

„Gott ist einer in jeder Hinsicht“.

Das Gottesverständnis Meister Eckharts in seiner christlichen Gestalt

Markus Enders (Freiburg im Breisgau)

0. Aufgabenstellung und inhaltliche Gliederung

In diesem Beitrag soll das Gottesverständnis Meister Eckharts in seinen Grundzügen skizziert werden. Dabei folgen meine Ausführungen im Wesentlichen dem Entwicklungsgang des Eckhartschen Denkens von dessen Anfängen an, um die Kontinuität des Eckhartschen Gottesverständnisses von Eckharts frühen Schriften bis hin zu seinen späteren Texten aufzeigen zu können. Abschließend sollen die wesentlichen Bestimmungen Gottes im Verständnis Meister Eckharts zusammengefasst werden. Im Einzelnen werden folgende Themen und Schriften Eckharts in dieser Reihenfolge behandelt:

1. Zum Gottesverständnis in Eckharts *Reden der Unterscheidung*: Gottes wesenhafte Güte bzw. Liebe;
2. Eckharts intellekttheoretische Bestimmung Gottes als seinsfreies und seinstranszendentes Denken in seiner ersten *Pariser Quaestio*;
3. „*Deus est unus omnibus modis*“ – „Gott ist einer in jeder Weise“: Eckharts Rezeption und Transformation der Einheitsmetaphysik des Moses Maimonides in seinem Kommentar zum Buch *Exodus*;
 - 3.1. Die extreme Form negativer Theologie bei Moses Maimonides: Seine Ablehnung von Wesens- und seine Zulassung nur von Wirkeigenschaften Gottes;

- 3.2. Eckharts Aneignung der Grundzüge der negativen Theologie des Maimonides – die Einheit der Seinsvollkommenheiten in Gott;
- 3.3. Die Anwendbarkeit der Kategorie der Relation auf Gott (gegen Maimonides): *Deus non modo unus sed etiam trinus est.*
- 3.4. Der Gottesname „*Ego sum qui sum*“ (Ex 3,14) als „Negation der Negation“ bzw. als reflexive Selbstbejahung Gottes;
- 3.5. Die Angemessenheit der negativen Gotteserkenntnis – eine Zusammenfassung zu Eckharts Rezeption und Transformation der Einheitsmetaphysik und der negativen Theologie des Moses Maimonides;
4. Gott ist das Sein (*Deus est esse*) – Eckharts Metaphysik der sog. Transzendentalien;
5. Die intellekttheoretische Begründung der Einheit Gottes in Eckharts lateinischer Predigt 29 „*Deus unus est*“ und ihre Quelle bei Moses Maimonides;
 - 5.1. Die Allgegenwart und die All-Einheit Gottes – Einheit als der eigentümliche (Wesens-) Name Gottes, als die Eigentümlichkeit der göttlichen Natur;
 - 5.2. Eckharts intellekttheoretische Grundlegung der Einheit Gottes im Rückgriff auf Moses Maimonides: Einheit als die Eigentümlichkeit des (absoluten) Intellekts;
 - 5.3. Die Unterscheidung zwischen der ‚Gottheit‘ und dem ‚Gott‘ und die mystagogische Konsequenz der intellekttheoretischen Fundierung der Einheit Gottes;
6. Die absolute Einheit als das Wesen Gottes und die Vereinigung der Seele mit dem einfachen Wesen Gottes nach Eckharts deutscher Predigt 21 „*Unus deus et pater omnium*“;
7. Gottes Einheit, Ununterschiedenheit, reflexive Selbstbejahung und seine Prinziphaftigkeit für die zahlhaft bestimmte Vielheit in Eckharts *Expositio libri Sapientiae*;

- 7.1. Unbegrenztheit, Ununterschiedenheit, Einheit, Fülle und Einzigkeit Gottes;
 - 7.2. Der Vorrang der Einheit vor der Wahrheit und Güte Gottes;
 - 7.3. Die Ununterschiedenheit der Einheit als Grund ihrer Unterschiedenheit von allem Vielen;
 - 7.4. Die Allmacht des göttlichen Intellekts als Implikat seiner Einheit;
8. Eine Anmerkung zum Sermo 37 „*Unus deus et pater omnium*“ zu Eph 4,1–6;¹
 9. Das Gottesverständnis Meister Eckharts in seiner christlichen Gestalt – eine Zusammenfassung der Ergebnisse.

