is noch veer noch na noch geen dinck, dat ye gescapen wart wter macht gads. Want et bekennt om selven got, ende gebuket in hem alre dingen na der wisen sinrer ongescapenheide. Noch spreke ik (Hs. B—er!) mer: wat got nem buten desen edelen vonck der zielen, dat moest hi nemen von node gescapen; ja wert sake, dat hi hem selven nem buten desen edelen voncke, des hi niet enduet, hi muest hem selven nemen von node gescapen. Daer om got bekennt sik ende mynt sik ende gebuket sijns end hi is salich ende hi is een vernoftige vroude aller engelen in allen zielen in alle(n) kreaturen: ende dit is got altemael in desen edelen vonck der zielen, ende buten desen voncke en is got niet in der warheit ende wie got vinden wil, die soeken in desen voncke, want in desen vonck is een die geest ende got.

4. *aliquid increatum.*

Pf. 8: 46, 3 ff
 + 74: 234, 36 f
 80: 256, 23
 + 81: 261, 9
 + 83: = I 155, 12 ff⁴⁷⁴⁾

Pf. 87: = Qu. 36, 12
 38, 11
 + 96: 311, 4 ff
 + BgTr.: 24, 1 f⁴⁷⁵⁾
 + Traktat von der Minne,
 Preger II, 423⁴⁷⁶⁾
 + Den. 632, 1ff.

Wanneer hem got nemt in desen vonck, soe nempt hem selven desen vonck; wanneer dat hem dese vonck nemt in gade, soe nimt hi hem selver luter got.

⁴⁷³⁾ J und t 11: 268, 5: Ain chraft ist in der sele von der ich och me gesprochen han, und were die sele alle also, so waer si ungeschaffen und unschoeplich. Nuo enist des nit an dem andern taile; so hat si ain zuohangen zuo der zit und da rüeret si geschaffenhait und ist geschaffen vernünftichait. Diser chraft enist nit verre noch usser; das enunt des meres ist über tausent meil, das ist ir als aigenlich kunt und gegenwirtig als dise stat da ich inne stan... Dise chraft die nüst got bloz zermal in seinem istigen wesen; si ist ain in der ainichait, nit gleich mit der gleichheit. Dieser Text ist zum großen Teil zensiert worden. cf. I. Ankl.-Liste, Predigttexte a. 6! cf. Skutella, Z. f. d. A. 67 (1930).

⁴⁷⁴⁾ Hier ist nicht eigentlich von einem increatum der oder in der Seele die Rede, sondern davon, daß die Seele durch die Berührung Gottes ungeschöplich werde. Der Text dieser Stelle bietet manigfache Varianten. Mit einer kleinen Veränderung wird der Text in I 155, 12 zugrunde gelegt werden müssen: Da got die sel berürt hat und (die sel) berürt ist, und ungeschaffen und ungeschöplich, da ist die sel als edel als got selber ist nach der berührung gotes. Got rürt si nach im selben. Dem entspricht der Sinn des Textes bei BT: Da got die sel berüret hat unde geschaffen unschöplich, da ist diu sele... Zu der Konjektur I 155, 13: berürt hat und berürt ist > berürt hat und (die sele) berürt ist. cf. I 151, 16: sie: ist aus dem Zusammenhang erforderlich!

⁴⁷⁵⁾ Ich halte BgTr. 24, 1 ff. nach dem gesamten Zusammenhang für ein Zeugnis für das ungeschaffene in der Seele. Der vorhandene Text rechtfertigt das zwar nicht. Er scheint mir aber durch „korrigierende“ Zusätze entstellt zu sein, wie sich aus dem Vergleich mit dem gleichfalls entstellten Text 25, 34—36, 1 ergibt. 23, 35 f. dürfte folgenden Sinn haben: „Das innere Werk der Tugend ist etwas Gott Gleiches. Auch darin ist das innere Werk Gott gleicher als irgend eine Kreatur, weil diese ihn weder vollkommen empfangen nach Gottes Güte in sich erbilden kann. Daher muß es (eben) etwas geben, was innerlicher ist und höher und ungeschaffen, dem sich Gott ganz geben und auch mitteilen könnte. Nun heißt es weiter am Text: „das sint der sune und der heilig geist“. Diesen Satz halte ich für eine entstellende Zutat, denn das „ungeschaffen“, dem sich Gott ganz mitteilen kann, kann sich nur

In der Predigt Pf. 8⁴⁷⁷⁾ scheint Eckhart den Übergang zu vollziehen von der Gruppe der ersten drei Bezeichnungen zur letzten (46, 3 ff)⁴⁷⁸⁾.

auf das innere Werk der Tugend beziehen (cf. dazu BgTr. 26, 8; 29, 12; 46, 28.)

Diese Auffassung wird durch BgTr. 25, 34 ff. gestützt. Ich bemerke vorweg, daß Strauchs Ergänzung 25, 35 (d e r) irreführend ist. Sie ist nicht überliefert und ist unnötig. Das Subjekt des Satzes ist vielmehr wiederum „daz inre werc“. Der Sinn dieser Stelle ist: „Das innere Werk hat in sich alle Zeit beschlossen, es nimmt und schöpft sein ganzes Wesen nur aus Gott und in Gottes Herzen (cf. dazu I 153, 21; Pf. 14: 71, 5; Homo nob. z. 73), es (das innere Werk) nimmt den Sohn und wird als Sohn geboren in des himmlischen Vaters Schoß.“

Daß 25, 37 (g o t) falsch ist, — wohl eine Zutat — ergibt sich aus den parallelen Wendungen BgTr. 29, 12 und 46, 28. Wahrscheinlich hat der ursprüngliche Text ebenso wie 25, 35 f. das „nimet“ ohne Subjektwiederholung angeschlossen: „... in gotes herzen, nimet den sune ...“. Daß hier eine spätere Textentstellung wegen Nichtverstehens vorliegt, ergibt sich daraus, daß mit dem Worte „g o t“ in der Handschrift ein neuer Absatz beginnt. Also mitten in einem Satz ein neuer Absatz! Da nunmehr das Subjekt für das Prädikat „n i m e t“ fehlte, ergänzte der Schreiber „got“, weil nur das nach kirchlicher Lehre einen plausiblen Sinn gab. Diese Sinnentstellung läßt vermuten, daß der Zusatz 24, 4 „das sint . . . geist“ aus demselben Grunde gemacht wurde. Damit rundet sich die Betrachtung: Wenn das innere Werk bei 25, 37 als Sohn Gottes bestimmt wird, dann entspricht dem das „ungeschaffen“ für das innere Werk bei 24, 2!

⁴⁷⁶⁾ Traktat von der Minne (bei Preger, *Gesch. d. deutsch. Mystik II*, p. 423): Disz ist das ungeschaffen in der sele, da meister Eckhart ausspricht.

⁴⁷⁷⁾ Der Ausdruck „huote des geistes“ Pf. 8: 46, 3 ff. dürfte vielleicht zurückgehen auf das platonische „logistikon“ als dem „Wächter der Seele“. cf. Plato, *Rep. St.* 441—442 (Buch IV cap. 16; *St.* 484 Buch VI cap. 1).

⁴⁷⁸⁾ Wenn auch in dem Streit über die Auffassung der *archa in mente* in den *rationes Equardi* der *Quaestio* des Gonsalvus die Grabmannsche Auslegung als *Seelengrund* im Sinne des ungeschaffenen Etwas nach den kritischen Einwendungen Geyers vielleicht verfehlt ist, so steht doch außer Zweifel, worauf Grabmann seine Ansicht stützt, daß Eckhart gemeint haben muß, die „*nature intellectuales*“ seien ungeschöpflich, da ja Gonsalvus auf Eckharts These: „*archa in mente non est creabilis*“ antwortet, nachdem er auf den Unterschied des göttlichen und des kreatürlichen Erkennens nachdrücklich hingewiesen hat: „*Unde archa in mente est creabilis. Unde etiam naturae intellectuales maxime sunt creabiles, quia aliter non sunt productibiles.*“

cf. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones M. E.'s . . .* p. 75 ff. *Theologische Revue* 1927, Nr. 10: p. 394; Nr. 11: p. 441 f.

Die theologisch-systematische Absicht in dem Motiv des Seelenfünkleins ist, die Seele zu befähigen, sowohl Gott in sich aufzunehmen als auch selber zu Gott zu kommen, denn nur wesensgleiche Naturen können Zugang zueinander haben. Diese schwerwiegende Frage löst Eckhart von beiden Seiten, sowohl von Gott wie vom Ich her: Gottes Natur verpflichtet ihn zur Mitteilung⁴⁷⁹); der Seele aber ist im Fünklein Geist vom Geiste Gottes verliehen, vermöge dessen sie Gott in sich aufzunehmen fähig ist. Das naive Bewußtsein verlangt zwar eine bescheidene Beschränkung: „ein tröpfelîn vernünftekeit, ein fünklîn, ein zwîc“ (Pf. 84: 270, 3), denn der Gedanke der unendlichen Erhabenheit Gottes über der Kleinheit des Ich gehört zum Lebensstil des einfachen Menschen und entspricht also dem Predigtstil. Gleichwohl ist nun die unmittelbare Verbindung zwischen Gott und Ich hergestellt und zwar unter der Bestimmung der Totalität der Erkenntnis sowie der Offenbarung⁴⁸⁰). Das hebt jene im sprachlichen Ausdruck angedeutete Inferiorität des Wesens wieder auf und schafft ein gleichwertiges Korrelationsverhältnis. Das Fünklein hat dieselben Wesensprädikate wie Gott. Es ist ungeschaffen; es steht im Nu der Ewigkeit, unterliegt nicht den Beschränkungen durch Zeit und Raum⁴⁸¹); es ist von aller Kreatürlichkeit, von allen „niht“ grundsätzlich geschieden⁴⁸²). Da es außerhalb des Nichts nur das einzige Sein gibt, welches Gott ist, so folgt daraus die Wesenseinheit des Fünkleins mit Gott, seine Ungeschaffenheit. Von verschiedenen Gesichtspunkten aus wird diese Einheit gegen jede Unklarheit der Auffassung geschützt. 1. Sie bedeutet zunächst Einheit mit dem reinen lauterem Wesen Gottes, das über alle „Zulegungen“, über alle Attribute hinaus liegt, die Gott nur vermannigfaltigen. Im Wesen ist Gott nur bestimmt als ein „waz, daz enist noch diz noch daz“ (Pf. 8: 46, 39), und eben dies Wesensprädikat hat auch das Fünklein⁴⁸³). Darum kann der korrelative Zugang von Gott und Ich nur in diesem höchsten reinen Wesen geschehen, nicht aber da, wo Gott und Ich vermannigfaltigt sind: Gott in den Personen, das Ich in den Kräften der Seele⁴⁸⁴). An dieser Wendung zeigt sich bezüglich der Wesensbestimmung

⁴⁷⁹) Pf. 73: 230, 10 ff.; 231, 10 ff.

⁴⁸⁰) Pf. 8: 46, 30—40; 12: 63, 26—30, 34—38; 60: 193, 17, 34—194, 4; 83: = I 155, 1—7; 84: 270, 23; 90: 297, 30.

⁴⁸¹) Pf. 8: 44, 40—45, 6; 11: 57, 24 ff.; 60: 193, 12; 80: 256, 30; 90: 297, 26; Jundt Nr. 11 z. 101.

⁴⁸²) Pf. 8: 46, 12; 12: 63, 27; 47: 158, 25; 74: 234, 38 ff; 81: 261, 12; 90: 297, 25; 96: 311, 5.

⁴⁸³) Pf. 8: 46, 7; 94: 306, 12; cf. 58: 188, 10 ff; 69: 222, 28 im Gesamtzusammenhang.

⁴⁸⁴) Pf. 8: 46, 30 ff; 83: = I 155, 1—6.

Gottes deutlich das Übergewicht der absoluten Einzigkeit Gottes über die Trinität und andererseits die Belanglosigkeit der göttlichen Personen in ihrer Mannigfaltigkeit gegenüber der korrelativen Einzigkeit des Ich. Hier ist die ganz reine Form der Korrelation der polaren Einzigkeit vollzogen. In der Bestimmung des Fünkleins als ein „waz, daz enist noch diz noch daz“ liegt ein gedanklicher Fortschritt zu einer höheren Prägnanz des Korrelationsbegriffs als sie von den anderen Bezeichnungen für das Fünklein geleistet worden war, selbst über jene klare Korrelationsform hinaus, die Eckhart in eben derselben Predigt Pf. 8 neben dieser gelten läßt, wo er die „kraft“ als den eingeborenen Sohn Gottes auszeichnet, die zu Gott in dem Verhältnis korrelativer Immanenz steht⁴⁸⁵), denn nur in der höchsten Reinheit des bloßen „waz“ ist jede die Korrelation störende Ungleichheit zwischen Gott und Ich aufgehoben (47, 5). 2. Der bereits an anderen Motiven festgestellte Fortschritt zur höheren gedanklichen Prägnanz von dem Begriff der Gleichheit zur Einheit ist auch hier aufweisbar. Die so überaus kühne Predigt 8 bezeichnet die Wesensverwandtschaft Gott — Ich mit dem Begriff der Gleichheit. Bei Jundt Nr. 11 z. 111 dagegen ist der Gedanke differenzierter und die Begriffsbestimmung schärfer. Die Gleichheit wird als unzulänglich abgewiesen: „si (sc. die Kraft, das Fünklein) ist ain in der ainicheit, nit gleich mit der gleicheit“. 3. Eine weitere sehr bedeutsame Unterscheidung ist die der Vereinigung von der Einheit. Eine Vereinigung setzt zwei getrennte Wesen voraus, die dann in dem Akt der Vereinigung zu einem verschmelzen. Diese affektive Auffassung von dem Verhältnis Gott — Ich entstammt der amourösen Mystik. Gegen eine solche Verschmelzung zur Einerleiheit von Gott und Ich mußte sich Eckhart seiner ganzen theologischen Haltung nach aufs schärfste verwahren, wenngleich diese Gedanken bei ihm gelegentlich vorkommen und zumindest ihre Terminologie bei ihm Wurzel geschlagen hat, die er aber alsbald grundsätzlich überwindet. Einheit denkt Eckhart nicht durch einen Akt der Verschmelzung erst gewonnen, sondern sie ist wesenhaft da und braucht nur durch die Abscheidung aktualisiert zu werden⁴⁸⁶): „... . dô liez er got dur got, dô bleib

⁴⁸⁵) Pf. 8: 46, 14: Diu selbe kraft, dar abe ich gesprochen hân, dâ got inne ist blüende unde grüende mit aller sîner gotheit unde der geist in gote, in dirre selber kraft ist der vater gebernde sînen einbornen sun als gewêrlîche als in ime selber, wan er wêrlîche lebet in dirre kraft, unde der geist gebirt mit dem vater den selben sun und sich selber den selben sun und ist der selbe sun in disem liechte und ist diu wârheit. cf. 44, 23—31!

⁴⁸⁶) cf. Pf. 74: 234, 38; 88: 286, 19.

ime got, dâ got istic ist sîn selbes . . . lûter einunge . . . als ich mê gesprochen hân daz etwaz in der sêlen ist, daz gote also sippe ist, daz ez ein ist unde niht vereinet“ (Pf. 96: 310, 38 ff). Das Problem wendet sich nun geradezu um. Nicht daß Gott und Ich zusammenkommen, sondern daß sie auseinanderkommen, daß das Wesen sich zur Polarität spannt, ist jetzt die Frage. Daß die Einheit als polare gedacht ist, ergibt sich aus dem Anfang dieser Predigt, in der das Ich als eingeborener Sohn bestimmt wird (Pf. 96: 309, 29—310, 1).

Wie sehr immer Eckhart die absolute Wesenseinheit des Fünkleins mit Gott betont⁴⁸⁷), so ist darin lediglich die Tendenz zu sehen, jede Ungleichheit zwischen beiden auszuschließen; niemals aber liegt darin die Behauptung einer personalen Identität, sondern die Einheit ist polare Einheit, korrelative Immanenz: „Einz ist in der sêle, in dem got blôz ist, unde die meister sprechent, ez sî namelôs und ez en habe keinen eigenen namen. Ez ist und hat doch kein eigen wesen, wan ez ist noch diz noch daz, noch hie noch dâ; wan ez ist daz ez ist in eime andern und jenes in disem; wan jenes fluzet in diz unde diz in jenes“ (Pf. 94: 306, 9 ff)⁴⁸⁸).

⁴⁸⁷) Pf. 74: 234, 38; 88: 286, 19.

⁴⁸⁸) Pf. 80: 256, 23; 88: 286, 16—287, 4. Ein Vergleich mit dem Fünkleinmotiv beim heiligen Thomas, bei dem es aber völlig zurücktritt und nur an zwei Stellen vorkommt (II Sent. 39, 3, 1; De Ver. 17, 2 ad 3) zeigt wie überall die grundsätzliche Überwindung der Ontologie durch Eckhart. Thomas nennt den Intellekt „scintilla“ und bezeichnet sein Wesen als *quaedam modica participatio intellectualitatis respectu eius quod de intellectualitate in angelo est* (II Sent.). Der Begriff der Teilhabe ist hier aber nicht im logischen Sinn einer Wesensgleichheit, sondern im ontologischen Sinn aus der Hierarchie der Wesen zu begreifen. Gott steht über dem Engel, der Engel über der Seele. In dieser Hierarchie findet ein gewisser kontinuierlicher Übergang von den höheren Wesen zu den niederen statt, so daß jeweils an der Grenze eines solchen Übergangs die obersten Wesen der unteren Stufe eine gewisse Verwandtschaft zeigen mit den niedrigsten Wesen der oberen Stufe. Das bezeichnet Thomas mit dem Begriff der Teilhabe, und er nennt sie dann vorsichtig nur eine „*quaedam modica participatio: divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo, unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans*“. *Natura autem animae humanae est infra angelicam . . .* (De Ver. 16, 1 c). Es ist also hier zwischen Gott und Seele nicht Wesenseinheit, sondern Wesensferne, eine unvollkommene bloße Ähnlichkeit. So zeigt sich dieselbe prinzipielle Inferiorität auch bezüglich der menschlichen

Neben diesen Texten über die totale Wesenseinheit des Fünkleins mit Gott steht ein anderer (Pf. 60: 193, 16 ff), im übrigen nicht minder charakteristisch, der von der thomistischen Lehre von der Einheit der substantialen Form ausgeht und nur die Wirkeinheit des Fünkleins mit Gott aussagt, nicht aber die Wesenseinheit, die es vielmehr mit den anderen (geschaffenen) Kräften der Seele gemein hat. Diese Bestimmung ist ein offener Widerspruch. Das Licht, wie das Fünklein hier genannt wird, ist ungeschaffen und unschöpfbar, und es hat gleichwohl Wesenseinheit mit den niederen Kräften der Seele, von denen doch vorausgesetzt werden muß, daß sie kreatürlich sind. Bestimmt man demnach das Wesen der Seele nach diesem Licht, dann ist sie ungeschaffen und die geschaffenen Seelenkräfte sind mithin auch ungeschaffen; bestimmt man es aber umgekehrt nach den niederen Kräften, dann würde sich die ebenso paradoxe Folgerung ergeben: das ungeschaffene Licht ist geschaffen. Dieser Widerspruch zeigt, daß die thomistische Lehre von der Einheit der substantialen Form der Seele in ihrem ontologischen Sinn von innen her zersetzt ist. Nun ergibt sich aber die weitere Frage, die sämtliche Texte über das Ungeschaffene umspannt: Wenn auch in der Seele Geschaffenes und Ungeschaffenes ist, wie sollen dann beide mit einander bestehen können? Bricht dann die Seele nicht in zwei Hälften auseinander?

In der neueren Eckhartliteratur hat man diese Frage so zu lösen versucht, daß man sagte: Eckhart lehrt durchgängig die Geschaffenheit der Seele (was sich ja aus einer gewissen Gruppe von Predigten rechtfertigen läßt). Da nun unter Voraussetzung der thomistischen Anschauungen die Einheit der Seele gesprengt würde, wenn das Ungeschaffene eine Kraft der Seele sei, glaubte man darin eine Lösung dieses schwierigen Problems gefunden zu haben, daß Eckhart ja fast nie von einer Kraft der Seele, sondern durchgängig von einer Kraft, einem Etwas in der Seele spreche⁴⁸⁹). Es sei trotz der Immanenz kein Teil der Seele; daher könne Eckhart mit vollem Recht die Ungeschöpflichkeit dieses Etwas behaupten und gleichwohl sagen, die Seele und alle ihre Kräfte seien geschaffen (Meerpohl p. 77). Meerpohl schildert diese „Immanenz“ folgendermaßen: „Gerade das macht ja

Erkenntnis: „Humana cognitio . . . pertingit ad angelicam cognitionem non secundum aequalitatem, sed secundum quamdam assimilationem. (In Boeth. de Trinit. 96 a. 1 corp. 5 ad 5). (Nach Grabmann, Die Lehre d. Heiligen Thomas von d. scintilla an.) Jb. f. Philos. u. spek. Theol. 14 (1900).

⁴⁸⁹) cf. Pahnke, Archiv f. Rel. Wiss. 23 (1925); Meerpohl, M. E.'s Lehre vom Seelenfünklein p. 76 f.; Karrer, Das Göttliche . . . 108 Nr. 19.

das Charakteristische seiner (sc. Eckharts) Scintillalehre aus, daß er das Seelenfünkeln loslöst von aller Kreatürlichkeit und jeder Subjektivität, daß er es vielmehr emporhebt in die mystische Ferne, in die ewige rein eidetisch geistige Sphäre, ohne es aber zu einem bloß begrifflichen Etwas herabsinken zu lassen, sondern seine höchste Realität immer wieder betont. Und dabei bleibt es doch jeder Seele wesensnotwendig verbunden gleichsam als ihre höhere, reinere Form, der Seelengrund, aus dem sie von Gott zwar bei ihrer Erschaffung herausgesetzt ist, zu dem ihr aber der Rückgang mit Gottes Gnadenhilfe jederzeit offen steht (p. 77). Insofern sie (die scintilla) so trotz ihrer unendlichen Erhabenheit über die Seelennatur doch wesensnotwendig in jeder Seele fortlebt, gleichwie z. B. die Gerechtigkeit in dem gerechten Menschen, existiert sie in jedem einzelnen gleichewig, aber umhüllt von kreatürlichem Gewande“ (p. 76); und dann folgt ein Satz, der die völlige Verfehltheit der Problemstellung geradezu klassisch bezeichnet, in dem Eckharts Theologie in Ontologie und ontologische Psychologie auseinandergebrochen wird: „Betrachtet man also das Seelenfünkeln abstrakt gleichsam von Seiten Gottes, seinem „Wesen“ gemäß, metaphysisch, so ist es die Gottheit selbst, das Einig-Eine, Ungeschaffene; betrachtet man es von Seiten des Menschen, so erscheint es als Gottebenbildlichkeit in den geschaffenen Seelen, verdeckt durch Kreatürlichkeit, aber nicht erloschen und tot“ (p. 76 f). Demzufolge kommt Meerpohl auch zu einem Ergebnis, das den eigentlichen Kern von Eckharts Theologie, nämlich die Totalität der Offenbarung und die Totalität der Gotteserkenntnis als Erlebnis des lebendigen Menschen und nicht als Leben nach dem Tode, einfach übersieht: „Für die wirkliche Erlangung des völligen Einsseins gilt dasselbe wie für die aktuelle Gotteserkenntnis . . . daß wir hier nur „teilsamkeit an gotlicher einunge“ (Pf. 382) erreichen. Das volle Ziel, die dauernde (!) Beseligung bleibt wohl dem Jenseits vorbehalten, weil auf Erden für den Menschen eine dauernde „Abscheidung“ nicht möglich ist“ (107).

Die unklaren Ausführungen über den Immanenzgedanken sind nur ein Zeichen der falschen Problemstellung. Selbst unter der Voraussetzung, daß die Unterscheidung von Kraft der Seele und in der Seele von Eckhart beabsichtigt wäre zur Beseitigung der erwähnten Schwierigkeit, würde das Problem gleichwohl damit nicht gelöst werden können, denn wie soll etwas Ungeschaffenes in einem Geschaffenen bestehen? Wie soll Gott in einer Kreatur bestehen können? Außer dem Sein gibt es nur das Nichts, und, so hörten wir Eckhart sagen: wenn das Sein nach

außen hin (ad extra) gegeben würde, ins Nichts, dann würde es selbst zu nichte. Dieses Problem von Ungeschaffenheit und Geschaffenheit in ihrem Verhältnis zu einander kann nur wirklich gelöst werden vor dem Hintergrund des logischen Schemas von Sein und Nichts, und es wird sich zeigen, daß im Motiv des Seelenfünkleins selbst Ansätze da sind, die eine solche Interpretation rechtfertigen und fordern.

Zunächst muß festgestellt werden, daß die Unterscheidung von Kraft der Seele und Kraft in der Seele oder aliquid animae und aliquid in anima, sofern jeweilig das Erstere das Geschaffene, zum Kräftesystem der geschaffenen Seele Gehörige, das Letztere das Ungeschaffene in der Seele bezeichnet, für Eckhart durchaus nicht in dem Maße charakteristisch ist, wie Pahnke und Meerpohl wollen⁴⁹⁰). Jene Wendungen werden vielmehr durch- und füreinander gebraucht. Einerseits bezeichnet Eckhart die eigentlichen Seelenkräfte als Kraft in der Seele⁴⁹¹), andererseits das in der Seele befindliche Fünklein als Teil der Seele⁴⁹²), ganz abgesehen davon, daß das Ungeschaffene ja gar nicht immer als der Seele immanent, sondern gerade der geschaffenen Seele t r a n s c e n d e n t gedacht ist⁴⁹³), so daß die Einheit der Seele im thomistischen Sinn hier in der Tat auseinander bricht. Dazu kommt

⁴⁹⁰) Pahnke geht in der Übertreibung des Gedankens von dem aliquid in anima sogar so weit, daß er den Text Pf. 90: 297, 24 kraft der sêle in kraft in der sêle ändern will, obwohl ausdrücklich 297, 58 diese Kraft als „man“ bezeichnet wird; das ist gerade der Ausdruck für den Intellekt oder die Vernünftigkeit als Kraft der Seele (Arch. f. Rel. Wiss. 1925).

Meerpohl hingegen übertreibt das im Grunde falsch verstandene Schema von geschaffener Kraft der Seele und ungeschaffener Kraft in der Seele sicher wohl im Hinblick auf dieselbe Stelle 297, 24: „Wenn er (Eckhart) zuweilen die scintilla unklar (!) eine Kraft der Seele nennt, so muß man für sie die Geschaffenheit allerdings in Anspruch nehmen“. (p. 77.)

⁴⁹¹) Pf. 29: 105, 26: Diu minneste kraft in mîner sêle ist . . . 42: 142, 38: Ein kraft ist in der sêle: vernünftekeit. 84: 270, 11: Ein anderer kraft ist in der sêle da mite si gedenket.

80: 257, 55

I 188 a. 4b: intellectum autem et voluntatem esse in anima ut in subjecto.

⁴⁹²) Pf. 8: 47, 5: Mit dem teile ist diu sêle gote glîch . . . 11: 57, 24: Ez ist eines daz oberste teil der sêle . . . (hier wohl die Vernunft!).

Parad. 109, 5 f. wird die Gleichgültigkeit E.'s gegenüber dieser Unterscheidung deutlich: Gott hat das Licht gegeben in die oberste Kraft der Seele. 109, 30 heißt es aber von eben diesem Licht: ez ist ein stücke der sele.

⁴⁹³) Pf. 74: 254, 36; 81: 261, 9.

ferner, daß die eigentlichen Seelenkräfte — es handelt sich in diesen Fällen immer nur um den Intellekt, die Vernunft — durchaus nicht, wie Meerpohl meint (p. 77), durchgängig als geschaffen zu gelten haben⁴⁸⁴), sondern daß gerade in den prägnantesten Predigten sich immanent aus dem Zusammenhang heraus, ihre Ungeschöpflichkeit ergibt, vor allem durch die Gleichwertigkeit der verschiedenen Motive der Icheinzigkeit. Ich verzeichne einige solcher Gleichungen:

Pf. 31: 109, 12: fūnkeln der vernūftikeit = houbet = man (vernunft) = licht = bild.

42: 142, 38: kraft in der sēle, vernūftekeit = bild (144, 17)!

47: 158, 24: kraft in der sēle = menschliche natūr, menschheit.

90: 297, 38: kraft der sēle = man (vernunft).

84: 270, 3 f: fūnkeln = vernūftikeit (270, 23) = bîwort (272).

BgTr. 42, 13: man der sēle (= vernunft) = innerer mensch;

dazu kommt die häufige Gleichwertigkeit der Vernunft mit dem Abgeschiedenen, was wiederum eine Wesenseinheit der Seelenkraft der Vernunft mit Gott bedeutet. Diese Zusammenstellung zeigt die Tendenz, die Kraft der Seele (Vernunft) mit der Kraft in der Seele, mit dem Fünklein wesenseins und identisch zu setzen, so daß alle jene aufgeführten Motive als gleichwertige Bezeichnungen der Icheinzigkeit gelten dürfen. Der Lösungsversuch bezüglich der Frage der Einheit von Geschaffenem und Ungeschaffenem in der Seele durch Pahnke und Meerpohl hat also als verfehlt zu gelten, und zwar neben sachlichen Unstimmigkeiten vornehmlich aus dem Grunde, weil das Problem falsch gestellt war, weil die Einheit der beiden heterogenen Momente als eine ontologisch-psychologisch zu bestimmende gedacht wurde.

Bevor nun die Frage nach ihrer Einheit beantwortet werden kann, müssen zunächst ihre Grenzen und der Umfang ihrer Geltung bestimmt werden. Die Gleichsetzung mit den anderen Motiven der Icheinzigkeit erweist, daß in dem Begriff des Fünkleins, des aliquid durchaus kein unbedeutender Teil der Seele gemeint ist, sondern daß nur durch die literarische Form verdeckt, darin eigentlich das Wesen der Seele selbst bezeichnet wird, wenn nicht ausdrücklich, so doch der gedanklichen Tendenz nach. Der Dualismus von geschaffen und ungeschaffen tritt auch an anderen Motiven auf, die geeignet sind, dies Problem in einen weiteren Rahmen zu stellen und es aus ihrer systematischen Prägnanz heraus endgültig zu lösen.

Der Hervorgang des Fünkleins aus Gott wird Pf. 88: 286, 16 f

⁴⁸⁴) Über die Geschaffenheit der obersten Seelenkräfte cf. unten.

mit dem Ausdruck der Geburt bezeichnet⁴⁹⁵); somit stehen im Menschen zwei Seiten einander gegenüber. Der kreatürliche Mensch ist geschaffen und Geschöpf, der wesentliche Mensch ist geboren von Gott und Sohn. Eben diese Doppelheit ergibt sich auch an dem Motiv des Gerechten und des edlen Menschen. Der Gerechte als solcher ist ungeschaffen, geboren, Gottes Sohn; der „Mensch“ am Gerechten ist Kreatur und geschaffen⁴⁹⁶). Der edle Mensch ist einerseits geboren von der Kreatur, andererseits aus Gott⁴⁹⁷). Die Predigt Pf. 87 hat für diesen Gegensatz das außerordentlich prägnante Begriffspaar von Sein und Werden: „mîn wesenlich wesen ist aber got, als wir got nemen einen begin der kreaturen; wan in dem selben wesen gotes, dâ got ist oben allem wesen und ober underscheid, dâ was ich selber, dâ wolte ich mich selber und bekante mich selber ze machenne disen menschen, und hier umbe so bin ich mîn selbes sache nach mînem wesen, daz êwic ist, unde niht nach mînem werden, daz zîtlich ist. Und hier umbe so bin ich ungeboren und nach mîner ungeborenen wîse, diu êwic ist, so enmac ich niemer ersterben. Nach mîner ungeborenen wîse so bin ich êwiglich gewesen und bin nû und sol êwiclîche belîben. Daz ich bin nach gebornheit, daz sol sterben und sol ze nihte werden, wan es ist toetlich; hier umbe so muoz ez mit der zît verderben“⁴⁹⁸) (Qu. 38, 11 ff). Damit ist der Gegensatz von Ungeschaffen und Geschaffen zurückgeführt auf den von Sein und Nichts. Dem Sein entspricht das Wesen der Seele, dem Nichts die Kreatur, und die Einheit beider Seiten im Menschen ergibt sich aus dem Wesensgesetz, welches das Nichts unter die gesetzliche Bestimmung durch das Sein bringt. Der äußere Mensch ist an sich das Nichts⁴⁹⁹), der sich an die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen verliert, wenn er nicht durch den inneren Menschen als seinen Gesetzgeber bestimmt wird. Der äußere Mensch, der mundus sensibilis, bekommt durch den inneren Menschen, den mundus intelligibilis, die Struktur und Form, die ihn überhaupt erst zur Existenz bringt. Die Einheit zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem ist nunmehr definiert als die

⁴⁹⁵) Dem entspricht auch Pf. 14: 69, 7, daß das Bild Gott nicht als Schöpfer nehme, sondern als ein vernünftiges Wesen, da die Erzeugung des Bildes ein „vernünftiger Ausgang“ Gottes ist.

⁴⁹⁶) Bg'Ir. 8, 35—9, 13; III 386, 28.

⁴⁹⁷) BgTr. 51, 17 ff.

⁴⁹⁸) Der Ausdruck der „ungeborenenheit“ hat hier eigentümlicherweise dieselbe Bedeutung wie sonst bei Eckhart die Geburt, Die „geborenenheit“ bedeutet hier dagegen Geschaffenheit.

cf. Pf. 88: 285, 15: Dô der vater g e b a r alle creâturen, dô g e b a r er mich!

⁴⁹⁹) cf. die Wendung: peccatores qui non sunt.

zwischen vernünftigem und natürlichem Menschen. Es besteht zwar auch jetzt eine „Immanenz“, aber nicht im ontologischen Sinn, sondern in dem logischen Sinn der vernunftgemäßen Bestimmung des Natürlichen durch das Vernünftige und seines willigen Gehorsams unter dem Gesetz der Vernunft: „Denne ist der ûzer mensche gehorsam sîme inneren menschen unz an sînen tôten unde ist denne in stêtem friden in deme dienste gotes allezît“ (Pf. 6: 38, 3).

Das Immanenzverhältnis ist nunmehr gerade umgekehrt worden: Nicht das Ungeschaffene ist im Geschaffenen, sondern das Geschaffene im Ungeschaffenen wie das Nichts im Sein. Das Nichts wird ins Sein hereingenommen, damit es seiend werde. In diesem logischen Sinn ist nunmehr die traditionelle Formel zu verstehen: die Seele sei nicht eigentlich im Körper, sondern der Körper sei in der Seele (III 367, 1 ff)⁵⁰⁰), welcher Formel Eckhart seine Lehre von den terminis generalibus zu Grunde legt. Das ontologisch unlösbare Problem, wie das Ungeschaffene im Geschaffenen sei, dürfte nunmehr von der logischen Grundlegung der Theologie her bei Eckhart seine Auflösung erfahren haben. Wenn es auch an sich betrachtet im Fünkleinmotiv selbst widerspruchsvoll bleibt, so kann es nur aus seiner systematischen Tendenz heraus in der geschehenen Weise geklärt werden.

8. Die „Geschaffenheit“ der Seele.

Wenn man die dargestellten Korrelationsformen und die Wesensbestimmungen des Ich als polarer Einzigkeit zu Gott überschaut, dann ergibt sich, daß die Texte, die von einer Geschaffenheit der Seele sprechen, lediglich als traditionsgebunden zu werten sind, in denen die theologisch-systematische Absicht Eckharts in ihrer historischen Weite gesehen nicht zur Klarheit gediehen ist und aus seiner Zeitgebundenheit nicht hat gedeihen können. Es zeigt sich nämlich — das ist an dem Motiv der factio des Menschen bereits deutlich geworden — daß der Begriff der Geschaffenheit bei ihm durchaus nicht mehr im streng scholastischen Sinn verstanden wird, sondern daß die traditionelle Engheit der Bedeutung gesprengt und die Geschaffenheit der Seele im Sinn einer immanenten Wesensemanation, im Sinn der Geburt umgedeutet wird: „Got geschuof die sêle nâch sîner hoechsten vollekomenheit, daz sie solte sîn ein geburt sînes eingeborenen sones (Pf. 88: 288, 6). Dô der vater gebar alle crêâtûren, dô gebar er mich, und ich flôz ûz mit allen crêâtûren, unde bleip doch inne in dem vater . . . Also bin ich in

⁵⁰⁰) cf. S. Th. I, 8, 1 ad 2.

dem vater bliben (285, 15). cf. ib. 286, 21—287, 4; 285, 11—286, 1 mit dem außerordentlich prägnanten Beispiel von dem reichen Manne, der aus Liebe zu einer Frau sich ein Auge austicht, um ihr gleich zu sein: so besteht zwischen Gott und der Seele völlige Gleichheit, und doch heißt es von der Seele, sie sei geschaffen (288, 6; 286, 12 f)! Daneben gebraucht Eckhart aber auch den Ausdruck des Gebärens (285, 15; 286, 17), womit die eigentliche Bedeutung der „Schöpfung“ der Seele bestimmt wird. In der Predigt Pf. 94: 305, 20 ff ist der Begriff der Geschaffenheit in ähnlichem Sinn umgedeutet. Die traditionelle Wendung „geschaffen nach“ ist nach dem gesamten Predigtzusammenhang umgedeutet zu Wesensemanation: „nâ disem ûzfliezendem inneblîbendem werke so hat got die sêle geschaffen“. Daß die Immanenz der Seele als Gottes Sohn in Gott wirklich gemeint ist, ergibt sich aus der Bestimmung der korrelativen Immanenz: „Einz ist in der sêle . . . ez ist daz ez ist in eime andern und jenes in disem . . . diz ist alze male in got . . . (306, 9 ff), nim dich nâ dem daz dû in gote bist (306, 36), alsô bin ich wêrlich der einige sun unde Kristus (307, 14).

In Pf. 62: = Parad. 109, 1 ff bezeichnet Eckhart das in der Predigt 60 „ungeschaffen“ genannte Licht der Seele ausdrücklich als geschaffen: „wi daz liht Godis glichnisse si, so ist ez doch geschaffen von Gode (Par. 109, 6)“. Nun ist der Ausdruck „diu glichnisse“ die Bezeichnung für den Sohn Gottes⁵⁰¹), und der Text fährt in dieser gedanklichen Stimmung fort: „wan der schepfer ist ein und daz liht ein ander und ist ein creature“. Der Grund, warum es Kreatur ist, liegt darin, daß, bevor Gott die Kreaturen schuf, es nur Gott und Finsternis gab und kein Licht. In der Schöpfung ist also der korrelative Pol zu Gott entstanden, das Licht als das Andere zum Einen! Darum liebt Gott die Seele. Das Liebesmotiv führt wiederum zu einer gedanklichen Wendung, die das Kreatursein der Seele aufhebt und sie mit Gott wesenseins macht: „nu enmac liebe niht gesîn, si invinde glichnisse oder mache glîch“ (ib. z. 10 f). Dieser Gedanke wird durch den Gnadenbegriff ergänzt. Die Gnade muß die Seele zu Gott erheben. Damit scheint die Darstellung wieder in rein traditionell scholastische Bahnen zu münden. Aber die Gnade wird als Kreatur bezeichnet, an der die Seele kein Genüge findet. Sie läßt die

⁵⁰¹) cf. Pf. 20: 85, 26: . . . Dar umbe sprechen wir, daz der sun dem vater niht glîch sî, mêr: er ist diu gelîchnisse, er ist ein mit dem vater.

III 362, 8: unitas et equalitas propria sunt Dei et divinorum inquantum huiusmodi.

Gnade unter sich und gelangt in Gott selbst hinein und wirkt in Gott göttlich, wo Gott mit sich selbst als Werkzeug wirkt und das Werk so edel ist wie der Werkmeister, wo der sich Entgießende und das Entgossene eins sind (Par. 110, 1—15). Diese Einswerdung mit Gott — die hier zwar noch Vereinigung genannt wird — ist nur möglich durch die schon naturhaft angelegte Wesensgleichheit, denn Eckhart schickt ausdrücklich der ganzen Darstellung das Axiom voraus: Keine Kreatur kann höher wirken als ihr Wesen zuläßt (ib. 109, 3). Damit ist die „Geschaffenheit“ der Seele sachlich dem Geburtsbegriff angeglichen.

Ein für den Nachweis von Eckharts „Korrektheit“ bezüglich der Seelenlehre viel herangezogener Text ist BgTr. 8, 10, wo es von den Seelenkräften heißt, daß sie in der Seele und mit der Seele geschaffen sind. Nun folgert aber Eckhart aus dieser Feststellung: darum müssen sie ihrer selbst entbildet und in Gott transformiert, in Gott und aus Gott geboren werden, daß Gott allein ihr Vater sei, dann sind sie auch Sohn und Gottes eingeborener Sohn! Der Begriff der Entbildung ist identisch mit dem des Sterbens, des Zu-nicht-werdens. Die kreatürliche Seele ist somit ein reines Nichts, das ins Sein gehoben werden muß, damit es existent werde. Das dürfte hier der Begriff der Transformation besagen: das reine Nichts wird existent durch die Form. Die Geschaffenheit der Seele ist somit in eine grundsätzlich andere Betrachtungsweise gerückt. Die geschaffene Seele steht nicht schon Gott als ein Korrelationspol gegenüber, sondern sie verhält sich zunächst zu ihm wie das nihil zum esse, aus welcher bloßen Korrelationsmöglichkeit sich die Korrelation ens — esse aktualisiert, in welcher das ens ausdrücklich als eingeborener Sohn bezeichnet wird. Deutlicher kann die Geschaffenheit der Seele nicht erledigt werden. Dazu kommen ferner gerade im Trostbuch die grundlegenden Ausführungen über die logischen Korrelationen, die die Geschaffenheit der Seele von einem anderen Ausgangspunkt her prinzipiell beseitigen.

Aus den angeführten Texten dürfte sich ergeben, daß die Geschaffenheit der Seele einerseits durch Motive anderer Art belanglos gemacht, andererseits in sich selbst gesprengt wird durch Aufnahme einer neuen Bedeutung. Es soll nicht bestritten werden, daß die Geschaffenheit an manchen Stellen ganz korrekt scholastisch gemeint ist. Nur das kann als sicher gelten, daß für eine systematische Darstellung von Eckharts Theologie die Geschaffenheit der Seele kein konstitutiver Begriff ist, daß z. B. ein Text wie Pf. 52: 113, 34, wo selbst das Fünklein als geschaffen bezeichnet wird, nicht ein Beweis für Eckharts „Korrektheit“ ist, sondern

er zeigt nur, wie selbst dieses Motiv, was auch an dem vom Licht in der Seele deutlich wurde (Pf. 60 u. Parad. 109 f), einer Entwicklung unterliegt.

Ein solcher Entwicklungsfortschritt läßt sich auch aufzeigen bei einem Vergleich der Predigten Pf. 6 und 89, falls man annehmen darf, daß die Predigt Pf. 6 wirklich ursprünglich überliefert und nicht durch spätere Interpolation „korrigiert“ ist⁵⁰²). Es handelt sich in diesen Texten um die Frage der Gottesgeburt und zwar um die Stellung der Seele in diesem Prozeß. In der Predigt 89 ist die Seele als Sohn in den innertrinitarischen Zirkel einbezogen (290, 34 ff), welche Lehre wir in allen betrachteten Korrelationsformen als die für Eckhart eigentümliche erkannten. In Pf. 6: 37, 1 ff dagegen ist nach scholastischer Weise die sehr bedeutsame Unterscheidung getroffen, daß die Seele zwar als „Idee“ (bild) in Gott dem Sohn Gottes gleich sei, aber sofern sie „ausleuchtet“, sich in der Welt der Kreaturen „objektiviert“, ihre totale Gleichheit mit dem Wort verliert, die sie freilich wiedererlangen kann — aus eigener Kraft: so nach der Textfassung von B 9 und Wie; „von gnâden des selben wortes“: so nach den übrigen Handschriften. Es zeigt sich hier gleichsam symptomatisch, wie die ontologisch-psychologische Problemstellung der Scholastik mit der Voraussetzung der Transcendenz beider Pole und ihrer analogen Immanenz ersetzt wird durch eine logische Fragestellung mit ihrer Auflösung durch den Begriff der korrelativ-homogenen Immanenz des Ich in Gott und Gott in mir. Eine solche gedankliche Entwicklung kann nur angenommen werden, falls Predigt Pf. 6 nicht durch Interpolation „korrigiert“ ist, wofür die in n. 502 erwähnten Stellen einen gewissen Anhalt geben. Wenn man nämlich die bezüglichen Texte in Pf. 6 und Pf. 89 miteinander vergleicht, dann hat jene Vermutung zumindest einen Schein des Rechts für sich, da teils eine wörtliche Übereinstimmung vorliegt:

Pf. 89: 290, 25: Der vater spricht vernünfteclîche in fruchtberikeit sîn eigen nature alzemale in sime ewigen worte . . .
z. 34: in disem worte spricht der vater mînen und dînen und eines ieclîchen menschen geist glîch dem selben worte. In dem selben sprechene bistû und ich ein natûrlîch sun gotes

⁵⁰²) Die Einschränkung „von gnâden“ Pf. 37, 7 fehlt z. B. in B 9 und Wie. Ebenso fehlt in Wie der wichtige einschränkende Zusatz 37, 14: „nach der wîse als der geist enpfenlich ist“. (Nach einer Mitteilung von Herrn Dr. Quint.)

Pf. 38, 2: „von gnâden“ fehlt Bra 3 und M 2, dafür steht: „unde gât“.

a l s d a s s e l b e w o r t. Wan als ich ê sprach, daz der vater niht bekennet dan diz selbe wort und sich selben und alle gotliche nâtûre und alliu dinc in disem selben worte und allez, daz er dinne kennet daz ist glîch dem worte und ist daz selbe wort nâtûrlich in der wârheit. cf 290, 37—291, 30!!

Pf. 6: 37, 1: Da er sprichet daz wort, sprichet er sich und alliu dinc in einer andern persone unde gît ime die selben nature, die er selber hat unde **sprichet alle vernünfftige geiste in dem worte glîch dem selben worte** [nach dem bilde als ez inne blihende ist; nach dem so ez ûzliuhtende ist, also ist ein ieglich geist⁵⁰³) bî ime selber niht glîch in aller wîse dem selben worte, mê: sie habent mûgelicheit empfangen glîcheit ze empfâhende (v o n g n â d e n) (fehlt B 9, Wie) des selben wortes], **unde daz selbe wort als es in ime selber ist** daz hat der vater allez gesprochen, daz wort und allez daz in deme worte ist.

Wenn man das eingeklammerte Mittelstück aus diesem Text herausläßt, dann ergibt sich ein Sinn, der dem von Pred. 89 identisch ist, und zwar in einem fast gleichen Wortlaut: Gott spricht alle vernünftigen Geister in dem Wort gleich dem selben Wort und als dasselbe Wort, wie es an sich selbst ist. Durch Fortlassung des Mittelstücks wird dem Text im wahrsten Sinn des Wortes sein scholastisches Herz ausgebrochen, vielleicht aber hat man ihm erst später dies Herz . . . eingesetzt, da nämlich die Rahmenstücke für dieses „unechte“ Mittelstück unmittelbar zusammenpassen und keine Lücke verspüren lassen, wenn jenes fortgelassen wird. Die bisher bekannte handschriftliche Überlieferung der Predigt 6 bietet zwar keinerlei Stütze für diese Interpolationshypothese, aber selbst wenn der Text in seiner vorliegenden Gestalt echt eckhartisch sein sollte, so wird doch in anderen Motiven eben derselben Predigt die scholastische Denkweise erheblich überschritten, etwa in dem der totalen Gotteserkenntnis⁵⁰⁴) und in der Schlußwendung: „Daz Jesus uns mache ein als er ein ist mit dem vater und mit dem heiligen geiste ein got“, woraus sich die Berechtigung ergeben dürfte, diese Predigt ihrem systematischen Gehalt nach als eine Vorstufe zu der konsequenten gedanklichen Form der Predigt 89 aufzufassen. Die Geschaffenheit der Seele in dieser Predigt bietet für

⁵⁰³) geist] Hs. wort; Konjektur von Herrn Dr. Quint nach einer privaten Mitteilung.

⁵⁰⁴) cf. Pf. 37, 15—38, 8 = Qu. 52, 14—53, 25.

eine Gesamtinterpretation auch keine ernstliche Schwierigkeit mehr.

Es muß noch einer Auffassung begegnet werden, die, im Anschluß an eben diese Predigt 6, die ungeschaffene Seele als Idee der Seele im Geist Gottes auffaßt, der die kreatürliche Seele in ihrer real-irdischen Existenz gegenüberstände⁵⁰⁵). Ich habe bereits wiederholt darauf hingewiesen, daß diese scholastische Problemstellung die logisch-polare Theologie Eckharts in Ontologie und Psychologie auseinanderbricht. Eckhart knüpft zwar an scholastische Formulierungen an. Wenn es Pf. 87 = Qu. 58, 12 ff heißt: „in dem selben wesen gotes, da got ist oben allem wesen unde ober underscheit, da was ich selber, da wolte ich mich selber unde bekante mich selber ze machenne disen menschen und hier umbe so bin ich min selbes sache nach minem wesen, daz ewic ist unde niht nach minem werden daz zitlich ist“, so kann man sagen, er knüpfe an die scholastische Lehre an, die Ideen der Dinge (und also auch meiner selbst) sind in Gott, und da Gott kraft der Ideen die Welt schöpft, so schöpfen die Ideen selber gleichsam die entsprechenden Kreaturen. cf. Thomas v. A., De Ver. 4, 8c: „ex hoc quod similitudo (Idee!) creature in Verbo est productiva et motiva creaturas in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat et ad esse perducat, in quantum scilicet producitur in esse et movetur a sua similitudine in Verbo existente.“ Es besteht aber trotz der äußerlichen Ähnlichkeit der Formulierung eine grundsätzliche Verschiedenheit des Sinnes. Der Heilige Thomas meint die Schöpfung der Kreaturen aus dem Nichts; Eckhart aber betont ausdrücklich: die Idee des Ich in Gott erzeuge nur das ewige Wesen, nicht aber das geschöpfliche, das Werden der Kreatur. Das so erzeugte „Wesen“ des Ich aber ist in Gott geblieben, nun nicht mehr als bloße un reale Idee, sondern der Begriff der Realität hat gerade den umgekehrten Sinn bekommen. Das Ich als „Wesen“ ist erst das eigentlich Reale, ist in Gott als polares Glied zu ihm; die Transcendenz ist zur Immanenz geworden: „Alhie ist got mit dem geiste ein“ (Qu. 59, 25).

Es beruht ebenso auf einem fundamentalen Mißverständnis, wenn Quint zu Pf. 83: 267, 7 sagt, daß „er (Eckhart) die anfangs deutlich als solche gemeinte und erkennbare kreatürlich irdische

⁵⁰⁵) Quint, Deutsche Mystikertexte p. 52 app. zu 52, 1—7. Predigten Meister Eckharts p. 721 zu Pf. 267, 7; p. 789 zu Pf. 283, 40 ff.

Menschenseele resp. ihre höchste Kraft (266, 36) unversehens in die Idee der Seele verwandelt, denn der hier zur Diskussion stehende Satz 267, 7 ff kann jedenfalls mit der von mir vorgenommenen Änderung „ungeschaffen“ von Eckhart, dem Scholastiker (!), nicht als für die irdische Seele geltend gemeint sein. Nie bezeichnet Eckhart schlechthin die Seele als ungeschaffen oder gar als unerschaffbar“ (Pred. M. E's p. 721).

Der in Frage stehende Text heißt nach BT.: „Da got die sêle berüeret hat unde geschaffen unschöpflich“, nach Straßburg in I 155, 12: „Da got die sel berürt hat und (diu sele)⁵⁰⁶ berürt ist und ungeschaffen und ungeschöpflich, da ist die sel als edel als got selber ist nach der berührung gotes. Got rürt si nach im selben.“ Durch die Berührung Gottes wird die irdische Seele nicht in die Idee der Seele verwandelt, sie verliert nicht ihre „reale“ Existenz, sondern — wenn man den Gedanken der Unterscheidung von irdischer Seele und Idee der Seele einmal gelten lassen will — die irdische Seele, die als Kreatur ein reines Nichts ist, wird durch die Berührung Gottes verwandelt in Gott zum Sein und gewinnt dadurch überhaupt erst Existenz. Der Gedanke, daß durch die Berührung Gottes erst Existenz geschaffen werde, gehört der Schöpfungslehre an und bringt Eckharts neuen Schöpfungsbegriff sehr prägnant zum Ausdruck⁵⁰⁷). Schöpfung geschieht nicht aus dem absoluten, sondern aus dem privativen Nichts. Somit kommt in den Begriff des Geschaffenen eine eigentümliche Doppelbedeutung hinein. Einerseits wird das reine Nichts ein Geschaffenes, eine Kreatur genannt, andererseits das aus dem reinen Nichts existent gewordene ens. So scheint Eckhart hier die „irdische“ Seele durch die Berührung Gottes erst zur eigentlich realen, existenten Seele zu machen, sie zu „schöpfen“; daher wohl der paradoxe Ausdruck: „geschaffen unschöpflich“ in BT. wegen der Totalität und Homogenität der Bestimmung. Die Wesensgleichheit kommt in der Wendung zum Ausdruck: „Got rürt si nach im selben“. Dieser die Wesensgleichheit vollziehenden Aktivität Gottes entspricht die die Wesensgleichheit empfangende Passivität der Seele: „die sel nympt ir wesen an mittel von got; dar umb ist got der sel näher denn si ir selber si, dar umb ist got in dem grunt der sel mit aller siner gotheit“ (I 151, 9 ff).

Es ergibt sich aus diesen Überlegungen, daß man nicht „irdische Seele“ und „Idee der Seele“ unterscheiden kann als zu

⁵⁰⁶) (diu sele) fehlt in der Handschrift, scheint mir aber notwendig ergänzt werden zu müssen. cf. I 151, 16 ff.

⁵⁰⁷) IV 241—243.

zwei Seinsbereichen zugehörig, sondern daß die „irdische Seele“ den kreatürlichen, sinnlichen Menschen bezeichnet⁵⁰⁸); die „Idee der Seele“ aber das reine Wesen, das von allem Kreatürlichen abgeschieden ist und Korrelationsglied zu Gott ist und als das Obere den niederen Seelenteil beherrscht. Wenn Quint endlich sagt, Eckhart bezeichne nie die Seele schlechthin als ungeschaffen, so kommt darin wieder das Kernübel der ontologischen Problemstellung in der Theologie zum Vorschein, daß man nicht erkennt, daß hier ein spezifisch theologisches Problem vorliegt und nicht ein generell psychologisches; daß der doch auch zur „Seele“ gehörige mundus sensibilis, der äußere Mensch, im eckhartischen Sinn nicht als ungeschaffen bezeichnet werden kann. Die „Seele“ in ihrer spezifisch theologischen Bedeutung aber — so kann man den obigen Satz Quints jetzt fast umkehren — ist nie schlechthin als geschaffen bezeichnet. Alle Motive der Icheinzigkeit lassen sich letztlich reduzieren auf den Begriff des Gerechten, des Guten. Der Gerechte, der Gute aber, so hörten wir Eckhart sagen, ist ungemacht und ungeschaffen. Nun wird der Gerechte, der Gute auch bezeichnet als gerechte und gute Seele⁵⁰⁹). Das ist aber für den spezifisch theologischen Bereich eben der Ausdruck für die Seele schlechthin. Damit dürfte nunmehr der Streit um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der Seele sich erledigen.

Am Schluß unserer Betrachtung über jenes Problem wollen wir die Aufmerksamkeit noch auf eine eigentümliche Paradoxie richten, die darin besteht, daß im Grunde der Gegensatz „geschaffen — ungeschaffen“ systematisch gesehen gar nicht die Sache trifft, die Eckhart meint, weil dieser Gegensatz rein ontologischer Struktur ist und vielmehr aus historischer Zufälligkeit unter wesensfremder Bezeichnung die logische Polarität von Gegenstand und Gesetz bezeichnet.

⁵⁰⁸) cf. ib. I 151, 25: ain ander meister spricht, das alle die krefte der sele, die da würkend im leibe, das die sterbent mit dem leibe ân bekenntnis und willen . . . alleine sterbent die krefte, die da wirkent im leibe so bleibet si doch in der wurtze. 151, 17: wenn die chrefte berürt werdent (sc. von den Kreaturen), so verlierent si ir magtum.

⁵⁰⁹) Pf. 65: 204, 29: Alsô sol diu gerechte sêle gelîch bî gote sîn rehte ebengelîch, noch unden noch oben.
Pf. 14: 67, 51: . . . diz mac man spreken wêrlîche von einer iec-
lîchen heiligen und guoten sêle . . .

9. Die Nähe Gottes.

Durch die Beseitigung der Geschaffenheit der Seele bekommt dies Motiv bei Eckhart eine erhöhte theologisch systematische Bedeutung, da in ihm zugleich die Wesensnähe und die polare Distanz zum Ausdruck kommt. Der Heilige Thomas hatte zwar auch von der Nähe Gottes gesprochen, sie aber in ihrer allgemeinen Bedeutung als Nähe der Sorge Gottes für seine Geschöpfe verstanden⁵¹⁰), im engeren Sinn zwar auch als Wesensnähe, aber doch nur als eine solche zwischen Schöpfer und Geschöpf, von deren Verhältnis zueinander er ausdrücklich bei der Erörterung des Imagoproblems sagt, sie seien einander fern, wie es der Vergleich vom Bild des Königs in seinem Sohn und dem auf der Münze nicht deutlicher aussprechen kann⁵¹¹). In der scholastischen Ontologie war dies biblische Motiv⁵¹²) mit solchen der neuplatonischen Spekulation verknüpft worden und bezeichnete nunmehr in der Hierarchie der Seinsstufen die Grade der Entfernung von dem Urprinzip Gott. Der Engel ist seinem Wesen nach Gott näher als die Seele etc. Aber für Eckhart ist der Engel als ein an sich seiendes Wesen belanglos und er kehrt daher das Näheverhältnis geradezu um: „der oberste engel, swie nâhe er gote ist unde swie sippe unde swie vil er gotes in ime habe . . . swie edel der engel ist, so ist doch wunder, doch en mac er in die sêle niht“ (Pf. 100: 321, 39), denn nur Gott in seinem reinen Wesen kann in die Seele und nur die Seele kann in Gott hinein, weil er über dem Engel ist⁵¹³).

Den Begriff der Nähe Gottes schränkt Eckhart zunächst aus seinem generell ontologischen auf seinen spezifisch theologischen Sinn ein, da nur die Nähe Gottes zur Seele für ihn ein Problem ist. Sodann aber macht er wie überall, so auch hier den prinzipiellen Schritt von der ontologischen zur logischen Bestimmung dieses Begriffes dadurch, daß er die Vielfalt möglicher Schnitte zwischen den verschiedenen Seinsstufen, die zu Gott in einem verschiedenen Näheverhältnis stehen, ersetzt durch einen einzigen prinzipiellen Schnitt zwischen logischem Grund und logisch Begründetem, zwischen esse und ens⁵¹⁴) und eben dies ens als das durch das esse total Bestimmte und als solches wesensgleich Er-

⁵¹⁰) Comp. 2, 6: quamvis propter specialem curam omnibus hominibus Deus dicatur propinquus esse, specialissime tamen dicitur esse propinquus bonis.

⁵¹¹) S. Th. I, 93, 1c und ad 2.

⁵¹²) cf. 5. Mos. 4, 3; Jerem. 23, 23; Luk. 21, 31.

⁵¹³) Pf. 37: 127, 28.

⁵¹⁴) IV 264, 16 ff.; 265, 4 ff.; 265, 19—31.

zeugte mit dem Prädikat „nahe“ auszeichnet. Die quantitativen Bestimmungen im „Nähe“-begriff: das Nahe und Näher werden damit ersetzt durch die einzige qualitative des „nahe“. Das Nahe-sein ist nunmehr der Ausdruck für die Wesensgleichheit und damit für das Verhältnis Gott — Ich⁵¹⁵). Sofern die Kreatur durch die Schöpfung in dem Sinn der logischen Bestimmung als existent gilt, ist sie uns nahe und Gott nahe, und, das ist das ganz entscheidend Neue bei Eckhart, Gott ist uns nur nahe in den Kreaturen, niemals unmittelbar an sich. „Welt“ wird damit als das einzige Mittel der Nähe Gottes ausgezeichnet, sowohl als Mittel der Sprache Gottes als auch als Mittel, damit wir im praktischen Wirken Gott nahe kommen⁵¹⁶). Die Kreatur an sich, mit dem logischen Wert des Nichts, ist nicht weniger nahe, sondern sie ist fern! Mit der Ferne von Gott bezeichnet Eckhart die grundsätzliche Andersheit zu Gott, die Kreatur, das Nichts, das völlig von ihm getrennt ist⁵¹⁷). Wer fern steht, der kann Gott nicht hören⁵¹⁸). Mit der Zuordnung des Gegensatzpaares nahe — fern zu dem spekulativen Schema von Sein und Nichts ist der grundsätzliche Unterschied zum Heiligen Thomas bezeichnet, der dem kreatürlichen Menschen — und auch der Gute ist bei ihm Kreatur — die Nähe Gottes zuerkennt. Da Eckhart mit jenem Schema eine totale Umdeutung im Begriff des Guten vollzieht — er bestimmt sein Wesen nicht wie Thomas analog heterogen gut im Vergleich zu Gott, sondern homogen — nennt er sodann die Wesensgleichheit eine Wesensnähe. Der kreatürliche Mensch aber ist der Sünder, das Nichts, das Gott fern ist.