1. Zum Gottesverständnis in Eckharts *Reden der Unterscheidung*: Gottes wesenhafte Güte bzw. Liebe

Im ersten Kapitel seiner frühen *Reden der Unterscheidung* schreibt Eckhart Gott zu, dass er alle Gaben nur zu dem Zweck schenkt, sich selbst geben zu können.² Eckhart behauptet bereits hier sogar eine Notwendigkeit Gottes zur Selbstmitteilung an den willenlos und damit ganz gottempfänglich gewordenen Menschen.

¹ Vgl. Meister Eckhart, *Sermo 37 [Dominica septima decima post trinitatem de epistula (Eph. 4,1–6)]*, LW 4, pp. 320–324.

² Vgl. Meister Eckhart, *Reden der Unterscheidung*, in: Die deutschen Werke (=DW), hg. v. Josef Quint und Georg Steer, 5 (Stuttgart 1958ff.), 278,14–279,2: „*Wan got engibet keine gâbe noch nie gegap, daz man die gâbe hæte und dar ane geruowete; sunder alle die gâbe, die er ie gegap in himel und ûf erden, die gap er alle dar umbe, daz er éine gâbe geben möhte: daz was er selber. Mit disen gâben allen wil er uns bereiten ze der gâbe, diu er selber ist.*“ („Denn Gott gibt keine Gabe und hat noch nie eine gegeben, damit man die Gabe besitze und bei ihr ausruhe. Sondern alle Gaben, die er je im Himmel und auf Erden schenkte, die schenkte er nur zu dem Zweck, dass er eine Gabe schenken könne: die ist er selber. Mit all' diesen Gaben will er uns [nur] bereiten zu der Gabe, die er selber ist.“); vgl. auch ebd., DW 5, 180,10–181,1: „*Daz ist diu sache, daz uns got niht gegeben enmac alle zît, als wir ez biten. Ez gebrichet an im niht, wan im ist tûsentstunt gæher ze gebenne wan uns ze nemenne.*“ („Das ist auch die Ursache, weshalb uns Gott nicht allzeit geben kann, wie wir's erbitten. An ihm fehlt's nicht, denn er hat's tausendmal eiliger zu geben als wir zu nehmen.“)

„Wo der Mensch in Gehorsam aus dem Eigenen ausgeht und sich des Seinen entschlägt, ebendort *muß* Gott notwendigerweise wieder eingehen; denn wenn einer für sich selbst nichts will, für den *muß* Gott in gleicher Weise wollen wie für sich selbst. Wenn ich mich meines Willen entäußert habe in die Hand eines Oberen und für mich selbst nichts will, so *muß* Gott darum für mich wollen und versäumt er etwas für mich darin, so versäumt er es zugleich für sich selbst. So verhält es sich in allen Dingen: Wo ich nichts für mich will, da will Gott für mich. Nun gib acht! Was will er denn für mich, wenn ich nichts für mich will? Worin ich mich lasse, dort *muß* er für mich notwendigerweise alles das wollen, was er für sich selbst will, nicht weniger noch mehr, und in derselben Weise, mit der er (es) für sich will. Und täte Gott das nicht, bei der Wahrheit, die Gott ist, so wäre Gott nicht gerecht noch wäre er Gott, was (doch) sein natürliches Sein ist.“³