10. Die Freiheit.

Am Schluß der Betrachtung der Korrelationsformen und der Motive der Icheinzigkeit muß noch ein Begriff erwähnt werden, der von totaler logischer Weite und Allgemeinheit ist, der hier

⁵¹⁵) BgTr. 26, 28: . . . darnach wir neher sint dem einen, darnach sint wir werlichen gotes sune unt süne unt ouch fluzet von uns got, der heilig geiste.

Pf. 79: 256, 5: Diu sêle gebirt uzer ir got uz got in got, si gebirt in rehte uzer ir, daz tuot si in dem, dâ si gote nâhe ist, dâ ist si ein bilde gotes.

cf. Pf. 9: 49, 50; 15: 75, 59; 22: 92, 5; 27: 102, 14—19; 69: 223, 29 f.; 84: 271, 58; 86: 277, 29; RdU 25, 20—35.

⁵¹⁶) Pf. 69: 221, 50; 9: 49, 29.

⁵¹⁷) Den. 491; col. 144: quid tam proximum quam ens et esse, quorum nullum est medium . . . (davor heißt es: Ipsi, deo, ipsi esse, non est quicquam longe preter ipsum nihil . . . quid tam prope ipsi esse, quod est deus, quam ens . . .)

⁵¹⁸) Pf. 102: 354, 25.

aber in seiner spezifisch theologischen Bedeutung erscheint: die Freiheit. Das Ich als Korrelationspol zu Gott ist frei; frei von der Kreatur, frei zu sich selber und frei zu Gott⁵¹⁹). Freiheit ist nichts spezifisch Religiöses. Sie ist nur der Ausdruck dafür, daß hier ein Erlebensgebiet total eigener Gerechtsame vorliegt, das von keinem anderen irgendwie heterogen gebunden ist. Freiheit bedeutet sowohl Distanz gegenüber der Kreatur wie Homogenität der Gesetzlichkeit und Gegenständlichkeit innerhalb des eigenen religiösen Bereichs. In dem rein formalen Sinn der Distanz gegenüber Heterogenem, der Konstitution aber zum homogenen Erfahrungsbereich ist Freiheit gleichsam ein gleitendes logisches Schema, das überall an der Grenze zweier Erfahrungsbereiche auftritt: von der Natur zur Sittlichkeit, von der Sittlichkeit zum Aesthetischen, vom Aesthetischen zum Religiösen. Der sittliche Mensch ist frei gegenüber dem natürlichen, der aesthetische Mensch ist frei gegenüber dem sittlichen, dem Menschen der Pflicht, der religiöse ist frei gegenüber dem aesthetischen, dem sittlichen, dem natürlichen als dem Inbegriff der Kreatürlichkeit des Menschen. Diese höchste Freiheit aber zerstört keine der vorgeordneten Freiheitsstufen, sie ist an diese gebunden und „hebt sie in sich auf“, sie impliziert alle früheren Stufen, so daß die des religiösen Menschen gleichsam die Freiheit in ihrer größten Dichte und in ihrem höchsten Adel ist⁵²⁰).

IV. Die Korrelationsstrukturen.

1. Die Gottesgeburt.

Obwohl die Gottesgeburt in allen betrachteten Korrelationsformen immanent enthalten ist als deren Struktur, so ergibt sich doch aus ihnen und einer Anzahl weiterer Texte, in denen teils losgelöst von allen logischen und psychologischen Ausgangsmotiven gleichsam abstrakt der Generaciobegriff zur Darstellung kommt und teils aus der Verknüpfung mit den übrigen Motiven folgt, die Aufgabe, den Geburtsbegriff selbst zu betrachten, da sich an ihm, gerade bezüglich der Bestimmung der Icheinzigkeit, eine außerordentlich bedeutsame Stufung und Steigerung zur höchsten begrifflichen und systematischen Prägnanz aufweisen läßt und damit zugleich die Entwicklung der Korrelationsstruktur an einem konkreten Beispiel aufweisbar wird. Ein Vergleich mit

⁵¹⁹) cf. Pf. 1: 5, 26; 2: 14, 20; 6: 55, 23; 8: 42, 35; 43, 5, 38; 44, 5, 9; 46, 4, 11; 9: 50, 34 app.; 15: 67, 15; 47: 158, 14; 58: 187, 15; 69: 223, 34; 74: 232, 21; 78: 252, 8; 81: 260, 15; 85: = I 153, 1; 90: 296, 32.

⁵²⁰) cf. Görland, Prologik p. 360 f.

dem Motiv der Gottesgeburt beim Heiligen Thomas möge die in Eckhart sich vollziehende geschichtliche Wendung verdeutlichen.

Thomas von Aquin unterscheidet streng die eigentliche *generacio* von der *adoptio*. Jene bezeichnet den innertrinitarischen Prozeß, diese die Art der Bindung des Menschen (als Kreatur!) an Gott. In der *generacio* erstet der mit Gott wesensgleiche Sohn in einem spontanen Akt der göttlichen Natur; in der *adoptio* läßt Gott in seiner unendlichen Güte aus Gnade die Kreatur teilnehmen an seinem Gut. Dieser Akt ist nicht unwillkürlich naturhaft, sondern dem Willen entsprungen. Die Sohnschaft aus Gnade ist der natürlichen Sohnschaft unendlich an Wert unterlegen. Die *filiatio aeterna* ist die vollkommene Sohnschaft, die *filiatio adoptiva* ist die unvollkommene, nur eine *quaedam similitudo* jener. Darum ist das Verhältnis des Vaters zu seinem natürlichen Sohn ein grundsätzlich anderes als das zu dem durch einen Akt des Willens angenommenen. Wir als die Adoptivöhne sind zwar Brüder Christi — das begründet Thomas mit einem als geschichtliche Selbstironie geradezu klassischen Satz: „*quasi eundem patrem habentes cum ipso* (S. Th. III, 23, 2 ad 2) — aber er als der Erstgeborene ist *heres* und unendlich erhaben über seine nachgeborenen Brüder, die nur *coheredes* sind durch Gnade, die dem Erstgeborenen nur verähnlicht werden, nie aber wesensgleich, denn die Gnade der Adoption ist nur *secundum quandam unionem affectualem*⁵²¹⁾, nicht aber *essentialem*⁵²²⁾.

Eckhart vollzieht hier dieselbe „Vereinseitigung“ und Vereinseitigung wie in fast allen wesentlichen theologisch-spekulativen Problemen. Die Adoption aus Gnade tritt völlig zurück und ist systematisch belanglos geworden⁵²³⁾ gegenüber der einzig nur mehr für das Verhältnis Gott — Ich geltenden *generacio*⁵²⁴⁾. Denn das ist das Entscheidende, daß die Erzeugung des Sohnes im Rahmen der spekulativen Trinitätslehre als belanglos gewertet wird gegenüber der Tatsache, daß ebendieselbe Erzeugung für das Ich gelten muß: „Ez sprichet St. Augustinus, daz disiu geburt iemer geschehe und doch in mir niht geschihet, waz hilfet mich

⁵²¹⁾ S. Th. III, 50, 2c.

⁵²²⁾ Zum Ganzen S. Th. I, 53, 5c u. ad 1 u. 2.

S. Th. III, 23, 1—4; 52, 5c u. ad 2.

⁵²³⁾ cf. die gleichwertige Nebenordnung: *adoptare vel generare filios* (IV, 292).

⁵²⁴⁾ Darin dürfte sich ähnlich wie bei dem Motiv der Freunde Gottes der dominierende Einfluß der johanneischen Theologie gegenüber der paulinischen bei Eckhart geltend machen. Zum Begriff der Geburt bei Johannes cf. Joh. 1, 12—13; 3, 3—8; I. Joh. 3, 1 ff.; 3, 9; 4, 7; 5, 4; 5, 18.

daz? Aber daz si in mir geschehe, dâ lît ez allez an“ (Pf. 1: 3, 6 f)⁵²⁵). Die ewige Gottesgeburt wird damit in die Seele hineinverlegt; sie geschieht im Wesen und Grunde der Seele, in der Vernunft⁵²⁶), weil die Vernunft über Zeit und Raum in Ewigkeit lebt⁵²⁷).

Die Gottesgeburt in der Seele ist das eigentliche Thema von Eckharts Predigten. Es muß gewissen Interpretationstendenzen gegenüber⁵²⁸) nachdrücklich betont werden, daß diese Gottesgeburt nicht aus Gnade geschieht, sondern daß sie die natürliche innertrinitarische Geburt ist, und daß das Ich nicht Sohn aus Gnade, sondern der natürliche Sohn Gottes ist, selbst primogenitus und heres, nicht coheres aus Gnade. Nicht der Wille Gottes erwählt mich zum angenommenen Sohn, sondern seine Natur zwingt ihn dazu, mich als seinen natürlichen, wesensgleichen und gleichwürdigen eingeborenen Sohn hervorzubringen⁵²⁹): „Der vater sprichet vernünfteclîche in fruchtberikeit sîn eigen nature alzemale in sîme ewigen worte, niht von willen als ein getât des willen. Swaz da wirt gesprochen oder getân von gewalt des willen, in der selben gewalt mac erz ouch wollâzen, ober wil. Also enist ez niht umbe den vater und umbe sîn êwic wort; mêt er welle oder enwelle, er muoz diz wort sprechen unde geberen âne underlâz: wan ez ist mit dem vater als ein wurzel in aller der nâtûre des vater natûrlîch, alse der vater selber ist. Seht, har umbe sprichet der vater diz wort willeclîche unde niht von willen, unde natûrlîche und niht von nâtûre . . . In dem selben sprechene bistû und ich ein natûrlîch sun gotes als daz selbe wort . . .“ (Pf. 89: 290, 25 ff).

Es verhält sich bei diesem Motiv wie bei den meisten andern. Die in manchen Texten noch bestehenden Bindungen an die Tradition sind im Gesamtsystem seiner Theologie nicht konstitutiv. Das ergibt sich daraus, daß eine deutliche Entwicklungslinie von traditionsgebundenen zu ganz folgerichtig durchdachten Formulierungen und Gedankenkreisen aufweisbar ist, ja daß man diesen Prozeß der Steigerung an gedanklicher Schärfe und

⁵²⁵) cf. Pf. 85: 274, 34: Waz hülfe mich, daz der vater sinen sun gebere, ich gebere in denne ouch?

⁵²⁶) cf. Pf. 1: 6, 5 ff.; 2: 10, 30 ff.; 65: 205, 5 f.

⁵²⁷) cf. III, 350, 6 f.

⁵²⁸) cf. Karrer, Das Göttliche in der Seele bei M. E.

⁵²⁹) Pf. 14: 68, 16: Daz bilde . . . sin wesen âne mitel nemende ist boben dem willen.

Konsequenz selbst ganz konkret in der gesprochenen Predigt verfolgen kann.⁵³⁰).

Die allgemeinste und häufigste Formulierung des Gedankens der Gottesgeburt ist: Gott gebirt seinen Sohn in der Seele bzw. in die Seele⁵³¹). Eine Steigerung zu dem Gedanken eines ganz unmittelbaren Gott — Ich-Verhältnisses durch Ausschaltung der Person des Sohnes dürfte darin liegen, daß Eckhart den bei Jundt 11: z. 74 ausgesprochenen Gedanken: „Got gebirt in mich sîn glîch (sc. den Sohn)“ in Pf. 26: 101, 7 dadurch steigert, daß er sagt: er gebiert zuerst in mich „sîn glîchnisse“, d. i. seinen Sohn und darnach sich selber. Pf. 44: 151, 19 dagegen lehnt er das Ersthier schon ausdrücklich ab: „da gebirt got sich selben, niht sîn glîch, sich selben got in gote“, obwohl er in eben dieser Predigt kurz vorher sagt, Gott gebäre seinen eingeborenen Sohn in die Seele, freilich aus einem Zusammenhang, der den Gedanken des „sîn glîch wirken“ rechtfertigt (151, 1—9); so sehr unterliegt jede Formulierung bei Eckhart ihrem jeweiligen Gesichtspunkt! Besonders zeigt sich das in dem Folgenden dieser Predigt, wo er den Sohn ausdrücklich wieder als Mittelperson zwischen sich und der Seele einsetzt, was er vorher gerade abgelehnt hatte, ohne nun den Totalitätscharakter der Geburt irgendwie einzuschränken (151, 36 ff).

Die Geburt in der Seele ist der Ausdruck für die Korrelation von Sprechen und Hören. Gott spricht sich selber in die Seele, er offenbart uns seine eigene Natur und erfüllt uns mit seinem Wesen, daß wir ihm wesensgleich werden⁵³²). Die Gottesgeburt in mir schafft zunächst ein Gegengewicht gegen die absolute Transcendenz Gottes, aber sie beseitigt sie nicht prinzipiell, sie läßt immer noch den Gedanken offen an zwei gleichwertige und gleichartige Seinsbereiche, in denen beiden sich diese Geburt vollzieht, da es nämlich heißt: sie geschehe in der Seele in derselben Weise wie in der Ewigkeit, obwohl die Geburt als solche einzig genannt ist. Der Fortschritt vollzieht sich aus dem Gedanken der korrelativen Immanenz heraus von der bloßen Transcendenz Gott — Ich zur polaren. Damit wird die Geburt als eine korrelative bestimmt: „got wirt geboren in dem gerechten und der gerechte in gote“ (Pf. 59: 189, 8). Auf dem Grunde des

⁵³⁰) cf. Pf. 66: 207, 17—21: . . . gebirt dich mit dem eingeborenen sune, ib. 34: . . . gebirt dich sînen einborenen sun! cf. 65: 205, 1—20.

⁵³¹) cf. Pf. 1: 3, 8; 6, 5; 3: 19, 35; 13: 65, 37; 17: 77, 12; 22: 92, 5; 93, 23; 26: 101, 16 ff; 100, 19; 28: 104, 21; 29: 104, 30; 105, 3; 40: 137, 10; 48: 160, 14 ff.; 59: 191, 12; 63: 198, 12; 66: 207, 17; 79: 254, 26, 28; 90: 295, 35; 296, 2 ff.; 296, 35.

⁵³²) Pf. 96: 309, 23—35.

korrelativ-immanenten Wesens erhebt sich ein korrelativ-transitives Wirken: Gott spricht in mich, ich realisiere das Gesprochene (das Wahre, Gerechte, die Liebe) durch ein tätiges Wirken in der Welt am Nächsten. Dadurch wird erst die Bindung zwischen Gott und mir wirklich gemacht, indem ich selber fruchtbar werde, das Gehörte fruchtbar mache in meinen Taten, dann wird in jeder Tat Gott von mir geboren⁵³³), und wie Gott durch sein Wort in meine Seele kommt, so komme ich jetzt durch meine Tat wieder zu Gott zurück: „Daz der mensche got empfâhet in ime, daz ist guot, und in der enpfenclichkeit ist er maget. Daz aber got fruchtber in im werde, daz ist bezzer, wan fruchtberkeit der gâbe daz ist alleine dancberkeit der gâbe und da ist der geist ein wîp in der widergeborenen dancberkeit, da er gote widergebirt Jesum in daz veterliche herze“ (Pf. 8: 45, 14 ff)⁵³⁴ ⁵³⁵).

Die Gottesgeburt in der Seele erfährt bei Eckhart eine unausgesetzte sachliche und terminologische Präzisierung, die zwei Tendenzen verfolgt: die Betonung der Einheit des Wesens und der personalen Polarität, in der jedes Mittelglied zwischen Gott und Ich ausgeschaltet und das Ich letztlich als der eingeborene Sohn Gottes ausgezeichnet wird, dann aber selbst über diese Polarität der Einzigkeiten hinaus die Relation Vater — Sohn beliebig vertauschbar wird, um so die absolute Gleichgewichtigkeit der Korrelation im Gegensatz zu dem scholastischen „Pater principium totius deitatis“ zu erreichen. Die Wendung: In der Seele gebiert sich „got selben got in gote“ (44: 151, 19) führt unmittelbar an die klare Formulierung der absoluten Wesenseinheit der Seele mit Gott hinan: „Swenne der wille also vereinet wirt, daz ez wirt ein einic ein, so gebirt der vater von himelrîche sînen einbornen son in sich in mich. War umbe in sich in mich? Da bin ich ein mit im, er mac mich ûzgesliezen niht (Pf. 10: 55, 22 ff).

Die Immanenz Gottes in der Seele ist für alle präziseren gedanklichen Bestimmungen immer der Ausgangspunkt, um den sich dann gleichsam in konzentrischen Kreisen die weiteren Folgerungen legen und eine immer dichtere Bestimmung des Erfragten bewirken. Die These: Gott gebiert seinen Sohn in der

⁵³³) Pf. 59: 189, 9 ff.; 45: 147, 35 ff.

⁵³⁴) Pf. 85: 274, 35 (= Qu. 42, 36): Dar umbe gebirt got sînen sun in einer vollekomenen sêle, uf daz si in vort uz gebere in allen irn werken.

⁵³⁵) Zur Korrelation der Geburt cf. Pf.: 8: 45, 15, 20; 20: 86, 16—20; 36: 125, 20, 40; 59: 189, 5 ff.; 80: 257, 40 f.; 85: = I 153, 13 ff.; 154, 38; 88: 286, 40; 45: 147, 30; Pf. 597, 25.

Seele, ersetzt Eckhart durch die präzisere: Gott gebiet mich seinen Sohn und zwar denselben Sohn⁵³⁶). Dies Motiv, daß das Ich der eingeborene Sohn sei, hat er in großem Umfang angewendet und damit den Kern seiner theologischen Absicht aussagen wollen. Es bedarf freilich verschiedener Ansätze, ehe er zur letzten konsequenten gedanklichen Form kommt. Die Gottesgeburt als Prozeß scheint zunächst etwas an sich zu sein, an das das Ich zwar gleichberechtigt angeschlossen, aber in das es noch nicht letztlich fest eingeordnet ist. Die Trinität ist gleichsam zu einer „Quaternität“ geworden, obwohl die theologisch-systematische Absicht doch nur auf eine Polarität geht.

In der Predigt Pf. 12: 63, 25 ist das Ich als Freund an die Polarität Vater — Sohn angeschlossen: „In der selben geburt spricht er uns sîne friunde“. Das Ich steht noch neben Christus dem Eingeborenen⁵³⁷), der gleichsam der Mittler ist, um die totale Offenbarung von Gott dem Ich zuzutragen⁵³⁸). Dann erscheinen aber Wendungen, die unmittelbar zur Identität mit dem Eingeborenen überleiten. Der Sohn offenbart uns, daß wir derselbe Sohn sind (Pf. 74: 234, 1—4); vom Ich heißt es, es sei ein einiger Sohn des Vaters mit Christus und sei ein Sohn. Der begrifflich scharfen Ausformung der Korrelation liegt das Axiom zu Grunde, daß Gott nur ein einziges Werk wirke, nämlich seinen Sohn gebäre. Daher gäbe es nur einen einzigen Sohn und alle Söhne müßten daher der eine eingeborene Sohn sein⁵³⁹). Mit dieser These ist die strenge Form der Polarität Gott — Ich erreicht und die Notwendigkeit und Allgemeinheit einer religiösen Urerfahrung ausgesprochen. Die Predigt, in der Eckhart zu der Folgerung kam, den Sohn als Mittler zwischen Gott und Ich auszuschalten, und das Ich selber als eingeborenen Sohn zu bestimmen, läßt sich geradezu angeben. Dazu müssen die Texte Pf. 46: 156, 29 und Jostes 11, 16—26 zur gegenseitigen Erhellung herangezogen werden. Das Thema der Predigt ist der Johannesvers (Joh. 17, 2): „. . . auf daß er (sc. der Sohn) das Leben gebe allen, die du ihm gegeben hast“. Bei Jostes (11, 20) interpretiert Eckhart in dem Sinn: „Ich (sc. der Sohn) gebe ihnen die Tota-

⁵³⁶) Pf. 65: 205, 4 ff.

⁵³⁷) Pf. 66: 207, 17: Der vater gebirt sînen sun in dem innegesten der sêle unde gebirt dich mit sîme eingebornen sune, niht minner.

⁵³⁸) Pf. 50: 165, 14: Allez, daz der vater geleisten mac, daz gebirt er dem sune in, daz der sun ez geber in die sêle . . .

cf. ib. 166, 17; 44: 151, 36 ff.; 71: 224, 32 ff.

⁵³⁹) Pf. 50: 167, 9: er (got) enmac nûmmê haben denne einen sun, wan er nuwen ein verstantnis ist. Hête er tusend süne, die müesten von nôt alle ein sun sîn.

cf. Pf. 43: 147, 38; 47: 157, 32; 65: 205, 12; 66: 207, 28.

lität des Wesens des Sohnes“. Der Sohn ist also der Mittler zwischen Gott und Mensch. Diese seine frühere Ansicht, so sagt Eckhart, gebe er jetzt auf. Der Sinn des Textes sei vielmehr: „du gib in selber“⁵⁴⁰). Gott selber soll den Menschen das totale Sohneswesen geben, der Sohn als Mittler verschwinden und das Ich soll an die Stelle des unigenitus treten. Dem entspricht Pf. 46: 156, 33: „eigentlich so betiutet daz wort also: vater, allez daz du mir gegeben hast, daz ich der sun bin von dir ûz gegangen von dir dem vater, daz du in daz gebest . . . Seht ez liutet also vil: allez, daz der vater geben hat sinem sune, allez daz er ist, daz er in daz gebe . . .“ Für dies sachlich neue Ergebnis gebraucht Eckhart alsbald auch die neue Bezeichnung: Ich bin der eingeborene Sohn und Christus⁵⁴¹). Die entscheidende gegen die Schultheologie gerichtete Wendung kommt in der Bestimmung der Einzigkeit des Sohnes zum Ausdruck⁵⁴²). Wir sind nicht Söhne im Sohn, sondern wir sind derselbe einzige Sohn. Darin liegt die grundsätzliche Absage an die Adoption und die Gnade. Der einzige Sohn ist der natürliche Sohn Gottes, der im trinitarischen Zirkel verbleibt⁵⁴³). Ich gebe eine Zusammenstellung der wichtigsten Belege über die unigenitus-Lehre⁵⁴⁴):

Pf. 8: 44, 30 f	59: 191, 4	94: 306, 23
46, 18 f	65: 205, 8; 15	307, 14 f
7: 40, 19 f	66: 207, 17, 35	96: 309, 33 ff
14: 70, 12; 16	208, 20	BgTr. 8, 13 ff
40: 137, 8—20	74: 234, 1—4	Stant up z. 115 ff
45: 148, 2	81: 261, 26	Langenberg 198, 18 ff
147, 38	83: = I 154, 6 ff	
47: 157, 27	88: 285, 14 ff	
57: 183, 19	286, 23	

Dazu kommen die zeitgenössischen Zeugnisse bei Seuse und dem Niederländer Jan van Leeuwen:

Seuse, ed. Bihlmeyer 355, 5, 6, 14, 15; 356, 6, 7.

⁵⁴⁰) In dieser Weise muß wohl der Text: „du bist in selber“ geändert werden; cf. Pf. 46: 156, 32: vater gib in allen daz ewic leben“. Pahnkes Interpretation (Arch f. Rel. Wiss 23, 1925): du bist er selber im Sinne: „du bist der eingeborene sun selber“ ist verfehlt, obwohl sein Ergebnis im Grunde bestehen bleibt; nur ist der Beweis jetzt anders, da Christus als Mittler ausgeschaltet ist und in der Korrelation Gott—Ich das Ich zum unigenitus wird.

⁵⁴¹) Pf. 94: 307, 14.

⁵⁴²) Pf. 45: 148, 2; 47: 157, 30 ff. cf. unten das Zitat von Jan v. Leeuwen.

⁵⁴³) Pf. 88: 285, 14; 286, 23 ff.

⁵⁴⁴) cf. die Zusammenstellung bei Pahnke, Archiv f. Rel. Wiss, 1925.

Jan van Leeuwen spricht von dem antkerst Eckhart: Eckhaerts leringhe die was altemale wisende op een sempel eenvoldeghe bloot al onderscheet ende anderheit af ende gescapenheit te verliesene, ende oec een sone gods te sine ende niet vele sonen. (de Vooy: Meister Eckhart en de Nederlandsche mystiek II: Nederlandsch Archief voor kerkgeschiedenis . . . nieuwe serie, derde deel aflering 2. S'gravenhage. Nijhoff 1904. p. 176 ff. cit. bei Pahnke, Eckhartstudien)

ib.: „dat hij (sc. Eckhart) plachte spreken, dat wij niet en sonden sijn vele sonen, maar: een sone, es cristus.

Mit dem unigenitus-Gedanken hatte Eckhart den scholastischen Generacio-Begriff ganz auf die Korrelation Gott — Ich angewandt. Die Häufigkeit dieses Motivs läßt darauf schließen, daß hier ein gewisser Abschluß seiner gedanklichen Entwicklung erreicht war, und nur in Augenblicken des intensivsten spekulativen Suchens kommt er zu einigen neuen Formulierungen, die auch noch die letzten Schranken traditioneller Gebundenheit abstreifen. Der eingeborene Sohn war vom Vater noch irgendwie durch Attribute unterschieden; diese Unterschiede muß das Ich verlieren, es muß trotz seiner polaren Distanz völlig wesenseins sein. Das führt zu der Formulierung: „Ich spriche mêt: er gebirt mich niht alleine sînen sun, mêt er gebirt mich sich unde sich mich unde mich sîn wesen unde sîn nature . . . dâ ist ein leben, ein wesen, ein werc (Pf. 65: 205,8). „ich han mich dich unde dich mich eweclichen geboren“ (Stant up z. 112).

Der Unterschied, der den Vater vom Sohn trennte, war die Eigenschaft, gebären zu können. Dessen ist das Ich nun auch mächtig geworden. Zunächst erscheint das in der Form, daß es mit dem Vater zeugt und sich selbst mit als Sohn hervorbringt⁵⁴⁵) Dann erfolgt aber die ganz entscheidende Wendung, die das volle Gleichgewicht der Korrelation herstellt gegenüber der scholastischen Auffassung: der Vater sei Ursprung der Gottheit; der Sohn sei zwar Gott in ihm selber, aber nicht von ihm selber, weil er aus dem Vater geflossen sei⁵⁴⁶). Die Relation Vater — Sohn ist nicht auf die göttlichen Personen fixiert, sondern ein umkehrbares bloßes Schema. „Efficiens“ und „finis“ können umgekehrt werden. Nur der Vater als efficiens kann gebären, nur der Sohn

⁵⁴⁵) Pf. 8: 44, 50; 46, 18; 18: 79, 19; 89: 291, 25.

⁵⁴⁶) so auch bei Eckhart BgTr. 7, 17 ff.

als finis kann geboren werden; wenn aber der Sohn das Wesen des efficiens annimmt, kann er auch hervorbringen und ist als solcher Vater⁵⁴⁷), und so heißt es von der Korrelation Gott — Ich: „. . . nochtant engenoetet den edelen oitmoedegen mynschen da mit neit, dat hey der eynege geboren sun is den der vater ewenclichen geboren hat, hey in wilt och vader syn inde treden in de selue gelicheit der eweger vaderschaft inde geberen den, van dem ich ewenclichen geboren byn“ (Stant up z. 113)⁵⁴⁸).

Ist mit diesem Schemacharakter der Vater - Sohn - Relation die Korrelation als ein Gesetz ausgesprochen und nicht als ein fixes Seinsverhältnis, so kommt dieser funktionale Charakter in dem Begriff der Erneuerung der Geburt zu seiner endgültig klaren Bestimmung. Die Geburt geschieht im Nu der Ewigkeit, über aller Zeit. Ewigkeit aber ist Gegenwart, nicht im quantitativen Sinn des verfließenden Jetzt, sondern in dem qualitativen Sinn des Ursprungs. Darum ist das Wesentliche an der Gottesgeburt nicht der durch den Akt geschaffene Bestand, der erhalten werden müßte, sondern ihre Aktualität, ihr unausgesetztes Neuvollzogen-werden. Das „Gezeugt-haben“ hat nur einen Sinn und eine Berechtigung als gegenwärtiges Zeugen⁵⁴⁹).

2. Die Notwendigkeit und Totalität der Bindung Gott—Ich.

Die Korrelation ist dadurch charakteristisch ausgezeichnet, daß sie von Eckhart als eine notwendige und totale bestimmt wird, welche Bestimmungen der generacio in divinis zukommen. Damit ist der Gnadenbegriff überflüssig geworden und grundsätzlich beseitigt, und die thomistische Auffassung, Gott lasse aus seiner unendlichen Güte die Menschen zur Erbschaft der Seligkeit zu, nachdem er sie durch das Geschenk seiner Gnade dazu bereitet habe⁵⁵⁰), ist durch den fundamental neuen Problemansatz als eine Unsinnigkeit abgetan. Die Bestimmung der Notwendigkeit und Totalität läßt sich durchgängig an den Korrelationsstrukturen aufweisen: an der generacio, an der Korrelation Sprechen-Hören, Geben-Nehmen, an dem Begriff der Minne etc.

⁵⁴⁷) IV 290, 2—293.

⁵⁴⁸) Pf. 88: 286, 32 ff.

⁵⁴⁹) Den. 572, 4: semper filium genuit et gignit, semper natus est, semper nascitur. z. 15: pater filium non genuisset, nisi genuisse esset generare.

cf. BgTr. 28, 15; Pf. 31: 110, 28; 63: 198, 12; 65: 205, 7, 29; 79: 254, 11 f.

⁵⁵⁰) S. Th. III, 23, 1c.

Das bloße Zulassen zur Seligkeit, wie der Heilige Thomas meint, ist ein Akt des Willens, der frei sich entscheidet und der sich auch dagegen entscheiden könnte. Wenn nun demgegenüber betont wird, Gottes Güte zwinge ihn dazu, — und das sei eben ein freier Akt — die Bindung mit dem Ich einzugehen, so ist damit exakt der prinzipiell neue Gedanke ausgesprochen, daß Gottes freier Wille keine Willkür bedeutet, sondern daß diese Freiheit zur Güte erst gewonnen ist aus der Bindung an die Vernünftigkeit. Die Vernünftigkeit aber ist das Wesen Gottes, und da es das Wesensgesetz der Vernunft ist, in der Reflexion sich in sich selbst polar zu distanzieren, so ist Gott seinem Wesen und seiner Natur nach gezwungen, seinen Sohn hervorzubringen und zwar, das ist das Entscheidende, ihn in der Seele und als Seele zu gebären⁵⁵¹). Gott ist nicht einem blinden Naturtrieb unterworfen, da sein Wesen, die Vernunft über der „Natur“ steht. Der Akt der Geburt ist daher nicht „von nature“, wohl aber als aus seinem Wesen entspringend und ihm gemäß: „naturallich“. Der Geburtsakt ist als ein freier, vernünftiger dem Willen entsprungen, nicht aber im schlechten Sinn naturgebunden als Willkür, Eigenwilligkeit (von willen), sondern, da die Naturbindung eine Bindung an und aus Vernünftigkeit ist, so ist der Akt Gottes „willeclîche unde niht von willen“ (Pf. 89: 290, 25 ff).

Gebären und Geboren-werden bedeuten unter einem anderen Bilde Sprechen und Hören. Gott spricht und wir hören. Beides ist notwendig und total: „Suochest du got alleine, allez daz er geleisten mac, daz vindest du mit gote . . und hêti got noch mê, er möhte ez dir niht verbergen und er müeze ez dir offenbâren und er gibet dirz, unt ich hân etwenne gesprochen: er gibet dirz in gebürte wîse“ (Pf. 11: 58, 38 ff). „Des vaters sprechen ist sîn gebern und des sunes gehoeren ist sîn geboren werden. Nu sprichet er: allez daz ich gehoeret hân von mînem vater.“ Jâ allez daz er êweclîche gehoeret hat von sînem vater, daz hât er uns geoffenbârt unde hat sîn uns niht bedeket. Ich spriche: und hête er tûsentwarbe mê gehoeret, er hête ez uns geoffenbâret und er hête sîn uns niht verdeket“ (Pf. 12: 63, 32 ff).

Gegen die Einschränkung der Totalität der Offenbarung nimmt Eckhart in scharfer Weise Stellung: „Nû wundert mich von etlîchen pfaffen, die wol gelêret sint und grösse pfaffen sîn wellent, daz sie sich also schiere lâzent genüegen und lâzent sich betoeren unde nement daz wort, daz unser herre sprach „allez daz ich gehôrt hân von mînem vater, daz hân ich iu kunt getân“,

⁵⁵¹) Pf. 40: 137, 8—12; 56: 179, 35; 59: 191, 6; 65: 205, 5; 89: 290, 25 ff.

daz wellent si also verstân und sprechent also, er habe uns geoffenbâret als vil uns nôtdürftic wêre ûf dem wege zuo unser sêlikeit. Daz halt ich niht, daz ez alsô ze verstânde sî, wan ez enist kein wârheit. War umbe ist got mensche worden? Dar umbe daz ich got geborn würde der selbe. . . . Allez, daz der vater hât und daz er ist, diu abgründikeit götlîches wesens unde götlîcher natûre, daz gebirt er zemâle in sîme eingebornen sune. Daz hoeret der sun von dem vater, daz hât er uns geoffenbârt, daz wir der selbe sun sîn“ (Pf. 74: 233, 28 ff).

Die Überwindung des Gnadenverhältnisses geschieht am häufigsten durch die Bestimmung der Notwendigkeit und Totalität der Gabe⁵⁵²⁾ Gottes an das Ich, was nur ein anderer Ausdruck ist für die Gottesgeburt⁵⁵³⁾. Gott gibt nicht aus einem bloßen freien Akt des Willens, sondern der freie Wille ist zugleich der gebundene Wille als Äußerung der Vernunftnatur Gottes. Bezeichnenderweise lehnt Eckhart das Verhältnis von Bitten — Geben — Danken für Gott und Ich ab⁵⁵⁴⁾. Wo ein Bitt- und Dankverhältnis des Ich zu Gott besteht, da ist ein frei für oder gegen die Erfüllung sich entscheidender Wille da; da ist die Gnade Gottes dem Ich gegenüber nötig. Nicht aber gibt Gott in „freiem Willen“, „will - k ü r - lich“ aus Gnade dem Ich auf seine Bitte, so sagt Eckhart, sondern seine Natur zwingt ihn dazu, ja sein Wesen hängt daran, daß er geben muß; er würde sich sonst selber vernichten⁵⁵⁵⁾. Entsprechend der Beseitigung des Gnadenstandes für die Relation Geben - Nehmen wird an ihr selbst eine Präzisierung vorgenommen, die ihr grundsätzlich den Charakter nimmt eines Verhältnisses von einem Höheren zu

⁵⁵²⁾ Berlin, Staatsbibl.: germ. oct. 64 fol. 91v (ed Skutella, ZfdA LXXI 1934 p. 65): . . . got enkan nit wenic geben, er enweis umb enkein wenig geben nit, entweder er muez zuo mole geben oder muez nuet geben, er engit uch nit weder teil noch stücke, sunder sin geben ist zuo male einvaltig und vollekomen. (Dieser Text ist zensiert II. Liste a. 26.)

⁵⁵³⁾ Im BgTr. werden beide Relationen ausdrücklich gleich- und nebengeordnet: „sîn güeti ist ime gegeben infliessende unde geboren von der ungeborenen güeti.“

⁵⁵⁴⁾ Jundt Nr. 7: 257: Ich wil got umb seiner gaben nymer gebitten, noch wil im seiner gabe nimer gedanken, wan waer ich wirdig seiner gabe ze entpfachen, so musti er mir geben, es waer im lieb oder leid. Darumb wil ich in nit bitten umb sein gabe, wann er geben muosz; ich wil in wol bitten, daz er mich wirdig mache seiner gabe zu enpfachen, und wil im danken das er also ist das er geben muoz. cf. Pf. 75: 231, 11 ff.

⁵⁵⁵⁾ Pf. 11: 60, 10 ff.; 14: 68, 7 ff.; 40: 136, 38; 137, 29; 44: 149, 10; 60: 192, 22; 63: 199, 36; 73: 230, 24 ff.; 102: 334, 30; Pf. 614, 1 ff.

einem Tieferen. Wir sollen nicht nehmen von einem, der über uns ist, sondern wir sollen nehmen in uns von uns selber⁵⁵⁶). Darin ist die polare Distanzierung im logos ausgesprochen, das Empfangen des Sohnes vom Vater, und das im thomistischen Sinn menschlich-kreatürliche Empfangen von Gott *secundum similitudinem quandam remotam* ist grundsätzlich durch jenes ersetzt⁵⁵⁷). Darüber hinaus hat Eckhart die Relation Geben-Nehmen völlig überwunden in der Wesenseinheit Gottes mit dem Ich (Pf. 96: 310, 35 ff).

Auch die Liebe Gottes zum Ich ist nicht ein „freies“ Gnadengeschenk, sondern eine Notwendigkeit seiner Natur, die ihn an das Ich bindet und die ihn in dieser Richtung überhaupt erst sein Wesen erfüllen läßt und ihn erst existent macht⁵⁵⁸). Die Totalität der Liebe Gottes zum Ich ergibt sich aus dem Axiom: Gott liebt nur sich selbst und diese einzige Liebe ist der heilige Geist⁵⁵⁹), in dem Gott sich total selbst liebt und darin alle Kreaturen und das Ich befaßt. Auf die Erfüllung dieser Liebe geht die ganze Sehnsucht Gottes, weil er darin erst sein Wesen vollenden kann. Daher hat Eckhart gerade das Sehnsuchtmotiv mit besonderer Intensität in seinen Predigten hervortreten lassen⁵⁶⁰), und zwar ist in dieser korrelativen Sehnsucht zunächst in deutlicher Tendenz die Sehnsucht Gottes zum Ich scharf betont.

Die Bindung Gott-Ich bekommt nun dadurch erst ihre höchste Prägnanz, daß sie korrelativ ist, daß nicht nur aus Gottes Natur sich ihre Notwendigkeit und Totalität ergibt, sondern daß auch das Ich ihren Vollzug selbst in der Gewalt hat. Es kann Gott zwingen zur Mitteilung, zur Gabe, zur Geburt. Damit ist das Bittverhältnis des Ich zu Gott und dementsprechend das Gnadenverhältnis Gottes zum Ich beseitigt: „Der geware oitmoedege mensche der indarff got neit byden, hey mach gode gebeden . . . der oitmoedege mensche der is godes also geweldich as hey syns selves is“ (Stant up z. 76, 82)⁵⁶¹). Wenn das Ich durch die Abscheidung sich geläutert hat, dann tritt es in die Korrelation zu Gott ein und bindet ihn⁵⁶²). Wenn ich Gott nicht zwingen kann, so sagt Eckhart, dann habe ich keine Demut (Pf. 51: 168, 28 ff). Der Korrelationsvollzug untersteht also ganz bestimmten Be-

⁵⁵⁶) Pf. 94: 306, 5. Stant up z. 103 ff.

⁵⁵⁷) cf. S. Th. I, 33, 3 ad 2.

⁵⁵⁸) Pf. 5: 31, 15; 42: 141, 33 ff.; 43: 145, 35—146, 7; 73: 231, 10.

⁵⁵⁹) Pf. 73: 231, 5 ff.; cf. 56: 180, 2 ff.

⁵⁶⁰) Pf. 4: 28, 1 ff.; 11: 60, 10; 12: 62, 8 ff.; 43: 148, 22 ff.; 69: 223, 27; 91: 300, 26 f.; 96: 310, 2 ff.; 55: 178, 33 ff.; III 398, 17 ff.

⁵⁶¹) cf. Homo nob. z. 54 u. 58.

⁵⁶²) Pf. 10: 54, 35 ff.

dingungen und Gesetzen, denen Gott sowie das Ich unabänderlich verpflichtet sind, wo eine Willensentscheidung Gottes im Sinne einer freien Wahl eine Absurdität wäre⁵⁶³). Entscheidend wichtig ist dabei, daß der Vollzug der Korrelation nicht von Gott, sondern allein vom Ich aus bewerkstelligt werden kann und muß. Religiöses Leben und Erleben ist also nicht ein zufälliges Gnadengeschenk Gottes an auserwählte Geister, sondern es ist als Ergebnis einer persönlichen Mühewaltung grundsätzlich allgemein jedem Menschen zugänglich und alle Menschen sind grundsätzlich dafür zulänglich, denn die Sünde ist nicht bloß eine Abkehr und Trennung von Gott, sondern sie ist auch das Mittel einer Hinkehr zu ihm. In seinem Optimismus, der die kirchliche Lehre von der Erbsünde unausgesprochen beseitigt, setzt Eckhart die unzerstörbare Göttlichkeit des Wesens der Seele, die unter aller kreatürlichen Befangenheit unausgesetzt darum ringt, frei zu werden und nur das Gute zu wirken. Wie der Stein dem Naturgesetz der Schwere unterliegt, so unterliegt die Seele dem inneren Zwang zur Tugend, zur Güte, und je mehr sie von diesem ihren Mittelpunkt entfernt wird, um so größer wird die Spannung, die Kluft zu überwinden. Je weiter sie sich verirrt in Bosheit und Gebrechen, um so intensiver ist der Rückschlag zum Guten⁵⁶⁴). Darum ist die Sünde geradezu ein Erziehungsmittel zur Befestigung in der Güte: „das meint, das Johannes spricht, das das geware liechte liuhtet in vinsternuss unt sant Paulus spricht, das die tugent werden volbrahte in krankheit“ (BgTr. 16, 24). Diesen Gedanken, daß trotz aller Sünde grundsätzlich alle Menschen die Verbindung mit Gott erlangen können, nicht aus der Güte und Gnade Gottes, sondern daß sie aus eigener Kraft Gott binden können, treibt Eckhart zur letzten Konsequenz, indem er auch dem zum Tode verurteilten Dieb und Mörder unmittelbar, ohne Gnadenmittel, die Seligkeit zuerkennt, wenn dieser wieder für das Wesen der Gerechtigkeit und Wahrheit sichtbar geworden ist und den Tod aus Liebe zur Gerechtigkeit erleidet (BgTr. 16, 27 ff; RdU 44, 10). Dann ist der Mörder und Dieb nicht mehr der verbrecherische Sünder, sondern durch seine erwachte Liebe zur Gerechtigkeit ist er nun selber gerecht und damit Sohn Gottes geworden. Dann untersteht er dem allgemeinen Gesetz der generacio, der notwendigen und totalen Bindung Gott-Ich, von

⁵⁶³) Zum Motiv des Gott-zwingers. cf. Pf. 3: 19, 35, 22, 14; 4: 27, 22; 10: 57, 2 f; 60: 192, 22; Jundt 11: z. 40; cf. 12: 63, 38; 90: 298, 10 ff.; 88: 287, 15.

⁵⁶⁴) BgTr. 24, 18—31.

der es unübertrefflich heißt: „got kan nit verstanden werden ân die sele und die sel ân got, als gar ain sint si“ (Jundt 10: z. 108).

3. Die „monarchischen“ Korrelationsformen.

Mit dem Begriff der monarchischen Korrelationsformen, zu denen wir die von Nehmen—Geben, Wirken—Leiden, Wirken—Werden rechnen, soll eine Vorstufe zu der Form der korrelativen Immanenz bezeichnet und zugleich angedeutet werden, daß hier die volle Gleichgewichtigkeit der Korrelation noch nicht erreicht ist, daß vielmehr das erste Korrelationsglied: Gott noch als das eigentlich bedingende und begründende gilt gegenüber dem unselbständigen und von ihm abhängigen des Ich. Es wird sich jedoch zeigen, daß diese „monarchischen“ Formen zum Teil das Wesensgefüge der korrelativen Immanenz in sich aufgenommen haben und im eigentlichen Sinn nicht mehr als monarchische gelten können, sondern schon die Form der korrelativen Gleichgewichtigkeit erreicht haben. Ungeachtet dieser Unterscheidung gilt jedoch auch für die erste Form das fundamentale Gesetz der Notwendigkeit und Totalität der Bestimmung: des Gebens, der Offenbarung, des Gottwerdens etc.

Für die Korrelation von Geben—Nehmen ergab sich, daß sie nicht mehr der Ausdruck des Gnadenstandes ist, sondern daß auch sie notwendige Wesensbindung besagt, und zwar durch den bedeutsamen gedanklichen Fortschritt, daß das Gabeverhältnis nicht mehr als ein heterogenes, ein solches von Herr zu Knecht, sondern als ein homogenes von Vater zu Sohn bestimmt wurde⁵⁶⁵). Endlich aber ergänzte Eckhart diese letztere Korrelation durch die Bestimmung der totalen Wesenseinheit, in der die Korrelation von Geben und Nehmen aufgehoben ist (Pf. 96: 310, 36 ff).

Es ist das scholastische Axiom: *pater principium totius deitatis*, das diesem wie den anderen Korrelationsformen des Sprechens—Hörens, des Wirkens—Leidens zu Grunde liegt. Gott—Vater gilt als Urheber der göttlichen Aktualität. Ihm allein kommt die eigentliche Ursprungskraft zu und alle Göttlichkeit wird dem Sohn nur vom Vater verliehen. Daher heißt es, der Sohn habe das Leben in ihm selber, aber nicht von ihm selber, denn der Vater hat es ihm gegeben⁵⁶⁶).

Gott spricht und wir hören⁵⁶⁷). Dieses Hören ist zugleich ein Gehorsam-sein⁵⁶⁸). Gott verhält sich zu uns wie der Lehrer zum

⁵⁶⁵) Pf. 65: 205, 35 ff.; 94: 306, 5; 96: 310, 36 ff; Stant up z. 103 ff.

⁵⁶⁶) Bg'lr. 7, 16 ff.

⁵⁶⁷) Pf. 14, 33; 4: 28, 14; 12: 63, 32 ff.; 30: 107, 28; 35: 120, 30; 80: 257, 9; 80: 258, 7; 89: 289, 3; 102: 334, 25.

⁵⁶⁸) RdU. 6, 16, 5, 5 ff.

Schüler; wir lernen von ihm und machen das Gelernte, seine Offenbarung, zu unserem Wesen⁵⁶⁹). Daß wir von ihm lernen und ihm gehorsam sind, bedeutet für uns eine Unselbständigkeit, aber nicht eine Unfähigkeit prinzipieller Art, sondern nur eine vorläufige quantitative Unterlegenheit. Denn die Tatsache, daß wir ihn hören können und ihn verstehen, ist der Beweis für unsere Wesensgleichheit mit ihm. Wir müssen durch seine Belehrung nur erst wissend und damit wesend gemacht werden und im Hören und Gehorsam-sein wachsen zur eigenen Selbständigkeit, die eine Wesenseinheit mit Gott ist: „Der gotes wort hoeren sol, der muoz gar gelâzen sîn. Daz selbe daz dâ hoeret daz ist daz selbe, daz dâ gehoeret wirt in dem êwigen worte. Allez daz, daz der êwige vater lêret, daz ist sîn wesen, sîn natûre und alliu sîn gotheit, daz offenbâret er uns alzemâle in sîme eingebornen sune unde lêret uns, daz wir der selbe sun sîn“ (Pf. 96: 309, 29 ff).

Der Begriff des Hörens hat in der Bestimmung des schweigenden Hörens eine eigentümliche Prägnanz erhalten⁵⁷⁰). Das ist zunächst ein Abwehrausdruck zur Sicherung gegen jegliche Vermischung kreatürlicher Erkenntnis mit der Gotteserkenntnis. Die Kreatur muß schweigen, damit Gott sprechen kann. Ferner bedeutet er auch eine bestimmte Entwicklungsstufe innerhalb des Korrelationsproblems selbst. Es ist die Stufe des bloßen Gott-erleidens (cf. Pf. 2: 15, 10), die Eckhart überwindet durch die ergänzende Bestimmung des korrelativen Sprechens, der *confabulatio* zwischen Gott und Ich⁵⁷¹), dadurch er die Korrelation gleichgewichtig macht.

Die trinitarische Relation Vater — Sohn wird neben der von Sprechen — Hören auch bezeichnet als eine solche von Wirken — Leiden: „in got ist wûrken und lîden, der vater ist wûrkende unde der sun lîdende unde daz ist von der eigenschaft der gebornheit“ (Pf. 65: 199, 18). Diese Relation *actio* — *passio*, die auch in der Form Wirken — Werden begegnet⁵⁷²), hat bei Eckhart allgemein logischen Charakter; wir führten sie unter den logischen Grundsätzen auf. Sie gilt sowohl für die Relation Gott — Kreatur wie für die Korrelation Gott — Ich. Ihre logische Leistung ist die Totalität und Notwendigkeit der Bestimmung und Bindung in

⁵⁶⁹) Pf. 7: 40, 12 ff.; 96: 309, 29 ff.

⁵⁷⁰) Pf. 2: 14, 35 ff.

⁵⁷¹) Trier II Gen. 54 vb (cit. Koch, Theol. u. Gl., 1928): . . . super hac confabulatione supremi nostri, quod est ymago Dei, cum Deo et Dei cum illo . . . hec enim confabulatio est inter sanctum et sanctum sanctorum, inter bonum et bonitatem, iustum et iustitiam . . . cf. Pf. 36: 125, 20 f; 107: 353, 1 ff.

⁵⁷²) Pf. 65: 206, 12 ff.; cf. I 187, 15 ff.

korrelativer Immanenz: „Universaliter agens assimilatur sibi passum (IV 243, 8)⁵⁷³); actio et passio sic se habent, quod unum est in altero et sunt res una, simul oriuntur, simul moriuntur“ (III 442, 7 ff)⁵⁷⁴). Durch die korrelative Immanenz ist die Gleichgewichtigkeit der Korrelation Gott — Ich hergestellt. Diese höchste Form der auf das Schema von actio — passio sich gründenden Korrelation liegt vor in der generacio, in der Vater und Sohn bei der Einheit ihres Wesens nach Gebären und Geboren-werden von einander unterschieden werden: „guot unde güeti sint nit mê denne ein güeti allein, sunder gebern und geborn werden (preter generare et generari I 158 a. 4), und doch gebern der güeti unde geborn werden in dem guoten ist allein ein wesen, ein leben“ (BgTr. 6, 33)⁵⁷⁵).

Dieser gedankliche Umkreis muß den Hintergrund bilden zum Verständnis der mancherlei Texte über das Gott-erleiden⁵⁷⁶). Die Passivität des Ich ist nicht ein bloß passives Warten auf den Einfluß der göttlichen Gnadenfülle — das mag in einigen Predigten noch gemeint sein, es ist aber nicht entscheidend — sondern Gott ist auch darin wieder gebunden. Er muß nach seiner Natur in uns wirken⁵⁷⁷), wie andererseits wir ihn binden und zwingen können⁵⁷⁸). Damit hat der Gnadenbegriff seine eigentliche Kraft eingebüßt, ganz abgesehen davon, daß er z. B. in der entscheidenden Predigt Pf. 65 gar nicht vorkommt. Das Ergebnis unseres Erleidens, unseres Werdens ist, daß wir Sohn werden, mit Gott wesens-eins in polarer Transcendenz. Es ist eine natürliche Sohnschaft, nicht eine Sohnschaft aus Gnade⁵⁷⁹): „wan der vater ein werc würket, darumb würket er mich sînen eingebornen sun ân allen underscheit“ (Pf. 65: 205, 18 f; cf. 206, 12 ff).

Wirken und Werden ist die logische Struktur des bei Eckhart so bedeutsamen Motivs der Transformation: „Got und ich wir sint ein in dem gewürke, er würket und ich gewirde. Daz fiur verwandelt in sich, swaz im zuogefüegēt wirt unde wirt sîn natûre.

⁵⁷³) Der Begriff der assimilatio wird von Eckhart zu dem der Einheit im Wesen präzisiert, cf. Op. Serm. Cues 149 ra zitiert bei Karrer, Das Göttliche in der Seele bei M. E. p. 48.

⁵⁷⁴) cf. I 187, 15 ff.

⁵⁷⁵) Der Text ist korrigiert nach der RS, I 158 a. 4: tamen generare bonitati et generari sunt unum.

⁵⁷⁶) Pf. 1: 7, 4; 2: 15, 10, 24; 16, 5; 3: 17, 5; 4: 25, 15; 9: 51, 6; 48: 160, 17; 73: 231, 18.

⁵⁷⁷) Pf. 73: 231, 16 ff.

⁵⁷⁸) Pf. 65: 204, 31 ff., 205, 6, 206, 12 ff.

⁵⁷⁹) Die katholisch-„korrekte“ Interpretation von Herma Piesch in der Einleitung zum inneren Charakter der Rechtf. Schrift p. 40 ff. ist verfehlt.

Daz holz verwandelt das fiur in sich niht, m̄er: das fiur verwandelt daz holz in sich. Also werden wir in got verwandelt“ (Pf. 65: 206, 14 ff)⁵⁸⁰). Das Beispiel von Feuer und Holz führt in diesem Zusammenhang noch ein anderes Relationschema herein, das ebenfalls allgemein logische Bedeutung hat: das von superior — inferior.⁵⁸¹) Das Höhere nimmt das Niedere in sich herein und unterwirft es seinem Gesetz wie das Nichts ins Sein hereingenommen wird und darin erst existent wird⁵⁸²). Die transformacio ist also nicht im ontologischen Sinn einer Verwandlung, sondern im logischen Sinn einer Bestimmung verstanden. Daher ist der ontologische Ausdruck der Vereinigung durch den logischen Terminus der Einheit berichtigt und ersetzt⁵⁸³). Die Einheit ist die des Vaters mit dem Sohn. Das Ich ist nunmehr auch autonom geworden, seine bloß passive Haltung ist gewandelt zu einem reinen Wirken. Das bloße Gott-leiden ist also zunächst ebenso wie das schweigende Hören lediglich ein Abwehrbegriff gegen die Gefahr einer Vermischung mit dem Kreatürlichen. Gott allein ist das Höhere, das allein wirken und gelten soll, er ist das Sein, außerhalb dessen es nur das Nichts gibt. Dem Sein gegenüber muß alles schweigen und leiden oder, wie es im Motiv der Abgeschiedenheit heißt: Alles muß sein Wesen verlieren⁵⁸⁴), damit Gott allein und einzig wesen kann. Das bloße Nichts wird in Gott hereingenommen, es wird überformt mit Gott und wird da mit Gott wesens-eins. So ist im Motiv des Gott-leidens die Seele in Gott hereingenommen und lebt aus Gott und in Gott und Gottes Wesen ist ihr Wesen⁵⁸⁵). Diese Immanenz der Seele in Gott, die zunächst als Sicherungsbegriff gegen die Kreatürlichkeit gilt, wird von Eckhart ergänzt und somit berichtigt durch die korrelative Immanenz

⁵⁸⁰) cf. Pf. 2: 15, 34 ff.

⁵⁸¹) Pf. 46: 155, 37; 94: 305, 29; Stant up z. 45; BgTr. 27, 32; 29, 17.

⁵⁸²) Pf. 23: 96, 1—7.

⁵⁸³) Eckhartzitat bei Eckehart von Gründig (bei Pahnke, Eckhartstudien p. 36): . . . meister Eckhart . . . sprikt aldus: waer twe dinc vereenicht sulen werden, daer moet hem dat een halden in enen luterem liden ende dat ander in enen luterem werken Exempel: sal een holt een werden mitten für, soe mut dat holt ledig sin sonder all werken; soe wort vereenigt vuer ende holt, want vuer altijd werket. Want in got ist een vernuftig werk, daer om is dat sin eygen, dat sin wesen is sin werk. Waer nun een ledig geest ist, die beroevet is alre werken, di mach liden dat vernuftige werk gads. Ende aldus en wort niet vereniget die geest mit gade, meer: aldus wort hi een mit gade. Ende aldus wort die soen van den vader geboren in der zielen.

⁵⁸⁴) Pf. 12: 62, 29; 5: 32, 30 ff.

⁵⁸⁵) Pf. 23: 96, 1—7.

Gottes in der Seele⁵⁸⁶). Damit ist innerhalb des Seins selbst die Gleichgewichtigkeit der Korrelation erreicht. Die monarchischen Korrelationsformen zeigen also allesamt die charakteristische Tendenz, sich selbst als solche aufzuheben und durch eine Korrektur aus systematischer Konsequenz sich zu Formen gleichgewichteter korrelativer Immanenz zu erfüllen, die Autonomie des Ich auf dieselbe Stufe mit der Autonomie Gottes zu stellen wie es charakteristisch zum Ausdruck kommt im BgTr. 29, 4: „ein guot mensch, als verre er guot ist, hat gotes eigenschaft nit alleine daran, das er minnet und wurket dur got, den er do minnet und dur den er wurket, sunder er minnet und wurket ouch dur sich selben, wan das er minnet, das ist got vatter ungeboren; der do minnet, ist got sune geboren. nu ist der vatter in dem sune und der sune in dem vatter. vatter und sune sint eine in dem heiligen geist.“

4. Der Immanenzbegriff.

Die korrelative Immanenz.

Die „monarchischen“ Korrelationsformen führen in ihrer Entwicklung in Eckharts Denken zu einer Selbstkorrektur, in der die Gleichgewichtigkeit der Korrelationsglieder erreicht wird. Das geschieht durch die Bestimmung der korrelativen Immanenz, die in gewissem Betracht das Ergebnis einer Synthese von zwei Immanenzmotiven verschiedenen Polcharakters ist: der Immanenz Gottes im Ich und der Immanenz des Ich in Gott. Beide Motive sind traditioneller Herkunft. Sie erfahren aber eine prinzipielle Umdeutung. Innerhalb ihrer selbst als Einzelmotiven bereits gelangt Eckhart zur Bestimmung der Korrelation und polaren Transcendenz in einer Form, die an systematischer Prägnanz noch über die korrelative Immanenz hinausgeht, z. B. in der Bestimmung der korrelativen Geburt im Ich. Wenn auch in systematischer Hinsicht die korrelative Immanenz als eine Synthese der polaren Immanenzen erscheinen möchte, so läßt sich das in der Lehrentwicklung Eckharts doch nicht aufzeigen. Sie bildet vielmehr schon innerhalb der polaren Immanenzmotive die Korrelationsstruktur und scheint von da aus systematisch dominant zu werden. Es stehen somit drei Immanenzmotive gleichsam nebeneinander, von denen die letzte, die korrelative Immanenz, als die

⁵⁸⁶) III 442, 7.

systematisch höchste Form und als Eckharts historisch-systematische Absicht zu gelten hat, da sie auch die Struktur der ersteren Immanenzen bildet.

Im Begriff der Immanenz, in welcher Form er auch gedacht sei, kommt mit allem Nachdruck die Abwehr gegen jede Transcendenz Gottes zum Ausdruck. Ferner vollzieht Eckhart an der Immanenz selbst die Umdeutung von der ontologischen und psychologischen zur logischen Bestimmung dieses Begriffs. Immanenz ist polare Immanenz, Distanz innerhalb desselben Wesens, innerhalb des logos. Nach dieser Sicherung mag dafür wieder der Begriff der Transcendenz in der Bedeutung der polaren Transcendenz eintreten, durch die die absolute Transcendenz der analogia entis überwunden ist.

Die Immanenz Gottes im Ich.

Die Immanenz Gottes im Ich ist traditioneller Herkunft. Es lassen sich zwei solche Immanenzmotive unterscheiden. 1. Das erste gründet auf der Immanenz der causa prima in den causis secundariis und besagt eine Immanenz des Wirkens Gottes in der Seele (zum Unterschied von der Wesensimmanenz!); cf. Bonaventura I sent. d. 37 a. 1 q 1 ad 5: „Deus est intime agens in omni actione et intimus est ipsi potentiae operanti ita quod potentia ipsa in nihil exit quod non sit ab ipso“. „Diese Lehre nun, daß Gott den Substanzen und Potenzen der causae secundae zu innerst ist, ist von fundamentaler Bedeutung für die Auffassung der vita supernaturalis Dei in anima iustorum. Die essentiellen Prinzipien der vita supernaturalis sind Wahrheit und Gnade, die wir von Christus empfangen⁵⁸⁷).“ In einer Anzahl von Predigten Eckharts läßt sich diese Lehre aufweisen, daß Gott in der Seele wirke. Da in einigen von ihnen die Gnadenlehre eine Rolle spielt, müssen sie vorwiegend aus der dargestellten traditionellen Auffassung heraus verstanden werden⁵⁸⁸). Es ist aber bemerkenswert, daß eben diese Predigten für die systematischen Probleme von Eckharts Theologie nur von nebensächlicher Bedeutung sind, und daß ferner die Lehre von der Wirkimmanenz ausgesprochenmaßen in den frühen Reden der Unterscheidung vorkommt (RdU. 10, 1 ff). Die bloße Immanenz des Wirkens wird alsbald

⁵⁸⁷) Grabmann, Die Lehre des Heiligen Thomas von der Scintilla animae . . . Jb. f. Philos. u. spek. Theol. 1900 p. 420.