Diese Notwendigkeit aber liegt, wie aus späteren Texten Eckharts hervorgeht, in Gottes wesenhafter Güte bzw. Liebe⁴ begründet: Weil Gott wahrhaft gut ist, das Gut-Sein aber darin besteht, sich selbst mitzuteilen, an seiner eigenen Fülle neidlos Anteil zu geben, sich zu verströmen (*bonum est diffusivum sui*)⁵, muss Gott als das vollkommene Gut das ‚Allermitteilsamste‘, d. h. reine Selbstgabe, sein. Eckhart nimmt in seinem *Trostbüchlein* ei-

³ Ebd., DW 5, 187,1–188,3: „*Swâ der mensche in gehôrsame des sînen ûzgât und sich des sînen erwiget, dâ an dem selben muoz got von nôt wider îngân; wan sô einz im selber niht enwil, dem muoz got wellen glîcher wîs als im selber. Swenne ich mînes willen bin ûzgegangen in die hant mînes prêlâten und mir selber niht enwil, dar umbe muoz mir got wellen, und versûmet er mich an dem teile, sô versûmet er sich selber. Alsô in allen dîngen, dâ ich mir niht enwil, dâ wil mir got. Nû merke! Waz wil er mir, dâ ich mir niht enwil? Dâ ich mich ane lâze, dâ muoz er mir von nôt wellen allez, daz er im selben wil, noch minner noch mêr, und mit der selben wîse, dâ er im mit wil. Und entwete got des niht, in der wârheit, diu got ist, sô enwære got niht gereht noch enwære got, daz sîn natûrlich wesen ist.*“

⁴ Vgl. Meister Eckhart, *Predigt* 5a, DW 1,81,1: „Gott ist Liebe‘, denn er muß mit seiner Liebe alle Kreaturen lieben, ob sie’s wissen oder nicht.“ Ebd., 81,3–9: „Ich will Gott niemals um seine Gabe ‚Gnade‘ bitten, noch will ich ihm für seine Gabe danken, denn, wäre ich würdig, sein Gabe zu empfangen, dann müßte er sie mir geben, es sei ihm lieb oder leid. Darum will ich ihn um seine Gabe nicht bitten, denn er muß ‚sie‘ geben; wohl will ich ihn bitten, daß er mich würdig mache, seine Gabe zu empfangen, und will ihm danken ‚dafür‘, daß er so ‚geartet‘ ist, daß er geben muß. Darum sage ich: ‚Gott ist Liebe‘, denn er liebt mich mit der Liebe, mit der er sich selbst liebt; und wer ihm dies nähme, der nähme ihm seine ganze Gottheit.“

⁵ Zur Traditionsgeschichte dieses Philosophems vgl. Klaus Kremer: „Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum,“ in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II: Principat*, vol. 36,2, Berlin 1987, 994–1032.

ne trinitätstheologische Grundlegung dieser sich mitteilenden Liebe Gottes vor: Die vollkommene Gleichheit des göttlichen Sohnes mit dem göttlichen Vater ist der gottimmanente ‚Grund‘ der ‚Geburt‘ des Heiligen Geistes als des göttlichen Wesens reiner Liebe, welche die Liebe des göttlichen Sohnes zum göttlichen Vater ist; Selbstlosigkeit, Gleichheit und Allgemeinheit sind die Kennzeichen dieser reinen Liebe zum vollkommenen Guten, in die der gnadenhaft zum Sohn Gottes gewordene Mensch eintreten soll.⁶

2. Eckharts intellekttheoretische Bestimmung Gottes als seinsfreies und seinstranszendentes Denken in seiner ersten Pariser Quaestio