⁵⁸⁸) Pf. 32: 112, 38—115, 2; 115, 22; 37: 127, 34 (Gnade: 126, 15, 127, 40); 46: 155, 14 (Gnade: 155: 29); 62: 196, 13; 105: 342, 9 (Gnade: 341, 6); 107: 353, 35 (Gnade!).

durch die korrelative Immanenz des Wirkens⁵⁸⁹) und ferner durch die Immanenz des Wesens Gottes in der Seele ergänzt und vertieft, und zwar läßt sich dieser Übergang in sehr charakteristischer Form an eben dem Motiv des Wirkens selber aufweisen. Das Wirken Gottes in uns, so sagt Eckhart, geschehe nicht so, daß ich nur gleichsam das Werkzeug für die Wirkkraft Gottes sei, sondern ich habe Besitzrecht an Gott (eigenschaft) als an meinem Eigentum und wirke selber mit ihm als einem allein mir zugehörigen Werkzeug⁵⁹⁰). Diese Wesensimmanenz Gottes in der Seele, die zugleich die volle Autonomie des Ich bedeutet, steht denn auch in einigen theologisch-systematisch sehr bedeutsamen Predigten neben und zugleich über dem bloßen Wirken Gottes in der Seele⁵⁹¹). Über die Wesensimmanenz wird unten eingehender gesprochen werden.

Das 2. traditionelle Motiv der Immanenz Gottes in der Seele beruht auf der These von der Immanenz des Erkannten im Erkennenden. Da durch Erkenntnis und Liebe das vernünftige Geschöpf in seinem Wirken Gott berühre, so sagt der Heilige Thomas, müsse man sagen, daß Gott nicht nur in ihm sei, sondern in ihm wohne wie in seinem Tempel; dazu bedarf es aber der Gnade⁵⁹²). An zwei Stellen in den vorliegenden Texten benutzt Eckhart ausdrücklich dieses Immanenzmotiv ohne freilich die Gnade darin zu erwähnen (Pf. 84: 269, 57 ff und Den. 587, 20 f) und bildet es in der Weise konsequent fort, daß er Gott sowohl als Erkannten wie als Erkennenden der Seele immanent sein läßt, so daß die Selbsterkenntnis Gottes in der Seele statthat und die Seele selbst als Glied in diesen Erkenntnisprozeß hereingezogen wird: „*primus intellectus et intelligibile primum, Deus, sub specie et formis sapientie ad intellectum sapientis pertinent*“ (Den. 587, 20, cf. Pf. 84: 272, 5 ff!).

Beide traditionellen Motive werden von Eckhart bis zur totalen Wesensimmanenz Gottes in der Seele fortgebildet. Die Bestim-

⁵⁸⁹) III 371, 10: *in manu Dei dicuntur esse iusti, quia Deus operatur per ipsos et in ipsis et ipsi operantur per Deum et in Deo . . . iustus in manu Dei est, quia operatur cum Deo et Deus cum ipso . . .*

IV 281, 16: *. . . illa opera omnia et sola que Deus in nobis operatur, et nos in illo et propter illum . . . viva sunt.*

⁵⁹⁰) Pf. 41: 158, 27: *wir haben ein eigenschaft an gote, damite wir würgen mügen als mit unser eigener sêle, niht also, daz ich wärke unt er nâch schüre, mêre: daz ich mite wärke also mit mînem gezowede, daz mîn ist und daz in mir ist.*

⁵⁹¹) Pf. 56: 179, 36 (Wesensimmanenz: 180, 39); 66: 208, 7 (Wesensimmanenz: 207, 4 u. 207, 35, 39); 107: 353, 35 (Wesensimmanenz: 348, 28).

⁵⁹²) S. Th. I, 43, 3c.

mung der Totalität ist wiederum besonders charakteristisch: „ . . . ir tragent doch alle wârheit weselîch in iu“ (Pf. 13: 67, 18). „Dar umb ist got in der sel mit aller siner gotheit“ (Pf. 83: = I 151, 11)⁵⁹³). Neben diesen exakten und differenzierten Gedanken stehen eine ganze Anzahl weniger scharfer Formulierungen über die Wesensimmanenz Gottes in der Seele⁵⁹⁴).

Ich wies bereits darauf hin und es wurde auch an dem Problem der Sohnesgeburt deutlich, daß die Immanenz zunächst ein Kampfbegriff ist gegen die Transcendenz Gottes. Die bloße Wirkimmanenz vollendete Eckhart zur Wesensimmanenz durch den Gedanken, daß Gott unser Eigentum sei (Pf. 41: 138, 27). Dies Motiv hat Eckhart in einer Anzahl sehr bedeutsamer Predigten ausgeführt⁵⁹⁵) und damit die völlige Autonomie des Ich begründet: „War umbe gânt ir ûz? war umbe blîbent ir niht in iu selben unde grîfent in iwer eigen guot? ir tragent doch alle wârheit weselîch in iu“ (Pf. 13: 67, 17 ff)⁵⁹⁶). Der in einigen Predigten noch vorhandene Gedanke, daß Gott über uns sei⁵⁹⁷), muß nunmehr der Bestimmung der Gleichheit und Nebenordnung weichen: Die Seele ist bei Gott und steht auf gleicher Stufe der Würdigkeit mit ihm⁵⁹⁸). Selbst das Gabeverhältnis wird nicht mehr bestimmt als ein solches vom Höheren zum Niederen, sondern als ein Geben im selben Wesen⁵⁹⁹). In anderem Zusammenhang wiesen wir schon darauf hin, daß Eckhart die Kluft zwischen Gott und Ich von beiden transcendenten Polen her abbaut durch eine Enthöhung Gottes und eine Erhöhung des Ich, damit beide auf derselben Ebene im selben Wesen polar korrelativ gebunden werden. Dadurch wird sowohl die Gefahr einer würdelosen Entthronung Gottes wie der anmaßenden Überheblichkeit des Ich gebannt, eine Gefahr, die als Reaktion gegen die absolute Transcendenz Gottes in Zeiten religiöser Krise für Gott und Ich sich notwendig ergeben muß: „Stürzt Gott nicht, aber enthöht ihn zum I n n e n, damit wir erhöht werden. Was o b e n war, das ist nun i n n e n: „du salt geinniget werden inde van dich selber in dich selber dat hey in dir sy“. Wir sollen nichts nehmen von einem über uns, sondern

⁵⁹³) Pf. 8: 44, 25 ff., 45, 14; 56: 180, 39; 83: = I 153, 2.

⁵⁹⁴) Pf. 27: 102, 15; 36: 123, 34 f.; 58: 186, 1 ff.; 66: 207, 3 ff.; 69: 220, 33, 221, 24; 73: 230, 36; 94: 306, 20 u. a.

⁵⁹⁵) 37: 128, 16; 47: 158, 34—159, 4; 55: 178, 51; 65: 206, 1 ff.; 66: 209, 24; 86: 278, 14; 90: 298, 25; Stant up z. 120, Homo nob. z. 50.

⁵⁹⁶) 1: 8, 37 f.; 2: 12, 30; 40: 135, 29; 47: 158, 38; 58: 186, 40—187, 5; 65: 206, 1 ff.; Stant up z. 100 ff.

⁵⁹⁷) 55: 178, 33; 90: 296, 28.

⁵⁹⁸) Pf. 65: 204, 22 ff., 29 ff.; 84: 271, 38 ff.

⁵⁹⁹) Pf. 94: 306, 3 ff.; Stant up z. 103 ff.

„wir solent in ons nemen van ons in ons seluer“ (Stant up z. 96ff). Aus dieser prägnanten Form der Gottesimmanenz im Ich folgert Eckhart die absolute Gleichgewichtigkeit beider Korrelationsglieder in der These von der Korrelativität der Geburt: Es genügt dem Ich nicht, von Gott geboren zu sein, es will selber Vater sein und den hervorbringen, von dem es selbst geboren wurde (Stant up z. 111 ff).

Die Immanenz des Ich in Gott.

Wie die Transcendenz Gottes und damit die Kluft zwischen Gott und Ich durch den Gedanken der Immanenz Gottes in der Seele beseitigt und durch eine polare Spannung in der Einheit des Wesens ersetzt wird, so kommt Eckhart bei gerade entgegengesetztem Ausgangspunkt zu demselben Ergebnis: in dem Gedanken der Immanenz des Ich in Gott. Der spekulative Hintergrund hierfür ist das logische Schema von Sein und Nichts. Die Transcendenz Gottes wird scheinbar dadurch noch verschärft und nun erst eigentlich absolut gesetzt, da das Ich als reines Nichts bestimmt wird. Aber diese absolute Transcendenz ist zugleich der Ansatzpunkt zum Vollzug einer totalen Immanenz. Das *kreatürliche* Ich ist zwar durch die Abscheidung, den Tod zum reinen Nichts geworden; aber nun erst wird der Mensch durch Teilhabe am „Wesen“ zu einem „ens“ als Korrelationsglied zu Gott, das zugleich dem „Wesen“, Gott immanent ist: „Gotes eigenschaft ist wesen . . . wesen ist ein erster name . . . Allez unser leben solte ein wesen sîn. Als verre unser leben ein wesen ist, also verre ist ez in gote“ (Pf. 82: 263, 7 ff). In der Predigt Pf. 38 gründet die Immanenz der Seele in Gott auf dem logischen Schema superior — inferior: Das Niedere ist d. i. es existiert nur im Oberen (cf. ib. 130, 1 ff). In Pf. 63: 197, 17 und 198, 1 ff knüpft Eckhart an an das Immanenzmotiv im Johannesevangelium: Manete in me (Joh. XV, 4). Neben diesen Motiven tritt ferner der Gedanke auf, daß die Seele die Kluft zwischen ihr und Gott überbrücken könne und in Gott hineinkomme durch Abscheidung und Demut⁶⁰⁰).

Auch die Scholastik kennt den Gedanken der Immanenz der Seele in Gott, aber mit dem fundamentalen Unterschied, daß diese Immanenz „nur“ die des Urbildes ist für das Abbild der kreatürlichen Seele⁶⁰¹), welches Urbild ihr wiederum transcendent ist. Das Urbild ist „nur Idee“ im Geiste Gottes. Die Immanenz in

⁶⁰⁰) Pf. 71 (2): 226, 8 ff.; 76 (1): = Qu. 62, 1 ff.; cf. 94: 306, 28; Den. 594, 22, 595, 12 ff., 595, 22.

⁶⁰¹) cf. Pf. 6: = Qu. 52, 1 ff.

Gott ist für Eckhart aber erst der eigentliche Ausdruck der Realität, während die im scholastisch-ontologischen Sinn reale kreatürliche Existenz für ihn das reine Nichts ist. Die Scholastik fordert zwar Immanenz, aber eine analoge, ebenso wie sie die analoge Transcendenz lehrt; Eckhart dagegen vertritt die korrelative Immanenz und die polare Transcendenz, jenes ein Ausdruck der Ontologie, dieses der „Logik“.

Die korrelative Immanenz.

Die scholastische Theologie vertritt beide Immanenzen: des Ich in Gott und Gottes im Ich, und beide sind aufeinander hingeordnet durch das Prinzip der Analogie. Aber ihre Immanenzen sind heterogener Art. Die Seele ist in Gott nach der Weise Gottes als Idee, Urbild. Gott ist in der Seele nach der Weise der Seele wie das Erkannte im Erkennenden durch die Hilfe der Gnade. Auf Grund seiner Lehre von der Wesenseinheit Gottes und der Seele ersetzt Eckhart die Heterogenität durch Homogenität. Dadurch wird der Dualismus von Immanenzen zur Polarität einer einzigen Immanenz. Die dual analogen Immanenzen werden zu einer korrelativ homogenen, in der die Wesenseinheit und die notwendige und totale polare Bindung zum Ausdruck kommt: „wêre got in mir unde wêre ich niht in gote, oder wêre ich in gote und got niht in mir, so wêre alles enzweien. Da aber got ist in mir und ich bin in gote, so bin ich niht snoeder unde got niht hoeher“ (Pf. 12: 62, 34). In der korrelativen Immanenz sind die Einzelimmanenzen erst zu ihrer Wesenserfüllung und exakten Bestimmung als polare Transcendenzen gelangt. Dies Motiv hat Eckhart dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen entnommen⁶⁰²⁾ und es in einer Anzahl systematisch sehr bedeutsamer Predigten ausgewertet für die Charakterisierung der Korrelation Gott — Ich. Wir waren bereits auf das korrelativ-immanente Wirken aufmerksam⁶⁰³⁾. Die höchste Form aber ist die korrelative Wesensimmanenz, die die Wirkimmanenz in sich einschließt⁶⁰⁴⁾.

⁶⁰²⁾ Joh. 10, 38; 14, 10, 11; 15, 4—7; 17, 21, 25; I Joh. 3, 24; 4, 13, 16.

⁶⁰³⁾ cf. III 371, 10; IV 281, 16.

⁶⁰⁴⁾ Jundt Nr. 7: p. 257: . . . der in mynne ist, der ist in got (und got) in ime. Der mich fragti wo got waer, so antwurte ich: er ist überall. Wer mich fragti wo die sele waeri die in mynne ist spraech ich: sy ist überall; won got mynnet und die sele die in mynne ist die ist in gotte und got ist in ir, und won got überall ist und si in got ist, so enist si ain und in gote und anderst nit; und wann got in ir ist so muosz die sele von not überal sin, wan er in ir ist der überal ist. Gott ist überal in der sele und si ist in ime überal; also ist got ain al und sy mit im ain al an al.

Fortsetzung nächste Seite I

Der Begriff der korrelativen Immanenz hat eine doppelte Bedeutung. Er bezeichnet sowohl die Relation Gott — Kreatur wie die Korrelation Gott — Ich. Die Erörterung des Existenzbegriffs ergab jedoch eine charakteristische Unterscheidung: Für die Relation Gott — Kreatur gilt die korrelative Immanenz nur in dem uneigentlichen Sinn eines *a desse*, für die Korrelation Gott — Ich dagegen in der eigentümlichen Bedeutung des *i nesse* (IV 386, 8ff bis 388). Die korrelative Immanenz der Relationsglieder hat ihrerseits wieder korrelativen Charakter, da sie sowohl für Gott wie für das Ich gilt: Gott — Welt ist korrelativ immanent wie Ich — Welt. Da Welt als existentgewordene Kreatürlichkeit das Mittel zwischen Gott und Ich ist, so kann man sagen, daß die Korrelativität der korrelativen Immanenzen der Relationsglieder Gott — Welt — Ich die systematische Vorbedingung und das Mittel ist zum Vollzug der eigentlich korrelativen Immanenz der Korrelationsglieder Gott — Ich, wie wir oben sagten, daß die korrelativen Relationen Gott — Welt, Ich — Welt die Vorbedingung und das vermittelnde systematische Glied seien zur Korrelation Gott — Ich.

5. Der Einheitsbegriff.

Die korrelative Immanenz setzt die Wesenseinheit von Gott und Ich voraus, die ja auch allen Korrelationsformen zu Grundlage lag. Der Zugang zu Gott ist nur möglich bei einer Gleichheit des Wesens. Darum muß es das Ziel alles religiösen Bemühens sein,

Jundt Nr. 9, p. 259: Got ist die minne und der in der mynne wonet der wonet in got und got in im. Got wonet in der sele mit allem dem das er ist und alle creatur. Darumb wa die sele ist, da ist got, wan die sele ist in gote.

Jundt Nr. 10, p. 264: Die sel ist in got und got in ir. Der wasser taeti in ein vasz, so gieng das vasz umb das wasser, aber das wasser waer nit in dem vasze noch das vasz waere och nit in dem wasser; die sel ist als gar ain mit got, das ains ân das ander nit mac verstanden werden. Man verstat die hitze wol ân das fiur und die chin ân der sune; aber got chan nit verstanden werden ân die sele und die sel ân got als gar ain sind si.

Zum Begriff der korrelativen Immanenz cf. Pf. 5: 31, 26; 32: 15, 29; 8: 46, 14; 42: 145, 18; 59: 189, 7; 63: 199, 26 ff., 38; 65: 204, 23; 73: 230, 36 u. 231, 16; 74: 253, 2; 80: 256, 24; 83: = I 153, 25, 155, 23; 92: 302, 20; 94: 306, 12; III 410, 23; BgTr. 7, 5.

Den. 595, 11, 19 ff.; 594, 22; 596, 3.

In den Reden der Unterscheidung ist der Gedanke der korrelativen Immanenz noch nicht betont ausgesprochen. Es sind beide Immanenzmotive vorhanden. Sie stehen nebeneinander, sind aber noch nicht zusammengezogen. a) Gott in der Seele: RdU 10, 30; 10, 3. b) die Seele in Gott: RdU 29, 13; 45, 7.

diese Gleichheit zu erlangen. Eckhart knüpft auch hierbei an traditionelle Motive an, die er durch ein konsequentes Zu-Endedenken wiederum radikal umdeutet. Der konsequente Gedanke der Einheit mit Gott erwächst aus zwei Motiven, gegen die Eckhart ihn im Laufe seiner inneren Entwicklung aufs schärfste abgrenzt: aus dem Begriff der Vereinigung und der Gleichheit.

Vereinigung.

Von der scholastischen Vereinigungslehre stehen bei Eckhart zwei Motive im Vordergrund: die Vereinigung durch Liebe und durch Erkenntnis. In jeder Vereinigung wird unterschieden die *unio per essentiam* und die *unio per accidens*⁶⁰⁵). Die Liebeseinigung des Ich mit Gott in der Gnade der Adoption ist als nur akzidentell bestimmt, sie ist „*secundum quandam (!) unionem affectualem*“⁶⁰⁶). Diese Liebeseinigung kommt bei Eckhart zwar an einigen Stellen vor⁶⁰⁷), die aber für sein Gesamtsystem nicht weiter belangvoll sind, abgesehen freilich von einem augustini-schen Motiv, von dem aus nach dem Axiom: Liebe kommt aus der Gleichheit“ Eckhart zurückschließt auf die Wesensgleichheit und nicht die bloß akzidentelle Einheit erst aus dem Affekt hervorgehen läßt⁶⁰⁸). Die Einheit folgt nicht erst aus der Liebe, sie liegt ihr schon zu Grunde und bedingt sie schon, und zwar kann das nur geschehen aus der Wesenseinheit⁶⁰⁹). Dem entspricht es, wenn Eckhart in anderen Predigten die Liebeseinigung ausdrücklich als unzureichend ablehnt. Sie erzeuge nur eine Einheit des Wirkens, aber nicht des Wesens⁶¹⁰). Wenn die Wesenseinheit für die Liebeseinigung schon vorausgesetzt wird, so ist das eigentliche Problem der Vereinigung damit bereits vorweggenommen.

Eine ähnliche gedankliche Entwicklung scheint in dem Motiv der Einigung durch Erkenntnis vorzuliegen. Damit durch das Ich eine Gotteserkenntnis vollzogen werden kann, muß es mit Gott selbst informiert werden, da nur das Gleiche das Gleiche erkennt. Die Informationsform ist nur eine *unio per similitudinem* und

⁶⁰⁵) S. Th. I IIae, 28, 1c u. ad 2, ad 3.

⁶⁰⁶) S. Th. III, 50, 2c.

⁶⁰⁷) Pf. 85: = Qu. 43, 3; 106: 344, 29.

⁶⁰⁸) Sp. 53, 15: *anima in mundo isto solum est amore. Nam ubi amat ibi est, qualia amat, talis est. Augustinus . . . : terram amas, terra es; deum amas, quid dicam? Deus eris non audeo dicere ex me. Scripturas audiamus: ego dixi: dii estis. (Ps. 82, 6). cf. Pf. 20: 86, 28. Parad. 109, 10(ff.*

⁶⁰⁹) Pf. 12: 62, 18; 60: 192, 5 ff.; 63: 199, 5; 88: 285, 25 ff.; BgTr. 12, 21 ff. cf. 72: 226, 31 ff.

⁶¹⁰) Pf. 65: 206, 11; 72: 227, 34; 100: 321, 35.

nicht per essentiam, da sie nur zum Zwecke der Erkenntnis vollzogen wird⁶¹¹). Eine bloße Wirkeinheit des Ich mit Gott in der Erkenntnis lehrt Eckhart in der Predigt Pf. 60: 192, 34—193, 20⁶¹²). Vielleicht darf auch dazu gerechnet werden Trier II. Gen. 54 vb.: *intellectus qui nos coniungit cum creatori*“ (cit. Koch, Theol. u. Gl.), da hier die Vorstellung von der Hierarchie der Seinsstufen zu Grunde liegt. In der Predigt Pf. 52: 170, 34 wird das Prinzip der bloßen Informationsform aber durchbrochen durch die Bestimmung der Totalität der Vereinigung⁶¹³). In Pf. 25 wird ähnlich wie bei dem Motiv der Liebeseinigung für die Einigung durch Erkenntnis Wesensgleichheit schon vorausgesetzt (25: 97, 27; 99, 4). Da aber Erkenntnis im eigentlichen Sinn bei Eckhart ganz in sich selbst als dem Sinnraum des logos beschlossen ist, kann allgemein gelten, daß Einigung nur durch Erkenntnis statthat und zwar als Wesenseinigung. Das ist nunmehr die positive Bestimmung nach der Abwehr der Einigung durch Liebe⁶¹⁴). Damit ist der Begriff der Vereinigung aber bereits selbst aufgehoben, da innerhalb des logos nicht Vereinigung, sondern Auseinandersetzung zur polaren Einheit auf Grund der Wesensidentität besteht. Die Ersetzung der Vereinigung durch den logisch exakten Begriff der Einheit vollzieht Eckhart ganz bewußt als eine entscheidende Neuerung der Korrelationsbestimmung. Vereinigung setzt Verschiedenheit der zu vereinigenden Pole voraus, und die Vereinigung selbst kann nur gedacht werden als ein Verschmelzungsakt. Eckhart gebraucht dafür das charakteristische Bild von der Vermischung von Wein und Wasser, von der Verzauberung der Seele in ein anderes Wesen: „da wirdit di sele wondirliche bezoberit und cumet von ir selber, alse der einen tropfen wazzeris guze in eine budin vol winis, daz si von ir selber niht enweiz unde wenit daz si got si“ (Pf. 62: = Parad. 110, 13).

Neben den zahlreichen Predigten, in denen das Verhältnis Gott — Ich allein durch den Begriff der Vereinigung bezeichnet wird⁶¹⁵) (es sind aber charakteristischer Weise zum größten Teil

⁶¹¹) Thomas v. Aqu. De Ver. qu. 8, 1c u. ad 5, ad 7; qu. 29, 1c.

⁶¹²) Das ausdrückliche Gegenstück zur Wirkeinheit ist die Wesenseinheit in Pf. 72: 227, 1.

⁶¹³) Im Begriff der Transformation ist bei Eckhart die Information auch durch die Wesensform ersetzt.

⁶¹⁴) cf. n. 610. Zur Erkenntniseinigung cf. Pf. 32: 113, 26; 37: 127, 32; 84: 272, 5 ff. cf. 72: 226, 31.

⁶¹⁵) Pf. 1: 5, 27; 6: 34, 38; 37, 27; 45: 154, 3; 46: 156, 4 ff.; 57: 183, 5, 16; 62: = Parad. 110, 11; 64: 201, 24; 76: = Qu. 60, 8, 62, 24; 79: 255, 19, 256, 11 ff., 89: 295, 9. (Die Predigt ist in BT in 4 Einzelpredigten zerlegt; die Vereinigung steht in dem 4. Teilstück!) 100: 321, 25, 323, 38; 107: 352, 24.

solche, die theologisch-systematisch nicht sehr entscheidend sind)⁶¹⁶), steht eine Anzahl von sehr viel größerer systematischer Prägnanz, die neben dem Begriff der Vereinigung bereits die exaktere Bestimmung der Einheit und der korrelativen Immanenz aufweist⁶¹⁷). Endlich wird der Begriff der Vereinigung ganz bewußt abgelehnt und ersetzt durch den der Einheit im Sinn der korrelativen Immanenz, der polaren Einheit bei Wesensidentität: „Die geschrift sprichet: Die sele die wirt ain mit gotte und nit veraint. Des nement ein gelichnusz. Füllet man ein vass wassers, so ist das wasser im vass veraint und nit ain, wann da wasser ist da ist nit holtz, und da holtz ist da ist nit wasser. Nuo nement das holtz, und werfent das enmitten in das wasser; so ist doch das holtz nit wan veraint und nit ain. Also ist es umb die sele nit; die wird ain mit gote und nit veraint; won wa got ist da ist die sele und wa die sel ist da ist got“ (Jundt Nr. 8 p. 258)⁶¹⁸). Die Vereinigung als ein Verschmelzen des Ich in Gott führt zu einer Einerleiheit, zu einer personalen Identität. Dagegen hat Eckhart sich aufs schärfste verwahrt. Identität besteht nur im Wesen, Gott und Ich aber vereinigen sich nicht, sondern spannen sich auseinander. Einheit ist immer zugleich Distanz, polare Einheit⁶¹⁹).

G l e i c h h e i t.

Wie Eckhart den Begriff der Vereinigung exakt macht zu dem der Einheit, so bereinigt er ebenso den Begriff der Gleichheit im Sinn der bloßen similitudo zur aequalitas als dem Attribut des Sohnes, zur Wesensgleichheit, und selbst die in dieser Gleichheit noch ausgesprochene Polarität, diese Zweiheit stellt er zurück durch die Betonung der Wesensidentität, wo die Gleichheit in die Einheit aufgehoben ist.

⁶¹⁶) Daraus lassen sich Anhaltspunkte gewinnen für die Chronologie der Predigten, zumal die zeitlich frühen RdU vorwiegend den Begriff der Vereinigung gebrauchen: cf. 6, 37, 10, 10, 30, 32, 31, 22, 32, 17, 33, 2, 45, 17.

⁶¹⁷) Pf. 8: 44, 20, korrelative Vereinigung! 46, 14: korrelative Imm. 10: 55, 22.
20: 85, 23 ff. (86, 4: Einheit!)
42: 144, 19: ein und vereint!
58: 185, 1: vereint — 187, 17: vereint und einic ein! — 188, 9: Wesensidentität.
80: 256, 16: einung! (256, 24: korrelative Immanenz!)
82: 264, 23: Vereinigung (263, 11: Immanenz in Gott!)
84: 272, 5: vereint und ein!
92: 302, 38 (302, 20: korrelative Immanenz!)

⁶¹⁸) Pf. 20: 85, 13—28; 86, 4; 96: 311, 5; BgTr. 20, 27; Eckhart v. Gründig cf. 583.

⁶¹⁹) Pf. 14: 69, 10 ff.; 56: 180, 39 f.; 58: 188, 9 ff.

Der Begriff der Gleichheit ist nach seinem jeweiligen Zusammenhang in sehr verschiedener Bedeutung gebraucht, um in positiver oder negativer Weise das Wesen des Ich abzugrenzen. Gleichheit bezeichnet die polare Einzigkeit des Ich, sofern Gott definiert ist mit der Wendung: er sei „nihte gelîch“ als Ausdruck seiner Einzigkeit und die Seele durch dasselbe Attribut bestimmt wird⁶²⁰). In der scholastischen Theologie hatte der Sohn in der Gottheit das Attribut der Gleichheit. Eckhart greift diese Bezeichnung ausdrücklich auf: das bloße Gleichsein ist immer zugleich ein Ungleichsein. Die Gleichheit aber schließt jede Ungleichheit aus, weil sie der Ursprung alles Gleichseins ist: „Swâ got unde diu sêle vereinet sûlen werden, daz muoz von glîchheit kômen. Swâ niht enist unglîchheit, daz muoz von nôt ein sîn . . . ez wirt ein: mit glîchnisse glîch. Dar umbe sprechen wir, daz der sun dem vater niht gelîch sî: mêr: er ist diu gelîchnisse, er ist ein mit dem vater“ (Pf. 20: 85, 23 ff).

Eckhart kontaminiert in eigentümlicher Weise den Begriff der *aequalitas* als Bezeichnung der göttlichen Person des Sohnes mit dem dem Problembereich der Abscheidung zugehörigen Begriff der *aequalitas mentis* und bestimmt auf Grund dieser Wesenseigentümlichkeit das Ich als *aequalitas Dei*, als Sohn Gottes⁶²¹). Gleichheit bezeichnet somit Wesenseinheit bei polarer Distanz. Sie wird dementsprechend dem Begriff der Einheit nebengeordnet⁶²²). Ist hier der Begriff der Gleichheit eindeutig positiv festgelegt, so wird er in anderem Zusammenhang unter anderen Gesichtspunkten nach zwei Seiten hin als unzulänglich betrachtet. Es liegt in ihm die Gefahr der bloßen Ähnlichkeit (*similis, similitudo*⁶²³). Ferner betont er in der Korrelation mehr die Verschie-

⁶²⁰) Pf. 42: 145, 12 ff.; 65: 204, 31 f.; 74: 235, 7 ff.; cf. 96: 311, 28.

⁶²¹) Pf. 11: 59, 40; 65: 204, 35; III 380, 24.

⁶²²) Pf. 8: 47, 3; 12: 62, 18; 14: 68, 10; 42: 145, 12; (144, 19); 46: 156, 20; (155, 3, 157, 18); 48: 161, 20, (161, 28, 161, 33); 52: 170, 29; (170, 33, 34); 59: 190, 3; (189, 7); 61: 194, 27; 65: 198, 25; 65: 204, 22; (204, 19); 90: 297, 8; 298, 15; 81: 260, 29, 33; (261, 19); 89: 290, 35; 96: 311, 26; 312, 14.

⁶²³) J und t Nr. 11 p. 267: Die geschrift sprichet: Wir sullen got gleich werden. Glich, das ist boesz und trügenliche; gleich ich mich einem menschen und vinde ich einen menschen der mir glich ist, der mensch der gebaeret, als ob er ich sey und er enist es niht. Die geschrift sprichet: Wir sollen got gleich sein . . . Got mag als wenic gleich leiden als wenic er nit geleiden mag das er got nit sey. Glichnüss ist das, das nit an got si; es ist ein sîn in der gotheit und in der ewichait; mer: glichait das ist ain. Waer ich ain, so waer ich nit gleich: glichait, das enist nit froemdes inne der ainichait; es geit mir ein sîn in der einkeit, nit gleich sîn. ib. p. 268: Dise chraft . . . ist ain in der ainichait, nit gleich mit der gleichheit.

Dieser Text ist zum Teil zensiert, I. Liste Pred. Texte a. 14 C.

denheit, die Zweiheit als die Wesenseinheit, daher muß er durch den Begriff der Einheit ersetzt werden⁶²⁴).

Einheit.

Sowohl die Vereinigung wie auch die Gleichheit führten in ihrer konsequenten Bestimmung zum Begriff der Einheit, an dem zwei Momente unterschieden werden müssen: die Wesensidentität und die polare Distanz, deren notwendige Zusammengehörigkeit durch den Begriff der korrelativen Immanenz dargetan wurde. Einheit ist nicht Einerleiheit, sondern polare Einheit. So sagt Eckhart über das Predigtthema Joh. 15, 19: Ego elegi vos de mundo: Ego daz wort „ich“, ist nieman eigen denne got alleine in siner einekeit. „Vos“ das wort daz sprichet als „ir“, daz ir ein sît in der einekeit, daz ist: daz wort ego und vos, ich und ir, daz meinet die einekeit“ (Pf. 81: 261, 29 ff). Diese polare Einheit ist exemplifiziert an dem Trinitätsschema von Vater und Sohn. Das Ich ist der eingeborene Sohn, der im Vater geblieben und doch aus ihm ausgeflossen d. i. von ihm unterschieden ist (ib. 261, 24 ff)⁶²⁵).

6. Die Gnade.

Ein Rückblick auf die bisher dargelegten Probleme von Eckharts Theologie muß zu dem Ergebnis führen, daß die traditionelle Gnadenlehre bei Eckhart keinen Platz mehr hat, weil dafür alle Voraussetzungen fehlen. Gnade ist ihrem Wesen nach aus der freien Güte Gottes entsprungene Hilfe für die Unzulänglichkeit der schwachen Kreatur, um sie am göttlichen Reichtum teilnehmen zu lassen und sie zur eigenen Vollendung, zur Seligkeit zu führen. Es geschieht nun bei Eckhart die eigentümliche scheinbare Paradoxie, daß die Unzulänglichkeit der dürftigen Kreatur bis

(I 184). Dort ist das „glich“ mit „similis“ wiedergegeben. Eckhart hält in der Verteidigung den Text aufrecht. cf. I 204 a. 14!
cf. Pf. 7: 40, 31; 14: 70, 15.

⁶²⁴) Jostes 82: 94, 32: In dem bild hat die sele geleichheit, wan der sun ist dem vater geleich. Aber do si ein sein in dem wesen da ensein si niht geleich, wan geleichheit stet in underscheid. Also sprich ich von der sele: sol si kumen in die gotlichen einikeit, so muoz si di geleichheit verliesen, die si hat in dem ewigen bild.
cf. Pf. 20: 85, 23 ff.; 49: 163, 30 app.; 65: 205, 28; BgTr. 21, 5; 21, 13 ff., 31 ff.

⁶²⁵) Zum Begriff der Einheit cf. u. a.
Pf. 9: 50, 3—11; 42: 144, 18 ff.; 47: 158, 35; 49: 162, 31; 163, 35; 63: 198, 1 ff.; 199, 10 f.; 65: 204, 20; 205, 27 ff.; 206, 8; 72: 226, 31 ff.; 74: 235, 9 f.; 85: = I 155, 31; 87: = Qu. 39, 20; 89: 291, 30; 94: 306, 21; 96: 310, 8; 311, 1; 312, 14; 99: 320, 8. Stant up z. 81; Homo nob. z. 62.

zur Absolutheit gesteigert wird, da die Kreatur zum Nichts wird, so daß selbst Gottes Hilfe nichts mehr nützt, da Gott die Kreatur überhaupt nicht erreichen kann, denn er ist in sich beschlossen und wirkt nur im homogenen Bereich des eigenen Wesens. Durch die Bestimmung des reinen Nichts aber wird nun erst die eigentliche Bindung Gottes an die Kreatur möglich. Das Ich, das die Scholastik als Kreatur auffaßte, es zwar besonders auszeichnete, aber gleichwohl bei der Halbheit der vornehmsten Kreatur stehen blieb, erklärt Eckhart zum eingeborenen Sohn Gottes, der nicht mehr der Gnade bedarf, weil er selbst schon die Fülle der Gnade in sich trägt. Damit hat die Gnade Gottes dem Ich gegenüber ihren Sinn und ihre Berechtigung verloren. Dem entspricht es, daß Eckhart in den meisten systematisch bedeutsamen Predigten die Gnade nicht erwähnt⁶²⁶⁾ und sie gerade da nicht zur Erklärung heranzieht, wo es kirchlich „korrekt“ unbedingt erforderlich wäre. Damit bekundet er, daß sie aufgehört hat, ein Problem zu sein. Das wird symptomatisch deutlich an seiner zweimal begegnenden Auffassung von dem Verhältnis von Natur und Gnade. Nach scholastischer Lehre ist die Gnade die Erfüllung der Natur, ein Zuwachs zu ihr, der aber nur dem vernünftigen Geschöpf angedeihen könne als *gratia recreationis*. Über sie sagt Eckhart: Wenn ich so gut und heilig wäre, daß man mich zu den Heiligen erheben müßte, so forschen die Leute weiter und mühen sich an der Frage ab, ob das eine Natur- oder eine Gnadengabe sei. Das erklärt Eckhart für eine müßige und falsche Fragestellung. Entscheidend sei vielmehr nur die Wirkimmanenz Gottes im Ich, denn Natur und Gnade sind beide von Gott und daher ist diese Unterscheidung gegenüber der Tatsache des immanenten göttlichen Wirkens belanglos⁶²⁷⁾, da es nur auf dieses Ziel ankommt und nicht auf Natur oder Gnade als bloßen Mitteln des Zugangs Gottes zum Ich. Damit wird aber ein für die scholastische Theologie bedeutsamer systematischer Unterschied wenn nicht direkt aufgehoben, so doch zumindest für belanglos erklärt, denn die Gnade ist für sie gerade das Übernatürliche.

Nun kommt zwar der Gnadenbegriff in sehr vielen Predigten und Traktaten vor, und es könnte daher der Einwand erhoben werden, Eckharts Theologie müsse von der Gnadenlehre her verstanden werden und diese sei zur eigentlichen Interpretationsbasis zu machen, wie es Karrer in seiner Schrift über das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart getan hat. Dem ist ent-

⁶²⁶⁾ cf. Pf. 5, 8, 10, 11, 12, 14, 18, 29, 42, 43, 47, 49, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 65, 74, 81, 82, 85 = I 153 ff, 84, 88, 89 (2), 96. Stant up.

⁶²⁷⁾ RdU. 44, 30; Pf. 55: 177, 32.

gegen zu halten, daß in sehr vielen Texten die Gnade neben den fundamental neuen Lehrbegriffen nicht mehr entscheidend ist und lediglich als Traditions- und Zeitgebundenheit und traditionelle Reminiscenz gewertet werden kann⁶²⁸). Für die Predigt Pf. 73 habe ich oben nachgewiesen, wie durch die Einführung des Gnadenbegriffes ein Widerspruch in die Predigt hineinkommt und die Lehreinheit auseinander gesprengt wird, falls nicht etwa die Gnadenlehre in diesem Fall interpoliert ist (p. 205). In ähnlicher Weise ist auch Pf. 58 zu interpretieren, in der entweder durch Interpolation oder durch Zurückweichen des Autors selbst vor den Konsequenzen seiner Überlegungen ausdrücklich hervorgehoben wird: „Ich hân aber gesprochen: von gnaden!“ (185, 6). Das Entscheidende ist aber in dieser Predigt die Wesensidentität Gottes und des Ich: (Der mensche) ist werliche das selbe von gnâden, daz got ist von natûre, und got bekennet sin selbes enkeinen onderscheid enzwischen im und disem menschen. Ich hân aber gesprochen: von gnâden. Wan Got der ist guot und dirre mensche ist guot und also als got guot ist von natûre also ist dirre mensche guot von gnâden, wan gotes leben und sin wesen ist in disem menschen alzemale Wan dirre kneht ist guot bi gote in keiner andern güete denne da got guot ist“ (185, 4 ff). Zieht man den ganzen Predigtzusammenhang heran, besonders 186, 1 ff, 188, 9 ff, so wird ersichtlich, daß der Gnadenbegriff hier nicht mehr konstitutiv ist, daß er vielmehr von zwei Seiten her bedeutungslos gemacht wird: sowohl dadurch, daß er von einer anderen theologischen Grundhaltung her beiseite gedrängt, als auch dadurch, daß er durch die Bestimmung der Totalität der Gnadengabe über sich selbst hinausgeführt wird.

Es läßt sich an den nur verhältnismäßig wenigen Stellen, an denen Eckhart ausführlicher über die Gnade spricht, zeigen, wie es bereits an anderen Motiven geschehen ist, daß auch hier die scholastische Gnadenlehre von innen her geweitet und gesprengt wird, daß mindestens die Tendenz dazu an vielen Stellen hervortritt. Eine systematisch einheitliche neue Gnadenlehre läßt sich zwar daraus nicht gewinnen. Die Darstellung muß sich vielmehr darauf beschränken, die Ausweitungen und Umdeutungen des Gnadenbegriffs aus dem jeweiligen Zusammenhang heraus aufzuzeigen und im Ganzen zu erweisen, daß die Tendenz von Eckharts Theologie auf die Überwindung des kirchlich „korrekten“ Gnadenbegriffs geht.

⁶²⁸) cf. Pf. 7: 59, 27; 15: 64, 28 app; 20: 87, 7, 20 ff; 40: 155, 22; 58: 185, 4; 66: 208, 28; 72: 228, 20.

BgTr. 15, 18; 22, 36; 32, 10; 37, 10; 38, 25; Homo nob. z. 19.

Eckhart unterscheidet mit Thomas von Aquin die *prima gratia*, die *gratia gratis data* und die *secunda gratia*, die *gratia gratium faciens*: „*Prima est communis bonis, bonis et malis etc. omnibus creaturis; secunda est propria tantum intellectivis et bonis. Prima procedit a Deo sub ratione et proprietate entis sive boni . . . secunda sub ratione et proprietate rationalis nacionis (geistige Zeugung), propter quod ipsius capax est solum intellectivum in quo relucet proprie ymago trinitatis*“ (Op. Serm. Cues 148 rb. cit. Karrer, *Das Göttliche . . . p. 44*)⁶²⁹). Die *prima gratia* ist das den Kreaturen verliehene Sein, die *secunda gratia* die dem vernünftigen Wesen verliehene Sohnschaft! Dadurch scheint nun Eckhart über die scholastische Gnadenlehre hinauszugehen, daß er die Gnadengabe dem Gesetz der Totalität des Gebens unterwirft⁶³⁰), wie wir es soeben an dem Beispiel der Predigt Pf. 58 zeigten: „*in anima, si est gracia, est omnis gracia . . . primo, quia animalis Deum habet, qui fons est omnis graciae*“ (Op. Serm. 149 ra cit. Karrer, *Das Göttl. 49*). Die Gnadengabe ist Gott selber. Eckhart identifiziert den Akt des Gebens mit der Sohnesgeburt⁶³¹) und die verliehene Gnade mit dem Sohn. Die Seele wird in dieser Gabe in Gott verwandelt und steht mit Gott in Wesenseinheit. Es wird ausdrücklich die bloße Anänelung, die *assimilatio* als unzulänglich abgewiesen und die Gnadenwirkung in der Seele mit den charakteristischen Wendungen der *confirmacio*, *configuracio*, *transfiguracio* bezeichnet, durch die Eckhart seine Habituslehre auf eine grundsätzlich neue Ebene stellte. Die verliehene Gnade verhält sich zu Gott wie das Sein der Kreaturen zu Gott als dem Ursprung ihres Seins⁶³²). Darin dürfte die fundamentale Umdeutung liegen, da nunmehr die Gnade nicht bloß dem Willensakt Gottes entspringt, sondern dem logischen Gesetz der Teilhabe und damit der Bestimmung der Notwendigkeit unterworfen ist. Die für den inneren Sinn des Gnadenbegriffs paradoxen Be-

⁶²⁹) cf. IV 358, 25 ff.

⁶³⁰) Pf. 37: 127, 40: Er hat alle z erkriegeret von gnâden, daz Kristus hete von natûre. cf. 40: 135, 20; 58: 185, 4 ff.

⁶³¹) Pf. 90: 299, 9; cf. die folgende Anmerkung!

⁶³²) Op. Serm. Cues 149 ra (cit. Karrer, *D. Göttl. 48*):
gracia est ebullicio quedam filii, parturicionis filii, radicem habens in ipso patris pectore intimo, vita est, non solum esse . . . Iterum, respectu suscipientis gratiam, gracia est confirmacio, configuracio sive potius transfiguracio anime in Deum et cum Deo, secundum dat esse unum cum Deo, quod est plus assimilatione . . . Notandum quod gracia est a solo Deo, pari ratione sicut et ipsum esse. Preterea sicut aer totus se habet immediate ad solem in ratione illuminationis . . . sic omnis creatura immediate se habet ad Deum quantum ad esse quantum ad gratiam.

stimmungen der Totalität und Notwendigkeit ergeben sich aus dem Text IV 359, 15 ff, wo Eckhart an der Korrelation *iustitia — iustus* exemplifiziert: „in spiritualibus necesse est quod anima ipsa accipiat esse divinum ad hoc quod operetur divine et spiritualiter. Non enim operatur iuste qui non est iustus. . . Hoc autem esse divinum dat gracia gratum faciens ipsi essentie anime“. Die lehrgeschichtlichen Parallelen beim Heiligen Thomas weisen die vorsichtigen Abschwächungen des „gewissermaßen“ auf: Die Gnade versetze das Wesen der Seele in *quoddam divinum esse* (Comm. Sent. Lib. II Dist. XXVI q, 1 a. 3; a. 4 ad 2, ad 3; a. 5; cit. Théry IV 359 n. 5), durch das keine Wesensgleichheit, sondern die durch Eckhart ausdrücklich abgelehnte *assimilatio* erreicht wird: „... gracia sit in essentia animae perficiens ipsam, inquantum dat ei quoddam esse spirituale et facit eam per quandam assimilationem consortem divinae naturae“ (De Ver. qu. 27 a. 6c).

Die verliehene Gnade führt zu der wichtigen Bestimmung der Immanenz Gottes in der Seele und auch zu der korrelativen Bestimmung der Immanenz der Seele in Gott: „Verbum habitans in nobis plenum gracia et virtute. Communicatur enim nobis esse divinum cum simus filii Dei, communicatur per consequens nobis plenitudo graciae et veritatis fluentis et procedentis ab illo“ (Joh. Cues 96 va, cit. Karrer, D. Göttl. 44); „in anima, si est gracia, est omnis gracia, quia anima talis Deum habet, qui est fons omnis graciae“ (cit. Karrer, ib. 49); „Gnade ist ein in wonen und ein mitewonen der sele in gote“ (Pf. 79: 255, 25).

Auch in der Bestimmung des Aufnahmeorgans für die Gnade Gottes weicht Eckhart von der Scholastik ab und rückt damit die Gnade selbst in einen ganz anderen theologisch systematischen Bereich und in eine andere systematische Stellung. Gott gibt die Gnade in das Wesen der Seele, so lehrt Eckhart zunächst mit der Scholastik⁶³³). Nun bestimmt er aber den Intellekt, das *intellectivum*, das über den Sinneskräften liegende Vermögen, als Seelenwesen und hebt somit die scholastische Unterscheidung von Intellekt als Seelenkraft und dem Wesen der Seele auf⁶³⁴) und unterscheidet an der Seele nur das Sinnliche oder Natürliche und das Vernünftige oder das „Übernatürliche“. Da nun die Gnade nach scholastischer Bestimmung übernatürlich ist⁶³⁵), kann sie also nur aufgenommen werden von dem Organ der Seele, das auch über-

⁶³³) Op. Serm. 149 ra (cit. Karrer, D. Göttl. 48): gracia non est in potentiis anime set in substancia, in intimo.
cf. IV 359, 18; Pf. 79: 255, 14; 93: 304, 34.

⁶³⁴) IV 360 f.

⁶³⁵) Pf. 72: 228, 20; 73: 229, 21 ff; 79: 255, 14; IV 360, 5.

natürlich ist: dem Intellekt. Gnade und Intellekt sind also wesensgleich. Somit wird dem Intellekt nichts ihm Transcendentes, Heterogenes, sondern ein ihm Homogenes mitgeteilt, und die Seele wird durch die Gnade im eigentlichen Sinn nicht erst zu Gott erhoben, da sie ja schon im Bereich Gottes steht⁶³⁶). Gleichwohl, so sagt Eckhart an anderer Stelle, ist die Gnade dadurch nicht außer Funktion gesetzt, sie hat auch jetzt noch eine notwendige Aufgabe⁶³⁷); zwar nicht die, die sie in der scholastischen Theologie hatte, nämlich den Menschen überhaupt erst wesenhaft zu Gott zu erheben, denn der Mensch ist schon wesensmäßig eins mit Gott, sondern nur das in der Mannigfaltigkeit des Kreatürlichen zerstreute Ich zur Einheit, zu seinem eigenen Wesen zurückzuführen. Die Gnade wirkt also kein neues Wesen, sondern sie weckt und erfüllt nur das vorhandene, sie bringt nur zur Erscheinung, was schon da ist⁶³⁸). So ist auch die Wendung zu verstehen, die Gnade einige die Seele nicht mit Gott, denn die Wesenseinheit wird schon vorausgesetzt⁶³⁹).

Aus dieser sekundären Stellung der Gnade läßt sich ein anderer sehr wichtiger Gedanke verstehen, der sie vollends aus der Korrelation Gott — Ich ausschließt: daß nämlich die Gnade Kreatur sei: „der mensche mit gote ein ze sinne da behoeret gnâde niht zuo, wan gnâde ist ein crêâtûre unde dâenhât kein crêâtûre ze tuonne“ (Pf. 94: 306, 21)⁶⁴⁰). Die Bestimmung der Gnade als Kreatur würde gegenüber ihrer anderen Wesensbezeichnung als Übernatürlichkeit ein direkter Widerspruch sein, wenn man nicht in beiden Motiven die Tendenz sehen will, die Gnadenlehre einmal im negativen Sinn zu überwinden, zum Andern sie im positiven Sinn umzudeuten. Unter diesen beiden Gesichtspunkten muß Eckharts Gnadenlehre betrachtet werden, denn ein im kirchlichen Sinn „korrekter“ Gnadenbegriff ist für ihn unmöglich geworden. Der Knecht Gottes braucht die Gnade seines Herrn, aber zwischen Freunden und Vater und Sohn ist die Gnade ein Widersinn und

⁶³⁶) IV 360 ff.

⁶³⁷) u. ⁶³⁸) Pf. 87: = Qu. 38, 1 ff: Es ist sant Pauli wort, dâ er sprichet: „allez, daz ich bin, daz bin ich von der gnâde gotes“ (I. Cor. 15, 10) ... Daz diu gnâde in im was, des was nôt; wan diu gnâde gotes worhte in im, daz diu zuovellikeit vollebrâhte das wesen. Dô diu gnâde endôte und ir werc vollebrâhte, dô bleib Paulus als er was.

Cues Joh. 122 vb. (Karrer, D. Göttl. 16): Rogamus Deum... ut quod sumus per naturam, appareat ad ymaginem per gratiam et similitudinem.

⁶³⁹) Pf. 94: 306, 21; 100: 323, 12 ff.

⁶⁴⁰) Pf. 41: 139, 37—140, 8; 62: = Parad. 110, 5 ff; 93: 304, 34. Dies Motiv ist wiederum thomistisch cf. De Ver, qu. 27 a. 1c u. ad 1, 2, 3.

eine Schändung und Vernichtung der Freundschaft und Kind-
schaft. Die prima und secunda gratia ist nicht im eigentlichen
Sinn Gnade mehr, sondern notwendige Gabe Gottes. Das Gabe-
verhältnis wird aber wiederum überwunden durch den Gedanken
der wesenhaften Immanenz Gottes in der Seele: ein rechter
Mensch braucht Gott nicht, denn er hat ihn wesentlich in sich!
(Pf. 55: 178, 29). Er hat damit auch die Fülle der Gnade wesentlich
in sich, ohne sie von Gott empfangen zu brauchen. Damit ist
Gottes Gnade dem Ich gegenüber belanglos geworden. Dazu
möchte ich eine Variante zu Pf. 13: 64, 28 anführen, die, wenn
sie auch als Interpolation sich erweisen sollte, dennoch die Stel-
lung Eckharts zu diesem Problem treffen dürfte: „waz hilft mich
allez daz Kristus hat von natur und verdienter gaebi jnen der
gnaden wan er hett gnad an masse den andern gnad ze geben,
warentich gaeb nit vil darumb (Bra. 5). Obwohl der
Text nicht recht klar ist, so dürfte doch der Gedanke deutlich
sein: Was hilft mir das Vorrecht Christi! Ich selber muß eingebore-
ner Sohn werden können, der die Fülle der Gnade selber in
sich trägt. (cf. den Predigtzusammenhang.)

7. Sünde und Strafe.

Die Grundtatsache der Korrelation Gott—Ich ist die Wesens-
gleichheit bei polarer Distanz, unter dem Gesichtspunkt eines
affektiven Verhältnisses gesehen die Korrelation von Vater und
Sohn, die durch den Geist, die heilige Gottesliebe mit einander
verbunden sind. Damit ist gegenüber der Scholastik das religiöse
Urverhältnis Gott—Ich auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt.
Die konstitutiven Begriffe der Korrelation waren in der scholasti-
schen Theologie für das Ich: die Erbsünde, die Gnade, die Strafe.
Die Gnade ist der Ausdruck der Liebe Gottes zum Geschöpf. Eck-
harts Begriff der korrelativen Immanenz hebt diese Begriffe teils
auf oder gibt ihnen, sofern sie notwendig bleiben, eine grundsätz-
lich andere systematische Stellung. Wir sahen, wie der Gnaden-
begriff teils ignoriert, teils umgedeutet wird. Ebenso verschwindet
auch der Begriff der Erbsünde, der für Eckharts Theologie
geradezu einen inneren Widerspruch bedeutet, da das Ich als der
von der Erbsünde freie Sohn Gottes bestimmt wird. Der Ansatz-
punkt für die Überwindung der Erbsünde ist der Begriff der
Menschheit, der Menschennatur. Thomas von Aquin lehrte,
Christus nehme zwar Menschennatur an aus dem Geschlechte
Adams, aber die von ihm empfangene Natur sei nicht durch Erb-
sünde belastet. Diese Auffassung beruht auf ontologischer Grund-
lage, die es ermöglicht, daß ein einzelner durch eine „individuell-

allgemeine“ Menschennatur aus der Zahl der anderen herausgehoben wird⁶⁴¹). Dadurch, daß Eckhart an dieser Stelle den logischen Begriff der Teilhabe einführt und von der Einzigkeit der Bedeutung des Wesens „Menschennatur“ ausgeht, an der alle Menschen teilhaben und also als Menschennaturen gleichsinnig ausgesagt werden, ist die Menschennatur Christi wesensidentisch gesetzt mit jeder anderen Menschennatur. Im Begriff der Menschennatur selbst vollzieht Eckhart ferner die Umdeutung, daß sie der Ursprung ist für den Menschen: also nichts Kreatürliches mehr, sondern das unkreatürliche „Wesen“, kraft welches der Mensch nunmehr selbst Sohn und derselbe Christus ist⁶⁴²). Dadurch ist die Erbsünde unausgesprochen erledigt. Eckhart spricht es aber auch ausdrücklich aus, daß die Natur des Menschen nicht wesensmäßig verderbt, sondern gut sei⁶⁴³), und daß der status innocentiae nicht ein für immer verwirkter, einmal gewesener Glückseligkeitszustand ist, nicht ein einmaliges historisches factum brutum, sondern daß „Unschuld“ bedeutet die gesetzhafte Befassung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, die in jedem Augenblick wieder erobert werden kann. Es zeigt sich hier wiederum an einem symptomatischen Fall die Ersetzung und Umwandlung eines Substanzbegriffs durch und in einen Gesetzesbegriff⁶⁴⁴).

Wie die Erbsünde völlig beseitigt wird, so erfährt auch der Sündenbegriff eine grundsätzliche Umdeutung, die sich in einer scheinbar belanglosen Auslassung einer scholastischen Distinktion bekundet. Der Heilige Thomas unterscheidet im Sündenbegriff das peccatum transgressionis und das peccatum omissionis. Das erstere ist aliquid positive, das letztere eine pura privatio⁶⁴⁵). Eckhart macht diese Unterscheidung nicht und bestimmt die Sünde

⁶⁴¹) S. Th. III, 4, 6c u. ad 1—3.

⁶⁴²) Pf. 94: 306, 30 ff.

⁶⁴³) Pf. 15: 73, 27: Tuot der mensche guotiu werc, die wîle er in tôtsünden ist, so entuot er doch diu werc ûz tôtsünden niht, wan disiu werc sint guot, so sint diu tôtsünden böse. Mêr: er wûrket sie ûz dem grunde sînes geistes, der nâtûrlîch in ime selber guot ist ...

Pf. 46: 155, 17: ... wie wir treten sullen in unsern grunt rehter diemüetikeit unde rehter blôzheit, daz wir allez daz abe legen, daz wir niht von natûre haben, daz ist sünde und gebreste ...

⁶⁴⁴) Trier II, Gen. 55 ra-b (cit Koch, Theol. u. Gl.): Hec fuit et est rectitudo hominis quando sensitivum obedit rationi inferiori ... et illa subheret et adheret rationi superiori et ipsa Deo ... Iste fuit et est status nature institute ante peccatum, status innocentie.

⁶⁴⁵) De malo q II a. 1 (cit. Théry III 356 n. 2).

De malo q II a 2; a 9 ad 2. (cit Théry III 379 n. 2).

als reine Privation. Sünde ist das für den Bereich Gottes, des Seins, Inhomogene, das reine Nichts. Daher heißt es von den Sündern, sie seien nicht und seien ein reines Nichts⁶⁴⁶). Das ist wiederum eine Konsequenz aus dem logischen Schema von Sein und Nichts.

Die Wesenszuordnung von Gott und Sünder zu Sein und Nichts führt zu zwei außerordentlich bedeutsamen Folgerungen. Sein und Nichts sind sowohl total von einander getrennt wie total auf einander hingeordnet. 1. In der Weise ist die Trennung Gottes vom Sünder eine absolute, so daß Gott, der nur in sich selber wirkt und ganz in sich beschlossen ist, den Sünder nicht bereichen kann und ihn nicht einmal kennt⁶⁴⁷), ihn also auch nicht bestrafen kann, denn die Strafe ist ein malum, ein Nichts, Gott aber ist wesenhaft und einzig gut und nur die Ursache des Seins, und, da ens und bonum konvertibel sind, somit des Guten. Eckhart führt hier ähnlich wie bei dem Sündenbegriff durch eine einfache Auslassung eine fundamentale Umdeutung herbei⁶⁴⁸). Es geht dabei um die Frage, ob Gott Urheber des Bösen sein könne. Der Heilige Thomas unterscheidet das malum culpae vom malum poenae und spricht das erstere Gott ab, die Urheberschaft des letzteren ihm aber zu, da es die Gerechtigkeit erfordere, die Sünder zu bestrafen. Diese Unterscheidung beruht wiederum auf ontologischer Begründung des Gottesbegriffs. Da Eckhart ihn logisch, d. i. als Gesetzesbegriff bestimmt, ist es für ihn ein Widerspruch, Gott-Sein Ursprung eines malum sein zu lassen, dessen Wesensbestimmung das reine Nichts ist, denn das Nichts hat keine Ursache, es ist reine Privation. Daraus ergibt sich die fundamental neue religiöse Einstellung: Gott ist kein Gott der Strafe, der über begangene Sünden zu Gericht sitzt. Die Sünde ist vielmehr Strafe in sich selbst⁶⁴⁹) und der Zorn Gottes entspringt nicht aus der beleidigten Gerechtigkeit, also aus einer Beleidigung Gottes selbst, sondern Gott zürnt über den Verlust unserer eigenen Seligkeit⁶⁵⁰). Da durch die Sünde Gott selbst nicht berührt ist, kann er auch unsere Sünde nicht vergeben, sondern wir müssen selber uns reinigen und unser Gewissen ist für uns der Richter⁶⁵¹). Das Mittel der Reinigung von aller Sünde ist das Leid:

⁶⁴⁶) III 356, 11; 379, 5 f, 16 f; 380, 1—9; IV 265, 25 f, 282, 22.

ZfdA 69 (1932): Bremen c. 18 Nr, V z. 23: alliz daz uz vme vellit (sc. Gott), in ist nicht. darumme in sint di sunder niht und sint tot. (ed Brethauer p. 263).

⁶⁴⁷) IV 347, 23 f, 349, 23; ZfdA 69 (1932) p. 263 z. 30 f; cf. 82: 262, 40 f.

⁶⁴⁸) III 335, 3—336, 20.

⁶⁴⁹) Pf. 86: 277, 15 ff.

⁶⁵⁰) Pf. 10: 54, 28.

⁶⁵¹) Pf. 107: 349, 32 ff.

„Nû tilget lîden alle sünde; dâ von so muoz got ze aller zît bî dem menschen sîn, daz in lîden ist“ (Pf. 104: 339, 6). Wie wir als Sünder gar nicht existent sind, können wir als solche auch nicht zu Gott kommen. Zugang zu ihm haben wir erst wieder, wenn wir die Sünde überwunden haben. Dann aber fordert Gott keine nachträgliche Buße mehr, denn er ist ein Gott der Gegenwärtigkeit, im ewigen Nu, wo es kein „gewesen“ gibt, sondern nur ein bloßes Nu, Gegenwart. Da aber in der Gegenwart die Sünde überwunden ist, so ist sie auch vergessen und abgetan. Für den, der seine Sünde überwunden hat, gibt es keine Vergeltung mehr und keine Verdammnis. Wer aber in der Sünde steht, für den ist die Sünde selbst schon Vergeltung und ewige Verdammnis⁶⁵²).

2. Wie Sein und Nichts total auf einander hingeordnet, das Nichts gleichsam die Gelegenheit ist, bei welcher sich das Sein expliziert und überhaupt erst entsteht, wird, so verhält es sich mit dem wesenhaften Ich, seinem korrelativen Pol: Gott und der Sünde. Die Sünde bewährt darin eine eminent positive Kraft, daß sie erst die Kraft des Seins, der Tugend, der Gerechtigkeit zur Entfaltung treibt. Wie Eckhart an dem Johannesvers: „Lux in tenebris lucet“ das Verhältnis von Gott — Kreatur hinsichtlich des Seinsbegriffs dargestellt hatte, so geschieht es jetzt mit Tugend und Sünde. Aus der Schwachheit der Sünde tritt überhaupt erst die Kraft der Tugend ins Licht⁶⁵³). Darum hat Gott ganz bewußt die Sünde in seinen Heilsplan aufgenommen als ein Erziehungsmittel des Menschen zu seinem eigenen Wesen und zu Gott, und das Ich nimmt die Sünde in froher Bejahung auf sich, da sie aus Gottes Willen kommt und nur zum höchsten Ziel, zur Seligkeit

⁶⁵²) Eckhartzitate d. Skutella, ZfdA 71. (1934) p. 76:

Meister Eckhart spricht: als gote aigen ist ain sin denne in einem bloßen nu und het weder ver noch nach. Also ist ouch sin aigen daz er uber nieman gericht gebe. Wan in ainem gegenwertigen nun an als got was noch fer noch nach nur als sin wesen ist anders nit denn in einem gegenwertigen nu. Und hierumb so richtet er den menschen nit anders wan als er den menschen vindet in dem gegenwertigen nu. Und hette ain mensch alle die sünd getan die ie getan ward der mensch moechti sich in einem kurtzen nu keren zu got und keren von den sunden und missefallen haben in den sunden das der mensch siner sund ledig. und das got den menschen enkeine wise moechti verdammen. Won er vindet den menschen zuo der stund daz kein sund siner sel anhaftet, wan kein sund haftet an der sele, wan da sich die sele mit der minne zuo bindet. Und hierumb so sich ain mensche mit ainem missefallen ker von der sunde so mag enkein sunde uff in funden werden. Und hierumb so moechti got nit mit aller gerechtigkeit zuo der stund die sel verdampnen.

cf. RdU. 21, 1—25; 44, 10 ff; BgTr. 16, 27 ff; Pf. Pred. 15!