In seiner während seines ersten Pariser Magisteriums (1303–1305) verfassten ersten *Pariser Quaestio* erörtert Eckhart die traditionelle Frage nach dem Verhältnis von Sein und Erkennen in Gott. Gegen die Autorität insbesondere des Thomas von Aquin, der im reinen, durch sich selbst existierenden Sein die höchste Bestimmung Gottes und die Grundlage aller anderen Gottesprädikate sieht, kehrt Eckhart dieses Begründungsverhältnis zwischen Sein und Erkennen in Gott genau um: Das Erkennen soll die eigentümliche und höchste Bestimmung Gottes und daher die Grundlage seines Seins sein. Denn er sei „nicht mehr der Meinung, dass Gott erkennt, weil er ist; sondern, weil er erkennt, deshalb ist er, in der Weise, dass Gott Intellekt und Erkennen ist, und das das Erkennen selbst die Grundlage des Seins selbst ist.“⁷ Indem Eckhart hier das Sein Gottes in dessen Denken fun-

⁶ Vgl. hierzu ausführlich M. Enders, „Das göttliche Wesen der Liebe im Verständnis Meister Eckharts,“ in: Ders., *Gelassenheit und Abgeschiedenheit – Studien zur Deutschen Mystik* (Hamburg 2008), 77–97; zur Trinitätslehre Meister Eckharts vgl. Rainer Hauke, *Trinität und Denken. Die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister Eckhart*, (Frankfurt a. M. 1986), 94–112, 115–133.

⁷ Vgl. Meister Eckhart, *Quaestio Par. 1 n. 4*, in: Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke* (=LW), hg. v. Albert Zimmermann and Loris Sturlese, 5 (Stuttgart 1936ff.) 40,5–7: „Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.“ Hierzu vgl. Ruedi Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, (Studia Friburgensia) NF 53 (Fribourg/CH, 1976), 186: „Das Denken ist Fundament des Seins, weil Gottes Denken *causa* der Wirklichkeit ist.“

diert, erhebt er das Denken „zur höchsten und eigentlichsten Bestimmung des Absoluten, in der alle anderen Bestimmungen, die Gott zukommen, gerade auch sein Sein, gründen.“⁸ Als biblische Rechtfertigung seiner Umkehrung des traditionellen Begründungsverhältnisses zwischen dem Sein und dem Geist führt Eckhart den ersten Vers des Johannesprologs an, demzufolge das Wort, nicht aber das Sein, am Anfang von allem stehe. Das Wort aber sei sowohl als sprechendes als auch als gesprochenes auf den Intellekt bezogen, ebenso wie die Wahrheit, die mit dem Logos in Joh 14,6 identifiziert werde.⁹ Eckhart gibt jedoch auch philosophische Gründe für diesen Primat des Intellekts vor dem Sein an: Denn das Wissen des Intellekts sei unerschaffbar, während das Sein, wie er aus dem *Liber de causis* folgert, das erste Geschöpf sei. Deshalb sei Gott Intellekt und Erkennen und nicht seiend oder Sein.¹⁰ Für diese These einer Identität zwischen dem absolu-

⁸ Jens Halfwassen, „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg,“ *Theologie und Philosophie* 72 (1997), 338–360, hier: 343.

⁹ Vgl. Meister Eckhart, *Quaestio Par.* I n. 4, LW 5, 40,7–40,12: „*Quia dicitur Ioh. I: ›in principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum‹. Non autem dixit evangelista: ›in principio erat ens et deus erat ens‹. Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum. Item dicit salvator Ioh. 14: ›ego sum veritas‹. Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem.*“