⁶⁵³) BgTr. 16, 25; 24, 30; RdU. 14, 32; 20, 15—21, 25.

zu führen bestimmt ist⁶⁵⁴), denn die Sünde hat für den Menschen nicht mehr den Sinn und die Bedeutung der armseligen Schwachheit, und er ist in ihrem Bann nicht mehr die „Arme-Sünder-Seele“ in der ganzen Niedrigkeit der Verworfenheit, sondern die Sünde ist der eigentliche Wecker und Motor seiner sittlichen Kräfte, das Siegesfeld zur Bewährung seines Adels und seiner Ehre: „wan ye der stryt merer und stercker ist, ye ouch der syg und die ere des siges groesser und loblicher ist“ (RdU. 32, 20 ff). Darum straft Gott den Menschen nicht wegen seiner Sünde, sondern er schickt ihn gerade in den Kampf mit ihr hinaus, damit er sich bewähre und stark werde im Kampf mit ihr⁶⁵⁵). Wenn er aber unterlegen ist, soll er nicht angst- und furchterfüllt zu Gott zurückkommen⁶⁵⁶) und ihn etwa um Gnade anflehen, denn Gott wartet schon sehrend auf die Rückkehr des Sünders und deckt mit seiner Liebe alle Sünde zu, denn er braucht ihn zur eigenen Wesenserfüllung. Er vergibt ihm lieber große Sünde als kleine⁶⁵⁷), weil mit der Intensität der Kreaturgebundenheit auch die Intensität der Gottesbindung wächst. Damit ist die Askese und die Weltflucht grundsätzlich abgetan und die volle Bejahung der Welt mit allen ihren Dunkelheiten ausgesprochen, weil erst in der Dunkelheit das Licht seine Leuchtkraft bewähren kann.

V. Die Frucht der Korrelation.

1. Die Seligkeit.

Durch den Vollzug der Korrelation ist derjenige Zustand erreicht, auf den alles religiöse Bemühen geht: die Seligkeit, das ewige Leben. Das Wesen der Seligkeit läßt sich somit von zwei Seiten her bestimmen: aus der Wesensbestimmung der Korrelation und aus dem Begriff der Ewigkeit. Die Korrelation ist polare Transcendenz, die in der Selbstreflexion des logos entsteht. Die polare Einheit realisiert sich also in der Erkenntnis. Daher ist die Einheit mit Gott in der Erkenntnis, und zwar nicht im psychologischen, sondern im logischen Sinn, der Ausdruck der Seligkeit⁶⁵⁸). Eckhart macht darin wiederum ein johanneisches Motiv lebendig, das zwar die Scholastik auch zur Bestimmung der Seligkeit verwandte, das von Eckhart aber erst durch die

⁶⁵⁴) BgTr. 14, 31 ff; RdU. 14, 32, 21, 17, 20, 32 ff, 43, 10.

⁶⁵⁵) BgTr. 31, 37 ff.

⁶⁵⁶) cf. Pf. 69: 221, 34; 88: 287, 27; 75: 235, 21.

⁶⁵⁷) Pf. 40: 135, 19 ff; RdU. 22, 11, 23, 27, 24, 14 ff.

⁶⁵⁸) Pf. 41: 138, 15; 65: 206, 10; 69: 221, 6; 79: 256, 11; 84: 270, 40 ff, 272, 7 f; 87: = Qu. 36, 8.

Wendung vom Psychologischen ins Logische und durch die Gesetze der Einsinnigkeit und Totalität zu seiner eigentlichen theologischen Prägnanz kommt: Joh. 17, 3: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich als den wahren Gott erkennen⁶⁵⁹). Da die Scholastik das Ich, die Seele als Kreatur bestimmte, konnte die an sich dem Menschen unmögliche Gotteserkenntnis nur so erreicht werden, daß Gott durch seine Gnade sich dem menschlichen Intellekt vereint, denn nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen⁶⁶⁰). Eckhart hob das Ich grundsätzlich wesenhaft in den Bereich Gottes, so daß es als der Gottessohn zur totalen Gotteserkenntnis unmittelbar fähig ist wie der Gerechte die Gerechtigkeit zu erkennen vermag⁶⁶¹). Der Begriff der Unmittelbarkeit in der Gotteserkenntnis⁶⁶²) scheint bei Eckhart eine ganz bestimmte polemische Bedeutung zu haben gegen die „vermittelte“ Gotteserkenntnis, die von der Wirkung auf die Natur der Ursache zurückschließt⁶⁶³). Diese Erkenntnisart beruht auf der Annahme der Kreatürlichkeit, der Unzulänglichkeit des Ich für Gott, das durch diese indirekte Methode doch noch zu einer „gewissen“ Erkenntnis kommen soll. Durch die scharfe Trennung von Sein und Nichts und ihre Zuordnung zu Gott und Kreatur ist es schlechterdings absurd, auf dem Wege über die Kreatur, das Nichts, zu einer Erkenntnis des Seins gelangen zu wollen. Das Sein kann nur durch das Sein erkannt werden ohne Hilfe irgend eines Mittels. Das Mittel ist vielmehr schon selbst der Gegenstand, denn eine Vermittlung führt notwendig zu einem unendlichen Regreß: „Daz merket an einem spiegel. Hêstû den für dich, so erschînet dîn bilde in dem spiegel. Daz ouge und diu sêle ist ein solich spiegel, daz allez daz dar inne erschînet daz dar engegen gehabet wird. Dar umbe sihe ich niht die hant oder den stein, mêt: ich sihe ein bilde von dem steine, aber daz selbe bilde daz ensihe ich niht in eim andern bilde oder in eime mittel, mêt: ich sihe ez âne mittel und âne bilde, wan daz bilde ist daz mittel und niht ein ander mittel, wan bilde ist âne bilde und loufen âne loufen, unde groezi ist âne groezi, mêt si machet groz, unde dâ von ist bilde âne bilde, wan ez enwirt niht gesehen in eim andern bilde. Daz êwic wort ist daz mittel unde daz bilde selbe, daz dâ ist âne

⁶⁵⁹) Pf. 42: 141, 4—10; 46: 156, 37 ff; 51: 170, 1 f; 71: 225, 4 ff; IV 351 ff; BgTr. 14, 15, 50, 5.

⁶⁶⁰) cf. S. Th. I, 12, 4.

⁶⁶¹) Pf. 11: 59, 27; 19: 83, 28; 41: 139, 3, 11, 30; 140, 18 ff; 42: 142, 20—37; 46: 157, 1 ff; 47: 157, 27 ff; 51: 169, 36; 65: 206, 19; 69: 222, 26; 83: I 152, 39; 99: 320, 8 ff; III 328, 6 ff; IV 305, 7 ff.

⁶⁶²) Pf. 19: 83, 30; 41: 139, 29; 42: 142, 5—36; 99: 320, 8 f.

⁶⁶³) S. Th. I, 2, 2c.

mitel und âne bilde, ûf daz diu sêle in dem êwigen worte got begrîfet unde bekennet âne mitel und âne bilde“ (Pf. 42: 142, 25—37). Die Kreatur als Erkenntnismittel zwischen Ich und Gott ist somit ausdrücklich abgelehnt. Die Gotteserkenntnis ist grundsätzlich anderer Art, für die auch ein unendlich reiches Wissen um die Kreatürlichkeit nichts bedeuten würde, weil es eben ein Wissen vom Nichts ist. Es ist gegenüber dem Wissen von Gott ein Nichtwissen⁶⁶⁴). Zur Gotteserkenntnis kann nur gelangen, wer das mannigfaltige kreatürliche Wissen der Abscheidung unterwirft, es zum „nihtwizzen“ macht⁶⁶⁵). Das ist nunmehr der theologische Ausdruck der *docta ignorantia*, die als typischer Terminus der negativen Theologie gerade in ihrer scheinbaren negativen Wortbedeutung höchste Affirmation bezeichnet: Die *docta ignorantia* vernichtet nicht den mannigfaltigen Wissensbestand, sondern sie führt ihn zurück auf seinen Ursprung und gibt ihm dadurch seinen Sinn und seine tiefste Begründung. Das religiöse Erkennen führt nicht zu Gott als einem neuen Erkenntnisgegenstand, sondern Gott ist in seiner Bestimmung als Ursprung vielmehr selbst Erkennen, eine neue Sichtweise, eine neue „Form“ für das bereits Vorhandene⁶⁶⁶). Darin dürfte die „logische“ Umformung liegen gegenüber der traditionellen negativen Theologie, die Gott als Gegenstand der Erkenntnis bestimmte, welche Auffassung auch teilweise noch bei Eckhart vorhanden ist. Die Erkenntnisweise für diesen neuen Gegenstand wird darin als ein „unbekannt bekentnisse“ bezeichnet, denn das Sein per excessum, das „niht“, kann zwar in seinem Dasein, aber nicht in seinem Sosein erfaßt werden; man kann nur sagen, daß es ist, aber nicht, was es ist⁶⁶⁷). Indem Eckhart die *prima causa*, die Ursache zum Ursprung umdeutet, das Dasein zum logos, ist Gott nicht mehr Erkenntnisgegenstand, sondern Erkenntnisursprung in dem logischen Sinne des Wesensursprungs. Erkenntnis richtet sich nicht mehr auf Gott, sondern aus Gott auf die Welt. Gegenstand der Erkenntnis ist nunmehr die Welt. Das Ich ist ebenso wie Gott Erkenntnisursprung. Die Ursprünge Gott-Ich sind korrelativ aufeinander gerichtet und streben nach einer gegenseitigen

⁶⁶⁴) Den. 573, 9 f, 14 f.

⁶⁶⁵) Pf. 1: 7, 12 f; 2: 13, 39, 14, 15, 16, 4; 4: 25, 34, 26, 2 ff; Pf. 87: = Qu. 33, 5, 35, 21.

⁶⁶⁶) Pf. 2: 15, 5: Man sol hie komen in ein überformet wizzen, noch diz unwizzen ensol niht komen von unwizzene, mêt: von wizzene sol man komen in ein unwizzen. Danne sulen wir werden wizzen-de mit dem gotlîchen wizzene unde danne wirt geadelt unde gezieret unser unwizzen mit dem ûbernâtûrlîchen wizzene.
cf. Pf. 8: 42, 25—43, 2.

⁶⁶⁷) Pf. 1: 8, 13—19.

Wesensschau, weil beide darin erst existent werden. Es ist sehr bedeutsam, daß diese korrelative Wesenserkenntnis nicht unmittelbar sich vollziehen kann, sondern daß sie in einem bestimmten Sinn wiederum vermittelt ist, was Eckhart ja, wie oben gezeigt wurde, ausdrücklich abgelehnt hatte. Die Ablehnung bezog sich aber auf die ontologisch kausal verstandene Vermittlung der Gotteserkenntnis, sofern die da seienden Kreaturen auf Grund ihres Daseins als Welt galten und durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache die Gotteserkenntnis vermittelten. In der logischen Umdeutung aber wurden sie als reines Nichts, als Privation bestimmt und nun war durch ihre homogene totale Bestimmung aus den Ursprüngen Gott-Ich ihre Mittelbarkeit zu einer Unmittelbarkeit gewandelt; nun „schweigt“ das Mittel, weil die Heterogenität in homogene Bestimmung aufgehoben, weil das reine Nichts zum Sein, zu „Welt“ bestimmt ist⁶⁶⁸). In dieser Bedeutung ist nunmehr „Welt“ nicht mehr Hindernis, sondern notwendig gerade das Mittel der Verbindung mit Gott: sowohl seiner Mitteilung an uns⁶⁶⁹) wie unserer Gotteserkenntnis⁶⁷⁰), weil die Welt gleichsam der Gegenstand ist, an dem das Licht Gottes zur Erscheinung kommt und an dem es sein eigenes Wesen bekundet.

Das zuweilen noch anklingende Motiv der absoluten Gotteserkenntnis wird ganz zurückgedrängt durch diesen Gedanken, daß die Gotteserkenntnis eigentlich eine Welterkenntnis aus Gott ist⁶⁷¹). Charakteristisch dafür ist das von Eckhart auf die menschliche Erkenntnis übertragene augustinisch thomistische Motiv der Morgenschau der reinen Geister, in der die Erkenntnis nicht von den draußen gegebenen Dingen anhebt und zu Gott hinführt, sondern in der aus den Erkenntnisprinzipien selbst, den Ideen in Gott, also aus Gott die Dinge erst aus und in der Erkenntnis konstituiert werden: „*cognitio vera et perfecta per priora et propria quando actus cognoscuntur per esse, effectus per causam*“ (cit. Dempf, *Metaph. d. Ma's* p. 133); *in statu enim illo homo speculabatur Deum non per inferiora et exteriora, ut per illa Deum intelligeret, sed e converso illa per Deum*“ (II. Gen. Cues 35 vb, cit. Karrer, *D. Göttl.* p. 74).

Ebenso wie der Immanenzbegriff bei Eckhart nicht mehr im ontologisch-psychologischen Sinn verstanden wurde, so wird man auch für dieses Motiv der *cognitio in principiis originalibus*, des

⁶⁶⁸) cf. Pf. 74: 233, 9—15; IV 374 ff.

⁶⁶⁹) Pf. 22: 92, 39; 79: 254, 16; 84: 271, 35; 98: 317, 29.

⁶⁷⁰) Pf. 4: 28; 52: 170, 15 ff; 55: 178, 30; 66: 208, 10; 76: = Qu. 58, 8.

⁶⁷¹) BgTr. 17, 4, 48, 15 ff, 27 f; Pf. 46: 157, 1 ff; RdU. 11, 18; 11, 36.

„In Gott-erkennens“ bereits die reallogische Immanenz und nicht die bloß ideale Wesenheitsimmanenz annehmen dürfen⁶⁷²), da z. B. der Predigt Pf. 82 das logische Schema von Sein und Nichts bereits zu Grunde liegt. Wie nun die Immanenz korrelativ war, so ist auch die Erkenntnis korrelativ: Wir erkennen nicht nur die Dinge in Gott, sondern auch Gott in den Dingen (dies letztere nunmehr im logischen Sinne verstanden), der Welterkenntnis aus Gott entspricht die korrelative Weise der Gotteserkenntnis aus der Welt⁶⁷³).

Die korrelativ immanente Erkenntnis: der Welt in und aus Gott, Gottes in und aus der Welt, ist somit Ausdruck der Seligkeit, die sich nunmehr bestimmen läßt als Erkenntnis des Mannigfaltigen in und als Einheit aus dem Ursprung. Diese Erkenntnis als Aktualität des logos ist gemäß der Korrelationsstruktur polar aufeinander gerichtet von Gott zu Ich, von Ich zu Gott durch und an Welt und ist doch im Wesen identisch: „Daz ouge dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet: mîn ouge unde gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen“ (Pf. 96: 312,9). „In dem selben bekenntnis, da sich got selben in kennet daz ist aigenlich des abgescheiden geistes bekenntnis und enkein anders“ (Pf. 83: 151,7). Wie die Erkenntnis polar eins ist, so ist entsprechend auch die Seligkeit wesensidentisch und korrelativ: „des gerechten selikeit unde gotes selikeit ist ein selikeit, wande da ist der gerechte selic da got selic ist“ (Pf. 59: 189, 37 f)⁶⁷⁴).

Je nach der besonderen Nuance, die der Korrelationsbegriff jeweils hat, ob er mehr die Polarität oder die Einheit betont, ferner nach der jeweiligen Entwicklungsstufe des Korrelationsproblems ist auch der Begriff der Seligkeit abgewandelt: Seligkeit entspringt aus dem Gottleiden⁶⁷⁵), dem Hören des göttlichen Wortes⁶⁷⁶), aus der Immanenz Gottes im Ich⁶⁷⁷), aus der Immanenz des Ich in Gott⁶⁷⁸), aus der Einheit mit Gott⁶⁷⁹), aus der Wesenhaftigkeit der Seele⁶⁸⁰).

Darin bewährt sich die Reinheit der Religiösität bei Eckhart,

⁶⁷²) Pf. 51: 111, 3; 46: 157, 2 ff, 10; 82: 265, 17, 24; 88: 286, 37; 98: 316, 32; BgTr. 17, 4, 48, 22.

⁶⁷³) RdU. 10, 1, 10, 15, 40; 11, 16, 12, 34 ff, 13, 6, 13 f, 35, 9, 39, 19 ff; Pf. 66: 208, 10, 19.

⁶⁷⁴) Pf. 63: 198, 7 ff; 84: 272, 6 ff, 14, f.

⁶⁷⁵) Pf. 2: 15, 26 f.

⁶⁷⁶) Pf. 50: 106, 23; 74: 233, 28—234, 4.

⁶⁷⁷) Pf. 58: 185, 18.

⁶⁷⁸) Pf. 80: 258, 29.

⁶⁷⁹) Pf. 79: 256, 11; 100: 323, 34 ff; BgTr. 26, 24 f.

⁶⁸⁰) Pf. 87: = Qu. 36, 8.

daß er die Seligkeit nicht abhängen läßt von der Güte Gottes, sondern von seiner Vernünftigkeit, denn die Güte setzt immer die Möglichkeit eines durch die Vernunft unkontrollierten Affektes, einer willkürlichen Schenkung an den Menschen voraus, und das ist für Gott seinem Wesen nach unmöglich: „Davon enbin ich niht sêlic, daz got guot ist. Ich enwil des niemer begern, daz mich got sêlic mache von sîner güete, wan er enmöhte ez niht getuon. Dâ von bin ich alleine sêlic, daz got vernünftic ist und ich daz bekenne“ (Pf. 84: 270, 38 ff). Die Vernunft braucht zwar die Kraft der Minne, aber sie selbst ist die notwendige Vorbedingung für die Führung dieser Kraft, denn ohne Einsicht wäre die Liebe blind⁶⁸¹⁾ und ohne die erst in der Frkenntnis geschaffene Wesenseinheit fehlte die notwendige Vorbedingung für die Entstehung einer Liebe überhaupt, denn diese setzt die Wesenseinheit voraus. Das ist der sachliche Hintergrund der häufig erwähnten Kontroverse über den Primat der Erkenntnis vor dem Willen⁶⁸²⁾.

Wenn Eckhart die Seligkeit als Erkenntnis bestimmt, so liegt darin durchaus kein Intellektualismus; ja, er verwahrt sich ausdrücklich dagegen: „der mensch sol nit ein benüegen haben mit eim gedahten got, wan der gedank vergât, so vergât ouch der got, mer: man sol haben ein wesenlichen got, der verr ist ob den gedenken des menschen und aller creatur (RdU. 11,9)⁶⁸³⁾. Seligkeit ist vielmehr das unmittelbar ursprüngliche Leben aus dem logos heraus zum logos hin, und dieses Leben aus dem „Wesen“, aus und in der Wahrheit, ist im eigentlichen Sinn das ewige Leben. Seligkeit und ewiges Leben ist nicht erst ein Leben nach dem Tode, sondern gerade das Leben in der Welt, das die Welt braucht als den Raum und den Bereich zum Wirken gleichsam um die dauernde Spannung der Ferne zu haben, die durch das Wirken aus der Sehnsucht der polaren Glieder unausgesetzt neu überwunden wird in der Einheit, in dem Korrelationsvollzug, der Gottesgeburt im Ich, der Ichgeburt in Gott, worin Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte in der Welt realisiert werden und die Welt als eine sinngeladene existent wird.

Wir wiesen schon darauf hin, daß Ewigkeit keine unendliche Zeit ist, sondern Ursprung der Zeit. Als solcher ist sie total von ihr getrennt, aber zugleich auch unaufheblich notwendig auf sie

⁶⁸¹⁾ Pf. 35: = Qu. 44, 27; 9: 53, 17 ff.

⁶⁸²⁾ Pf. 30: 106, 30, 108, 14 ff; 37: 126, 18 ff; 38: 130, 38 ff; 65: 206, 9; 84: 270, 26 ff; 85: = Qu. 41, 34; 87: = Qu. 36, 8; 100: 322, 38.

⁶⁸³⁾ cf. BgTr. 49, 8—26; 50, 1—51, 2.

hingebordnet wie der Ursprung zum Geursprungten. Sofern nun das Leben in der Zeit nicht als bloß zufälliger Ablauf, als bloße Mannigfaltigkeit erlebt wird, sondern gelebt wird aus dem Sinn der Wahrheit und der Ewigkeit und daraus seine Struktur erhält, ist es selber ewiges Leben, und das Wesen, das dieses Leben lebt, ist als solches unsterblich. Unsterblichkeit ist somit wie der Begriff der Ewigkeit nicht ontologisch als Dasein verstanden, sondern als Sinn, als Wesen, aus dem das Dasein erst beherrscht und geformt werden kann und somit erst „Existenz“ erhält. „Unsterblichkeit hat nichts zu tun mit dem Tod, mit dem Hingehen der Kreatur; es ist nichts als die Einstellung des Geistes auf die Mannigfaltigkeit als Einheit“ (Görland). Auch Unsterblichkeit und Sterblichkeit gliedern sich ein in das logische Schema von Sein und Nichts. Der Bereich des Seins, des „Wesens“, des logos ist das Ewige, Unsterbliche; das Kreatürliche, das Nichts ist der Vergänglichkeit und dem Tod unterworfen⁶⁸⁴); es ist von Gott grundsätzlich getrennt, und der Tod ist lediglich als Naturfaktum zu betrachten, das zu Gott keine Beziehung hat und auch von Gott nicht hervorgebracht ist, weil er nur das Sein erzeugt, nicht aber das Nichts und seine Naturbestimmtheit⁶⁸⁵). Religiöses Leben und Erleben nimmt also an der Tatsache des Todes nicht seinen Ursprung, weil nicht das Dasein, das Nichts der Weg ist zum Sein, zu Gott. Nur grundsätzlich jenseits aller Kreatürlichkeit, im Sein, ist das „wesentliche“ Leben als das ewige Leben und nur dort im Wesen, im logos und als logos gibt es Ewigkeit und Unsterblichkeit⁶⁸⁶), nicht als ein irgendwie als Dasein zu bestimmendes Leben, das vom physischen nur durch eine unendlich höhere Qualität unterschieden wäre, sondern es ist ein Erleben der Welt. Ewiges Leben ist „nur“ eine spezifische Blickwendung auf die Welt (BgTr. 45, 50 f).

Aber nicht nur in der schöpferischen Weltschau liegt die Seligkeit, das ewige Leben, sondern auch in dem tätigen Weltwirken, das als Wirken der Gerechtigkeit und der Güte auch ein schöpferisches Weltwirken ist zu einer Welt des Rechts und

⁶⁸⁴) Pf. 87: = Qu. 38, 15: ... hier umbe so bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesen, daz êwic ist, unde niht nach mînem werden daz zîtlich ist. Und hier umbe so bin ich ungebörn unde nach mîner ungebörnen wîse, diu êwec ist, sô enmac ich niemer ersterben ... Daz ich bin nach gebornheit, daz sol sterben und sol ze nihte werden, wan ez ist toetlich; hier umbe so muoz ez mit der zît verderben.

Pf. 83: 264, 7: Waz zît rüeret, daz ist toetlich.

⁶⁸⁵) III 336, 21 ff.

⁶⁸⁶) Sp. 11, 5 A; 11, 6 B; IV 351, 3 ff; III 364, 17 f.

der Güte⁶⁸⁷). Wie die Gotteserkenntnis, so ist auch die Liebe zu Gott wiederum vermittelt durch den Gegenstand „Welt“, weil nur an Welt aus Gott gewirkt werden kann. In diesem Wirken wird zu der bereits naturhaft existent gewordenen Welt (in der Erkenntnis) nunmehr die Welt als eine solche der Gemeinschaft der Menschen existent durch den charakteristischen Begriff des „ebemenschen, ebencristen“⁶⁸⁸), der aus dem bloßen Aggregat von Nebenmenschen eine Ganzheit macht als Gemeinschaft. Der Weg zu Gott vom Ich aus ist nur möglich durch und über diese Gemeinschaft als dem Feld der tätigen Bruderliebe: „Swer got minnet, als er in minnen sol unde ouch minnen muoz (er enwelle oder er welle) . . . der muoz sinen ebemenschen minnen als sich selben“ (Pf. 40: 136, 7 ff)⁶⁸⁹). Die Liebe zu Gott kann allein verwirklicht werden durch und als Liebe zum Nächsten. Die Bestimmung dieser Liebe geschieht durch das Strukturgesetz der korrelativen Immanenz, sie ist ein „deum in proximo et proximum in deum diligere“. Dadurch wird die Transcendenz und Wesensunterschiedenheit zwischen Gott und Nächsten aufgehoben und die Liebe zugleich als einzige bestimmt, in der es keine Gradunterschiede gibt, die in jedem einzelnen Akt sich total auswirkt⁶⁹⁰).

In engstem Zusammenhang hiermit steht die Lehre von den guten Werken, in der in besonders eindringlicher Weise bei Eckhart die Revolution seiner Denkungsart in Erscheinung tritt. Seligkeit ist Aktualität des Wirkens aus und in Gerechtigkeit. Aber das Wirken wird nicht beurteilt nach der Erscheinung des äußeren Werkes, sondern nach dem Geist, aus dem das Werk geschieht. Wirkgrund und Werk unterliegen der logischen Schematik von Sein und Nichts. Jedes Werk an sich ist ein Nichts; es erhält Sein nur aus der es erzeugenden Gesinnung. Seine äußere Größe bringt nichts hinzu an innerem Wert, denn als Faktum ist es ein reines Nichts. Daher kann ein faktisch kleines Werk einem faktisch großen unendlich überlegen sein, weil sich erst aus dem wirkenden Geist ergibt, ob das Werk überhaupt „existent ist“, ob es vor Gott gilt. Heiligkeit und Würdigkeit

⁶⁸⁷) cf. Pf. 59: 189, 37 ff; Pred. 65!

⁶⁸⁸) Pf. 3: 19, 4; 40: 136, 8; 65: 202, 24; 86: 278, 40; 89: 289, 36 app.

⁶⁸⁹) Pf. 3: 18, 35; 9: 53, 29; 12: 61, 32; 40: 136, 1 ff; 66: 208, 21 f; 86: 278, 40; 92: 302, 8 f; 96: 310, 10 ff.

⁶⁹⁰) Den. 683 u.: Qui diligit Deum plus quam proximum, bene quidem, sed nondum perfecte, quia nec Deum in proximo nec proximum in Deum diligit, nam si sic diligeret utique itipsum et unum diligeret. In uno autem non est plus et minus.
Pf. 40: 136, 1 ff; 96: 310, 9—24.

liegt nicht im äußeren Werk, sondern im „Wesen“ des Wirkenden. Daraus folgert Eckhart den für seine Zeitgenossen aufreizenden Gedanken: Gott gebiete nicht das äußere Werk, denn das äußere Werk sei nicht göttlich und gut und Gott selber wirke es nicht⁶⁹¹), weil ja Gott nicht aus sich herausgehen kann in die Faktizität. Heiligkeit und Güte liegt vielmehr im Wesen, das in die Werke hinausleuchtet und sie erst heilig und gut macht: „Nit gedenkt man heilikeit ze seczen auf ein tuon, man sol heilikeit seczen uff ein sîn; wan die werk heiligend uns nit, sunder wir sollen die werk heilgen . . . wie heilig die werk ymmer sind so heilgen sie uns zermal nit als verr sie werk sind, mer: als ferr wir sind und wesen haben, als verr heilgen wir unser werk“ (RdU. 8, 29)⁶⁹²). Da der Akzent von dem äußerlich erscheinenden Werk völlig auf die Intention des Werkes zurückgezogen und der wirkende Geist nicht als Dasein, sondern als Wesen, logos begriffen ist, kann weder aus dem Werk selber, da es an sich ein reines Nichts ist, noch aus dem Geist ein Verdienst bewahrt werden als faktischer Bestand, auf dem der Mensch als auf seiner Leistung ausruhen dürfte, denn dann wäre die Aufgabe, zu wirken, wiederum auf ein Faktum beschränkt. Das Wirken der Güte besteht nicht im einzelnen Akt und läßt sich nicht messen nach der Zahl und Größe der einzelnen Akte, sondern sie ist Aktualität, sie unterliegt dem Gesetz der Erneuerung des Wirkens, nicht im quantitativen, sondern im qualitativen Sinn der unaufhörlichen Neuspaltung zum Werk⁶⁹³). In dem Begriff der Erneuerung des Wirkens kommt die Wesenseinheit des Wirkenden mit Gott zum Ausdruck als dem Begriff der wesenhaften Aktualität, und wie Gott in dieser seiner Aktualität selig ist, so ist es der Wirkende, der Gerechte, der Tugendhafte, der Gute, und beide polaren Glieder sind darin selig aus Einem, weil sie im Wirken und Wesen der Gerechtigkeit in voller Unmittelbarkeit ihr Leben leben, das ewige Leben der Gerechtigkeit⁶⁹⁴).

⁶⁹¹) Den. 683 ob.

⁶⁹²) cf. Pf. 15 : 72, 1—5, 12 f, 20f. 50; 73, 1 ff; 57: 129, 3 ff; 40: 156, 31; 55: 178, 36 ff; 93: 304, 15 ff.
Den. 574, 16 ff; III 436, 11 ff, 438, 11 ff; IV 319, 1 ff, 320, 4 ff, 332, 5 ff, 333, 1 ff.

⁶⁹³) Den. 572, 7—10, 574, 16 ff, 575, 5 ff.

⁶⁹⁴) Der Lebensbegriff im Sinn des ewigen Lebens spielt bei Eckhart eine große Rolle (wahrscheinlich unter dem Einfluß des Johannes-evangeliums!).
cf. Pf. 47: 159, 1; 59: 189, 26, 190, 20; 65: 204, 5—21; 74: 233, 10 f; 82: 263, 35; 83: = I 152, 17 f; 92: 302, 38; IV 353, 15.