¹⁰ Vgl. Meister Eckhart, *Quaestio Par.* I n. 4, LW 5, 41,6–14: „*Unde dicit auctor De causis: ›prima rerum creaturarum est esse‹. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui quod in creatura esse solum respicit deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris. Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. [...] Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.*“ Dabei versteht Eckhart unter dem Sein „in Übereinstimmung mit der platonisch-aristotelischen Tradition – soviel wie ‚Bestimmtheit‘, also Begrenztheit, und demzufolge ist alles in seinem Sein Bestimmte und Begrenzte nicht aus sich selbst, sondern setzt ein bestimmendes Prinzip voraus, dem es das Sein verdankt; das Prinzip aller Bestimmungen – das Eine, das der christliche Platonismus mit Gott identifiziert, – kann ferner selbst kein Bestimmtes und damit auch kein Seiendes mehr sein, wenn es alle Bestimmungen begründen soll“ (Halfwassen, „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?“ (wie Anm. 8), 344). Imbach, *Deus est intelligere* (wie Anm. 7), 167ff., hat gezeigt, dass Eckhart hier dem Sein eine dreifache Bedeutung zuschreibt: Verursacht- bzw. Begründet- und damit Abhängigsein von Gott, Begrenztsein bzw. Endlichsein und Substanz-Sein, wobei Eckhart die Substanz als Form bzw. Wesen versteht und die Akzidentien im Gefolge des Dietrich von Freiberg als seinslos auffasst.

ten Intellekt und dem reinen Erkennen mit Gott und einer Nicht-Identität Gottes mit dem (geschaffenen) Sein führt Eckhart noch weitere Gründe an: Das Erkennen sei höher als das Sein und von anderer Beschaffenheit¹¹ und muss folglich Gott – als dem Inbegriff des Unübertrefflichen – zukommen. Diese Annahme der Superiorität und Verschiedenheit des Erkennens gegenüber dem Sein begründet Eckhart mit einer Reihe von Argumenten: Erstens sei jede natürliche Bewegungsursache entweder selbst erkenntnisfähig oder lasse sich auf eine intelligente Bewegungsursache zurückführen. Das im Kausalzusammenhang Frühere aber sei vollkommener als das Spätere. Deshalb sei das Erkennen vollkommener als das Sein und deshalb komme Gott als dem Höchsten das Erkennen als die erste und höchste Rangstufe der Vollkommenheiten zu.¹² Zweitens sei das Erkennen, das der Geistseele zukomme, von anderer Beschaffenheit bzw. Wesensbestimmtheit als das Sein. Dies zeigt Eckhart an dem Erkenntnisbild in der Geistseele auf, das als solches nicht das von ihm abgebildete Seiende und insofern ein Nicht-Seiendes sei.¹³ Schließlich führt Eckhart die Unvorstellbarkeit der Weise

Dass Eckhart das Sein „geradezu als Wesensmerkmal des Geschaffenen, also als Index des Begründetseins“ (Halfwassen, „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?“ (wie Anm. 8), 344), versteht, geht über den *Liber de causis*, der eine arabische Bearbeitung der *Stoicheiosis theologike* des Proklos darstellt, auf Proklos selbst zurück, bei dem das Sein das erste Prinzipiat des Einen ist, vgl. Halfwassen, „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?“, 344, Anm. 29.

¹¹ Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par.* I n. 5, LW 5, 42, 1f: „[. . .] *intelligere est altius quam esse et est alterius condicionis*“; ebd., n. 7; LW 5, 43, 6f.

¹² Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par.* I n. 5; LW 5, 42, 3–7: „*Dicimus enim omnes quod opus naturae est opus intelligentiae. Et ideo omne movens est intelligens aut reducitur ad intelligentiam, a quo in suo motu dirigitur. Et ideo habentia intellectum sunt perfectiora non habentibus, sicut in ipso fieri imperfecta tenent primum gradum, ita quod in intellectu et intelligente stat resolutio sicut in summo et perfectissimo. Et ideo intelligere est altius quam esse.*“ Vgl. auch ebd., n. 6; LW 5, 43, 3–5: „*Ego autem credo totum contrarium. In principio enim erat verbum, quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse.*“