Anhang: Das Problem des Glaubens.

Seligkeit ist Erkennen Gottes, Wissen der Wahrheit. Es muß aber nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß dieses Erkennen nicht im psychologischen Sinn, sondern im Sinn des logos, der unmittelbaren Wesensäußerung der Seele verstanden werden muß. Es ist nicht ein rationalistisches Vernünfteln, keine Reflexion, sondern unmittelbares Erleben, unmittelbares Ergreifen Gottes mit dem Wesen der Seele, mit dem logos. Die Vernunft in dieser Bedeutung genommen ist grundsätzlich *capax infiniti* und nur durch sie und in ihr vollzieht sich das religiöse Erleben. Dadurch wird die alte und fundamentale Unterscheidung von Glauben und Wissen und die Unterordnung des Wissens unter den Glauben hinfällig, ja die Zuordnung beider Kräfte und Erfahrungsweisen wird geradezu umgekehrt: Der Glaube ist die rohe und unzulängliche Vorstufe für die absolute Sicherheit des Wissens. Die systematisch bedeutsame Predigt Pf. 59 zeigt die charakteristische Wendung: „diz ist grôben (!) liuten ze gloubenne, aber den erliuhten ist ez ze wizzene (189, 14) daz ist wîsen liuten ze wizzene unde grôben ze gloubenne (190, 59).

In dem in Pf. 57 vielleicht eingeschobenen Dialog zwischen Erkenntnis und Minne (126, 18—127, 15) kommt ein ähnlicher Gedanke vor, der den Glauben zwar nicht direkt abwertet, aber ihn doch als eine Vorstufe zur Klarheit des Wissens betrachtet: „Die wîle ich nû bekenntnisse hân und mîn wâr wizen aller dinge, waz ich ie geloubte, daz ist nû mîn wâr bevinden“ (126, 36). Glaube ist das Verhältnis der *Kreatur* (des Nichts!) zu Gott, die selbst keine Gotteserfahrung hat, sondern die andere Erkennende erst darum fragen und sie von ihnen auf deren Autorität hin übernehmen, „glauben“ muß. Es beruht wohl auf der Einwirkung platonischer Gedanken, wenn Eckhart das Glauben mit dem „Dünken und Wâhnen“ gleichordnet und es dem Wesen der Wahrheit gegenüberstellt⁶⁹⁵): In der Einheit mit Gott, so sagt er, „wirt ir (sc. der Seele) benommen dunken unde wênen unde glouben, wan si ist komen ze der wârheit, und swaz si vor

⁶⁹⁵) cf. IV 361, 14 ff. Falls Eckhart den Timäus gekannt hat — in der Predigt: *Vas auri solidum* (Geyer 50, 5), wo er erwähnt wird, scheint die Kenntnis allerdings nur aus zweiter Quelle zu stammen — darf vielleicht verwiesen werden auf Tim. St. 29 C, wo Plato sagt: „Wie sich zum Werden das Sein, so verhält sich zum Glauben (*pistis*) die Wahrheit“. Dem würde bei Eckhart entsprechen: das Wissen der Kreatur (des Nichts, des Werdens) ist Glaube, Wahrscheinlichkeit; das Wissen der Seele (des Seins) ist Wahrheit.

gloubte unde bekante an allen worten und bewîsungen, swaz ir bezeichent wirt, ez sî von den menschen oder von geisten, dar umbe endarf si nieman vrâgen alse etlîche, die der wârheit niht enphâhent“ (Pf. 76 (1): = Qu. 62, 28 ff).

Diese untergeordnete Stellung des Glaubens lâßt sich auch aus anderen Texten belegen: Pf. 54: 175, 1: „Die aber disiu dinc niht wol verstênt (sc. von den göttlichen Personen und dem Wesen) die kêren wider ûf den g l o u b e n . .“. In Pf. 76 (2): 245, 1 ff unterscheidet Eckhart drei Arten von Gotteserkenntnis: Im Glauben, in der Gnade und im göttlichen Licht. Diese Dreiteilung bedeutet zugleich eine Steigerung und Höherwertung der Erkenntnisart. Dem entspricht Pf. 92: 302, 23 ff, wo Eckhart im Anschluß an ein Dionysiuszitat, das die religiösen Menschen einteilt in: der göte kinder, göte und der göte veter, die Erkenntnisweise der ersten Gruppe bestimmt als „licht des glouben und tou der gnâden“, der zweiten Gruppe als „daz licht dâ wir êwiclîche inne geswebet hân in sîme sune“, der dritten Gruppe als „licht in gote“. Wie sehr immer traditionelle Motive verarbeitet sein mögen, so ist doch aus all diesen Texten die Tendenz sichtbar, dem Glauben eine untergeordnete Stellung anzuweisen. Als bestimmend hat dafür die Predigt 59 zu gelten, die unter Eckharts Predigten zu den systematisch bedeutsamsten gehört. Im BgTr. ordnet er das Glauben dem Wissen gleich (13, 32 ff). Im Ganzen spielt das Problem des Glaubens bei Eckhart keine Rolle und der Glaube in seiner Funktion als Erkenntnismotiv gleichsam ist durch die grundsätzliche Neuorientierung seiner Theologie religiös überflüssig geworden, wenn man für ihn nicht eine total andere und eigentlich religiöse Aufgabe setzt, das Motiv der Zuversicht zu Gott zum Ausdruck zu bringen (cf. BgTr. 30, 32 ff; Pf. 55: 176, 31 f; RdU. 22, 34).

2. Das Leid und die Erlösung.

Seligkeit ist Einheit mit Gott, in der die Kreatürlichkeit, das Nichts überwunden ist, dadurch daß sie hinaufgehoben wurde ins Wesen. Die hier zu Grunde liegende Schematik von Sein und Nichts gibt in dieser ihrer Anwendung auf das Problem der Seligkeit nun auch die Auflösung seiner negativen Seite: Sie ermöglicht die exakte Bestimmung des systematischen Ortes für das Problem des Leides und seiner Überwindung in der Erlösung. Das Leid gehört in den Sinnbereich des malum. Dieses bestimmte Eckhart nicht als eine positive Kraft in der Welt, sondern als Privation und als solche als Konträrbegriff zum bonum und

damit zum Sein. Die Kreatur, das Nichts ist das malum. Da aus dem Sein kein Übel entstehen kann, so ist allein derjenige dem Übel und somit dem Leid ausgesetzt, der im Kreatürlichen lebt. Nur die Kreatur bringt Leid, das Sein dagegen Freude. Die Überwindung des Leides geschieht daher durch die Abscheidung der Kreatur. Denn in der Abscheidung wird der Quell alles Leides und aller Verzweiflung verschlossen. Wer abgeschieden ist, wer die *aequalitas mentis*, die Unberührbarkeit vom Leid sich erungen hat, der hat zugleich die *aequalitas Dei*, er ist Gottes Sohn geworden. Wie die Kreatur durch die Abscheidung nicht zerstört, sondern lediglich hinaufgehoben wurde ins Sein, so wird auch das Leid nicht ausgelöscht, sondern es bleibt behalten. Aber, wie die Kreatur als Nichts abgeschieden und im Licht der Wahrheit als *ens* wiedergewonnen wurde, so wird auch dem Leid der Sinn des absoluten Schmerzes, den es in seiner Einzelheit hat, ja es wird ihm der Charakter des Schmerzes überhaupt genommen und es wird nunmehr aus einem total neuen Aspekt wiedergewonnen als eine Freude und ein Trost in Gott. Wie das Nichts in Gott zu einem Seienden wurde, so wird das Leid in Gott zu einer Freude, zu einer Seligkeit aus der Mühe der Wahrheit und Gerechtigkeit. Das Nichts in seiner absoluten Reinheit vermittelte die Realisierung des Seins, so vermittelt das Leid die Realisierung der Freude, die aus der Einheit mit Gott, aus der Gottessohnschaft entspringt. Daher gehöre es zum Wesen des Gottessohnes, so sagt Eckhart, daß er auch leide⁶⁹⁶⁾, denn im Ertragen des Leides liegt eine doppelte Aufgabe. Der Mensch wird darin geprüft und muß sich als Gottes Sohn bewähren; das Leid selber wird an sich als ein Nichts erwiesen, als eine Kraft, die nicht die Welt zu einem Jammertal macht, sondern die überhaupt erst die tiefste Freude, die Seligkeit ermöglicht. Aus der Kraft der Gerechtigkeit wird das Leid als absoluter Schmerz überwunden und damit die Reinheit seines Nichts erwiesen: es wird ein „*lîden sunder lîden*“⁶⁹⁷⁾. Dieser Gedanke der Reinheit des Nichts des Schmerzes muß gegenüber mancherlei Texten, die ähnlich wie bei dem allgemeinen logischen Begriff des Nichts auf eine bloße Relativität der Leidempfindung abschwächen könnten, ausdrücklich betont werden. Nur wenn der Schmerz als *reines* Nichts bestimmt ist, ist es möglich, ihn als Freude in Gott zurückzugewinnen, nur dann ist die darin zum Ausdruck kommende gewaltige Theodizee systematisch exakt. Wie die Kreatur zwischen Gott und Ich steht, so steht das Leid zwischen ihnen, denn die

⁶⁹⁶⁾ BgTr. 31, 22 ff.

⁶⁹⁷⁾ BgTr. 15, 6, 33, 35.

Kreatur ist der Quell alles Leides, und trennt sie von einander. Aber das Leid ist keine Schranke, sondern nur Ferne, Distanz, die überwunden werden muß durch die Kraft der Liebe, in der nun das Leid zu nichts anderem wird als zur Form des Suchanges der liebenden Seele, um die Einheit mit Gott zu gewinnen. Das Leid ist der Weg zu Gott⁶⁹⁸). Es ist sehr bedeutsam, daß Eckhart das Leid nicht einseitig nur die Seele, das Ich ertragen läßt, sondern daß er das Leid als Korrelationsausdruck bestimmt in dem Begriff des Mitleidens Gottes⁶⁹⁹), in seinem ursprünglich korrelativen Sinn, nicht in der Bedeutung einer erbarmenden Gnade, denn Gott, so sagt Eckhart, leidet unter der Trennung vom Ich ungleich mehr als das Ich selber⁷⁰⁰). Der Leidbegriff wird geradezu zu einem Wesensausdruck der Korrelation: Nach dem Axiom, daß es in Gott keine Akzidenzen gibt, sondern nur Wesentlichkeit, schließt Eckhart: wenn in Gott Leid ist, so ist das Leid selber Gottes Wesen und mein Leid ist daher in Gott und Gott selber ist mein Leid. Im Wesen des Leides distanzieren sich gleichsam die Leidenden als polare Glieder der Leidkorrelation (BgTr. 55, 21—32). In Gott aber ist das Leid zugleich der Ausdruck der Seligkeit und göttlichen Freude, nicht als sentimentales Leidgenießen, sondern als Ausdruck der ungeheuren Kraft des Wesens, durch die Liebe allen Schmerz zu überwinden und zu nichte zu machen⁷⁰¹).

Aus der Korrelativität des Leides folgt, daß Gott das Leid nicht um seiner selbst willen verhängen kann, sondern nur als Mittel, dem Menschen um so größere Seligkeit zu verleihen⁷⁰²), und daß ferner Leid keine Strafe Gottes ist. Nur der kreatürliche Mensch kann es so empfinden und den Schmerz an sich als ein Unglück betrachten; dem guten Menschen aber, der die Kreatürlichkeit überwunden hat, ist er nicht Unglück, sondern Glück und Seligkeit (BgTr. 56, 24 ff). Daher ist für den religiösen Menschen der Schmerz nicht eine unangenehme Unterbrechung seines geruhsamen Lebens, sondern im Ertragen und Ertragenwollen bewährt sich gerade seine Gottverbundenheit. Nicht das „gelitten haben“ ist sein Ruhm, sondern das „immerdar leiden“. Es ist die logisch funktionale Wendung im Prinzip der Erneuerung, die Eckhart auch für den Leidbegriff wirksam macht⁷⁰³). Diese Beherrschung und Überwindung des Leidens aus der Kraft

⁶⁹⁸) Pf. 104: 338, 53, 58, 359, 2 ff.

⁶⁹⁹) BgTr. 52, 25, 55, 1, 19, 24.

⁷⁰⁰) RdU. 19, 24; BgTr. 53, 25; Pf. 10: 54, 27 ff.

⁷⁰¹) BgTr. 17, 22, 29, 32 ff, 55, 55; 56, 24.

⁷⁰²) BgTr. 15, 52.

⁷⁰³) BgTr. 24, 57, 28, 29 ff.

der Liebe ist der reine Ausdruck der religiösen Seligkeit, in der jede Tragik des absoluten Schmerzes überwunden ist.

Im Leidmotiv kommt noch einmal mit aller Schärfe Eckharts Abkehr von der scholastischen Theologie zum Ausdruck. Bei der Erörterung des Korrelationsproblems ergab sich die fundamentale Neuerung, daß Eckhart die Mittlerstellung Christi zwischen Gott und Mensch beseitigte und das Ich selbst als den eingeborenen Sohn Gottes bestimmte. Es ist nur eine Folge daraus, wenn Eckhart nunmehr die Erlösung von aller Sünde nicht durch das stellvertretende Leiden Christi geschehen läßt, sondern durch unser eigenes Leid, denn das Leid, das wir erdulden, reinigt uns, und in der Einheit mit Gott haben wir alle Sünde überwunden⁷⁰⁴). Es kommt zwar in der Predigt 57 der Gedanke des stellvertretenden Leidens vor, aber doch mit der Abschwächung, daß das Leiden Christi für uns nur ein Vorbild sei, das uns stärken soll, unser Leid ebenso zu tragen: „wan der guote ritter klaget sîner wunden niht, so er den künig an siht, der mit ime durch in verwundet ist. Er biutet uns ein tranc daz er vor getrunken hat. Er enbiutet uns niht, er habe ez ê vorgetân oder geliten. Dar umb sol uns niht unbillich dunken, ob er uns sceliden verhenget hat wan er vorgelitten hat . .“ (Pf. 184, 12 ff)⁷⁰⁵).

VI. Der historische Christus.

Aus dem bisher Erörterten leuchtet ein, daß die kirchlich korrekte Christologie bei Eckhart keinen Raum mehr hat. Die historische Gestalt Christi verblaßt zu einem bloßen Vorbild. Das Wesen Christi als des Gottessohnes wird seiner historischen Einmaligkeit entkleidet und in seiner „logischen“ Urgesetzlichkeit als das Wesen des Ich in seiner Stellung als polares Korrelationsglied zu Gott bestimmt. Die wichtigen Tatsachen der kirchlichen Christologie: die wunderbare Geburt, die Menschwerdung, seinen Leidenstod deutet Eckhart nicht nur durch die fundamentale Neuorientierung seiner Theologie indirekt um, sondern er spricht seine neue logisch-funktionale Auffassung gegenüber der traditionell ontologischen ausdrücklich aus. Indem er an die traditionelle Lehre von der geistlichen Geburt Christi in Maria als einer notwendigen Vorstufe seiner leiblichen Geburt

⁷⁰⁴) Pf. 104: 338, 22 ff, 339, 6.

⁷⁰⁵) Zum Problem des Leidens cf.

Pf. 7: 41, 18—42, 15; 8: 44, 34, 45, 20—35; 9: 52, 20 ff; 47: 159, 12; 57: 182, 9; 65: 203, 28 ff; 69: 221, 38; 82: 262, 11, 263, 39; 96: 311, 3; 104: 337, 25—340, 7.

B g T r. 8, 28; 10, 3, 23; 15, 3; 15, 6; 16, 7; 17, 9 ff, 22; 29, 32; 31, 21; 32, 25; 34, 8; 34, 37; 36, 6 ff; 38, 7; 39, 5, 26 ff.

in ihr anknüpft⁷⁰⁶), faßt er diesen Gedanken sogleich in seiner prinzipiellen Weite und in seiner „logischen“ d. i. gesetzhaften Bedeutung, die die geschichtlich zufällige Einmaligkeit der Geburt Christi in Maria (das bloße Faktum, d. i. das Nichts) belanglos erscheinen läßt: „Ez ist gote werder, daz er geistliche geborn werde von einer i eclîchen juncfrouwen oder guoten sêle, denne daz er von Marien lîplîche geborn wart“ (Pf. 88: 285, 11)⁷⁰⁷). Der Begriff der „Jungfrau“ hat nunmehr die allgemein symbolische, gesetzhafte Bedeutung der guten Seele (cf. Pf. 8: 42, 24 f; 43, 1 ff; 44, 9). Die geschichtlich einmalige wunderbare Menschwerdung Gottes in Christus bedeutet für das Geschlecht der Menschen zwar eine Würdigung und Erhöhung, aber doch nur im Sinn einer geschichtlichen Zufälligkeit, nicht prinzipiell, denn, so sagt Eckhart: „ich gêbe niht vil dar umbe. Waz hülfe mich, hêt ich einen bruoder, der da wêre ein rîche man und ich ein arme, er wîse und ich ein tôre? (waz hilft mich allez daz Kristus hat von natur und verdienter gaebi jnen der gnaden wan er hett gnad ân mass den andern gnad ze geben, warent (= wêrlîch?) ich gaeb nit vil darumb“ (Bra 3)⁷⁰⁸). Wir sahen bereits, wie Eckhart die Menschwerdung Gottes prinzipiell logisch faßt als Teilhabe an der allgemeinen Menschennatur und den Sinn der Menschwerdung Gottes darin sieht, daß der Mensch wiederum als Gott geboren werde: „War umbe ist got mensche worden? Dar umbe daz ich got geboren würde der selbe“ (Pf. 74: 253, 25). „Wilt du der selbe krist sîn unde got sîn“, so heißt es Pf. 94: 306, 33, so muß man sich als Menschennatur nehmen⁷⁰⁹). Wie belanglos die historische Gestalt Christi für Eckhart ist, zeigt ferner Pf. 13: 65, 37, wo das Kommen Christi in die Welt rein im allgemein logischen, gesetzhaften Sinn der Gottesgeburt in der Seele gedeutet wird: „got hat gesant sînen einbornen sun in die welt“, daz sunt ir niht verstân für die ûzwendigen welt, als er mit uns az unde transc; ir sînt ez verstân für die inren welt. Also wêrlîche der vater in sîner einvaltiger nature gebirt sînen sun natûrlîche, also gewêrlîche gebirt er in in des geistes innegestes unt diz ist diu inre welt“.

Wie die Geburt und Menschwerdung Christi so ist auch das Leiden und der Tod in der prinzipiell logischen Bedeutung von Eckhart verstanden worden. Sein Leiden ist für mich nur Vorbild

⁷⁰⁶) cf. Pf. 25: bei Quint, Pred. M. E.s p. 274, 90; 26: 100, 19; 28: 103, 14; 44: 150, 4; 88: 285, 7; 89: 289, 6 ff app.

⁷⁰⁷) cf. Pf. 89: 288, 36 ff.

⁷⁰⁸) Pf. 13: 64, 22 ff.

⁷⁰⁹) cf. Pf. 66: 207, 35.

(Pf. 57: 184, 4 ff); sein Sterben bedeutet für mich das Wesensgesetz meiner Abscheidung: „Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der welte und allen geschaffenen dingen“ (Pf. 74: 233, 36).

VII. Die Kirche.

Durch Eckharts gesamte Theologie geht beherrschend der Gedanke, daß Religion polares Einzigkeitsverhältnis ist, „vermittelt“ durch die Wirklichkeit, den Gegenstand „Welt“. Nirgends tritt für das eigentlich religiöse Grundverhältnis Gott — Ich auch nur der Gedanke hervor an die vermittelnde Funktion einer religiösen Heilsanstalt, an die Kirche; ja sie wird ausdrücklich abgelehnt. Die Fürbitte der Kirche für den bedürftigen Gläubigen ist ein innerer Widerspruch, weil Gott ja wesentlich der Seele zu eigen ist und es keiner äußeren Vermittlung mehr bedarf: „Diu liute sprechent dicke zuo mir: bitent für mich. Sô gedenke ich: wâr umbe gânt ir ûz? wâr umbe blîbent ir niht in iu selben unde grîfent in iwer eigen guot? ir tragent doch alle wârheit weselîch in iu. Daz wir alsô wêrlîch inne müezen blîben, daz wir alle wârheit müezen besitzen *â n e m i t e l* und *â n e* unterscheid in rechter sêlikeit . . .“ (Pf. 15: 67, 16 ff). „Ein rechter mensche bedarf gotes niht. Daz ich hân, des bedarf ich niht“ (Pf. 55: 178, 31). Daher ist auch der Gottesdienst für das Ich nicht erforderlich, denn es hat ja alle Lehre und Wahrheit in sich und realisiert sie unausgesetzt in dem Anschauen und Wirken der Welt in und aus Gott: „In welcher sêle gotes rîche erschînet unde diu gotes rîche erkennet, *d e r d a r f m a n n i h t p r e d i e n n o c h l ê r e n*: si wirt da von gelêret und versichert des êwigen lebens“ (Pf. 69: 221, 24); „Ein mensche gê ûf dem velde unde spreche sîn gebet unde bekenne got, oder er sî in der kirchen unde bekenne got: bekennet er got mêr dar umbe, daz er in einer rastlîchen stat ist, daz kumt von sîner gebrestlichkeit, niht von gotes wegen, want got ist gelîch in *a l l e n* dingen und in *a l l e n* steten und ist bereit glîch sich ze gebenne so verre ez an im ist, unde der bekande got rehte, der in glîch bekande“ (ib. 221, 40 ff)⁷¹⁰.

Weder die Kirche als sakramentale Heilsanstalt noch die Gemeinschaft der Heiligen, das *corpus Christi mysticum*, ist ein eigentlich religiöses Erlebnis und theologisches Problem, denn Religion ist korrelatives Einzigkeitsverhältnis von Gott zu Ich, von Ich zu Gott. Dem scheint zu widersprechen, daß Eckhart sich durchaus bewußt als Glied und Vertreter der Kirche gefühlt hat, und er würde sich wahrscheinlich streng gegen den Vorwurf verwahrt haben, er lehne die Kirche ab und hebe sie auf. Er tat

⁷¹⁰ Pf. 58: 186, 1—6, 187, 32; 81: 260, 14 ff; 84: 271, 34.

nun treulich nichts weniger als das, aber er hebt ihre religiöse Funktion auf, er weist sie zurück auf den ihr eigentümlichen Aufgabenbereich, der nicht im Religiösen liegt. Kirche ist ein Gemeinschaftsproblem, Religion aber ist Sache der Ich-Einzigkeit. Damit soll nicht gesagt sein, daß Religion die Gemeinschaft nichts anginge und umgekehrt, aber die Religion erzeugt keine Gemeinschaft, sie setzt sie vielmehr schon voraus. Der von Eckhart zur Bezeichnung des Gemeinschaftsproblems gebrauchte sehr bedeutsame Begriff des „ebenmenschen“ wird nicht erst innerhalb der Theologie als für sie konstitutiv erzeugt, sondern er liegt schon vor. Der Ebenmensch, das Du für das Ich, ist im religiösen Bereich nicht mehr konstitutiv. Dort ist vielmehr ein ganz neues Ich geboren, der Gottessohn, der nicht zum Du zum Ebenmenschen als solchen sich verhält und in diesem Verhalten Gemeinschaft bildet, sondern der vielmehr die polare Einzigkeit bildet zu Gott und nur in dieser Einzigkeitskorrelation den neuen Erlebensbereich gründet. Dazu bedarf es aber einer Weltwirklichkeit. Die Wirklichkeit für das Erleben- und Realisieren-können des neuen Einzigkeitsverhältnisses ist die Gemeinschaft, die somit zu einem Mittel wird für die Realisierung des religiösen Erlebens. Die Gemeinschaft wird im Religiösen nicht ausgelöscht, sondern „aufgehoben“, sie bleibt in ihrem ganzen Umfang bestehen, aber sie verliert ihre konstituierende Bedeutung. Der Ebenmensch ist nicht mehr der selbstzwecklich dem Ich als Du gegenüberstehende Repräsentant der Gemeinschaft, wie auch das Ich hier nicht mehr Repräsentant der Gemeinschaft ist, sondern er ist bloßes Mittel für das Ich, um die Korrelation zu Gott vollziehen zu können. Die Liebe zu Gott, das Wirken der Gerechtigkeit läßt sich nur realisieren am Ebenmenschen als demjenigen, dem Gott immanent und der selbst Gott immanent ist. Der Ebenmensch ist damit als solcher ausgelöscht und zu einem bloßen Repräsentanten Gottes geworden. Er hat über sein soziales Glied-sein und seine Repräsentation der Gemeinschaft noch die unendlich dichtere Bedeutung einer Weltwirklichkeit als Mittel der Korrelation Gott — Ich bekommen.

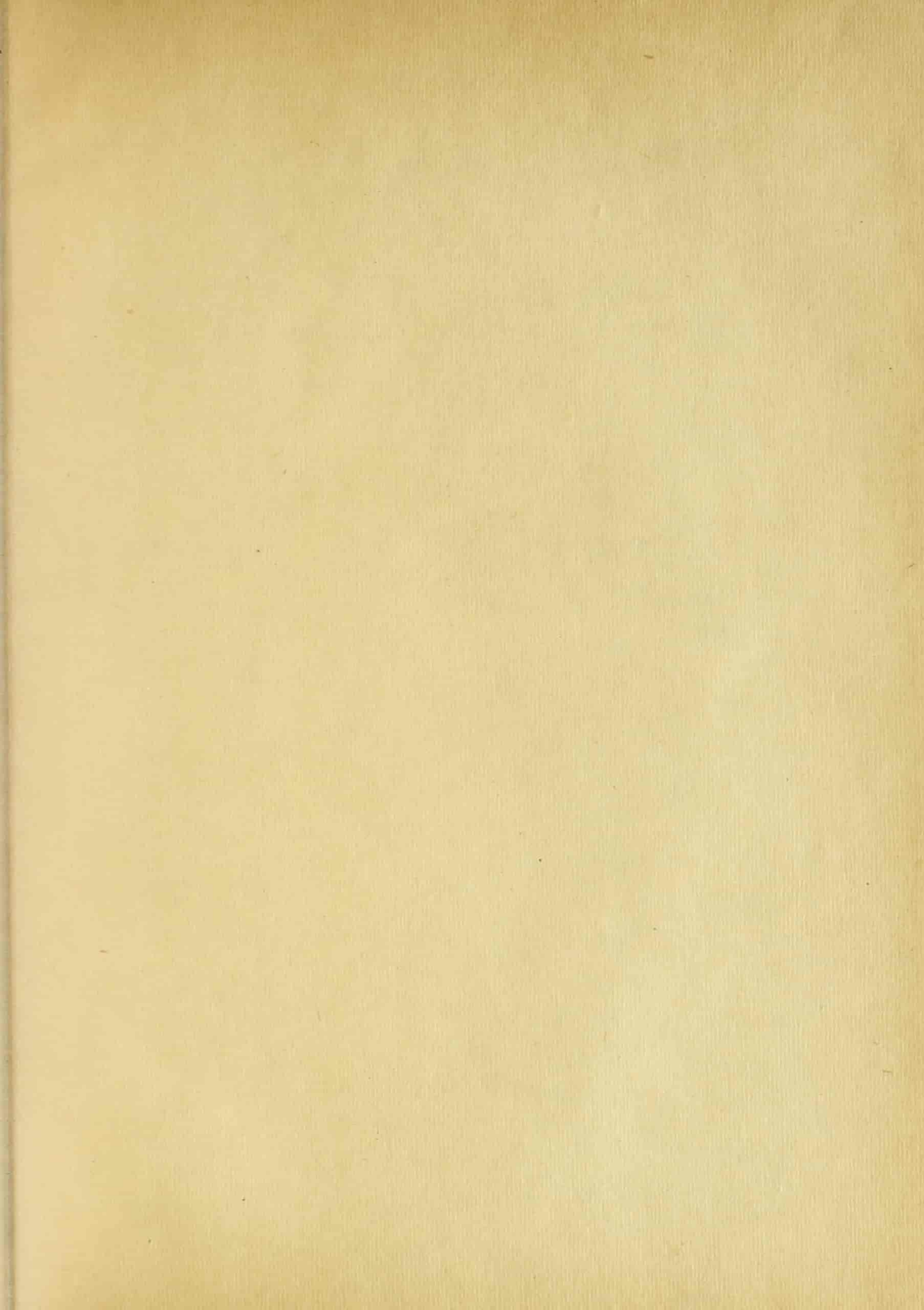
Gemeinschaft ist also der Religion schon vorgeordnet. Daß die Gemeinschaft in der Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen ist, ändert nichts an ihrem prinzipiellen Charakter. Auch die Kirche als ein spezifischer Gemeinschaftsbereich ist der Religion schon vorgeordnet. Sie wendet sich nicht an den homo religiosus, den „inneren Menschen“, sondern an den kreatürlichen „äußeren“, damit sie ihn vorbereite und ihm gleichsam die äußeren, technischen Stützen und Gewohnheiten gebe auf dem Wege zur Abschei-

dung, zum religiösen Erleben⁷¹¹). Es ist sehr bedeutsam, daß Eckhart das Sakrament nicht als eine spezifisch religiöse Angelegenheit betrachtet, sondern daß er den äußeren kreatürlichen Menschen als des Sakraments bedürftig erklärt⁷¹²). Kirche und Sakrament haben nur eine zum eigentlichen religiösen Leben vorbereitende Funktion. Sie sind Erziehungsmittel, die sich durch die Vollendung der Abscheidung, durch den Vollzug der Korrelation selbst überflüssig machen. Daß die Kirche darüber hinaus noch eine Bekennergemeinschaft ist, läßt sich aus den vorliegenden Texten nicht ersehen. Ursprung des spezifischen religiösen Erlebens und Lebens ist die Kirche nicht. Sie kann nur noch die praktische Aufgabe haben, die religiösen Einzigkeitsverhältnisse zusammenzufassen zu einer einzigen großen Einzigkeitskorrelation von Volk und Gott. Daß sie aber auf diese praktische Aufgabe und auf die Erziehung zur Religion sich beschränken muß, ist für sie nicht eine Verarmung, sondern nur eine Zurückweisung unrechtmäßiger Ansprüche und ein Sich-bescheiden auf ihren eigentümlichen Herrschaftsbereich⁷¹³).

⁷¹¹) Pf. 3: 22, 21—23, 19; 4: 29.

⁷¹²) Sp. 11, 2 ff A: Homo exterior, vetus, terrenus huius mundi. Veterascit siue deficit de die in diem. Finis eius mors, e g e n s s a c r a m e n t i s et doctrina ex sensibus. cf. ib. B 6 f.

⁷¹³) Zum Ganzen cf. Görland, Religionsphilosophie p. 300 ff.



A.