¹³ Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par.* I n. 7, LW 5, 43, 6–44, 6: „*Secundo accipio [. . .]. Quae ergo ad intellectum pertinent, in quantum huiusmodi, sunt non-entia.*“ Außerdem könne unser Intellekt sich etwas fiktiv vorstellen, das es als solches in Wirklichkeit gar nicht geben könne, wie etwa ein Feuer ohne dessen Wirkeigenschaft der Wärme, vgl. ebd., 44, 7–9: „*Intelligimus enim, quod deus non posset facere, ut intelligens ignem non intelligendo eius calorem; deus tamen non posset facere quod esset ignis et quod non calefaceret.*“ Zur Seinslosigkeit der species intelligibilis, d. h. des Erkenntnisbildes, und der ihr zugrundeliegenden Bild-Theorie Eckharts vgl. Imbach, *Deus est intelligere*

des göttlichen Erkennens für uns Menschen auf Grund der fundamentalen Differenz im Vollkommenheitsgrad zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen als dritten Grund für die Unübertrefflichkeit und damit Göttlichkeit des Erkennens gegenüber der Inferiorität und damit Geschöpflichkeit des Seins an: Während das menschliche Erkennen einen Abfall vom Seienden darstelle, von dem es verursacht werde, sei das Seiende ein Abfall vom Wissen Gottes, von dem es seinerseits verursacht werde: „Und deshalb ist alles, was in Gott ist, über dem Sein selbst und ist ganz Erkennen.“¹⁴

In einem nächsten Schritt formuliert Eckhart Beweisgründe dafür, dass es in Gott kein Seiendes und kein Sein gebe. Denn nichts sei seinem Wesen nach sowohl in der wahren Ursache als auch in dem Verursachten, Gott aber sei die einzige Ursache allen Seins. Folglich sei das Sein seinem Wesen nach nicht in Gott.¹⁵ Eckhart fügt allerdings eine bedeutsame Einschränkung hinzu: Wolle man aber das Erkennen als ein Sein bezeichnen, so habe er nichts dagegen. Gleichwohl komme Gott aber das Sein nur durch das Erkennen zu.¹⁶

Ferner könne Gott als das Prinzip entweder des Seins selbst oder des Seienden nicht selbst Sein oder seiend sein, weil das Prinzip niemals zugleich das von ihm hervorgebrachte und bestimmte Prinzipierte sein könne.¹⁷ Es gebe daher zwar eine Präexistenz der Geschöpfe in Gott, nicht aber

(wie., Anm. 7), 179f.

¹⁴ Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par. I* n. 8, LW 5, 44,10–14: „*Tertio accipio quod hic imaginatio deficit. Differt enim nostra scientia a scientia dei, quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus. Et ideo cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia dei; et ideo, quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere.*“

¹⁵ Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par. I* n. 8, LW 5, 45,1–3: „*Ex his ostendo quod in deo non est ens nec esse, quia nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa. Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse formaliter non est in deo.*“ Im Hintergrund steht Eckharts Lehre von der wahren als der analogen Ursache, nach der das Verursachte völlig passiv und bedürftig und zudem in seiner Seinsursache geistig präexistent ist, vgl. Imbach, *Deus est intelligere* (wie Anm. 7), 185f.

¹⁶ Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par. I* n. 8, LW 5, 45,3–5: „*Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.*“

¹⁷ Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par. I* n. 9, LW 5, 45,6–8: „*principium nunquam est principiatum, ut punctus nunquam est linea. Et ideo cum deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae*“; Eckhart nimmt hier den in der

mit ihrem geschöpflichen, sondern in ihrem exemplarursächlichen, göttlichen Sein und deshalb sei in Gott nicht das (kreatürliche) Sein, sondern die ‚Lauterkeit des Seins‘, die von dem in Ex 3,14 geoffenbarten Gottesnamen „Ich bin, der ich bin“ zum Ausdruck gebracht werde.¹⁸ Die innergöttliche, exemplarursächliche Seinsweise alles kreatürlich Seienden aber sei die des (göttlichen) Intellekts und des (göttlichen) Erkennens selbst, nicht die des geschaffenen Seienden.¹⁹

Eckhart begründet seine Annahme, dass Gott kein Seiendes, sondern etwas Höheres als das Seiende, nämlich Intellekt und Erkennen, sei, darüber hinaus mit dem aristotelischen Theorem der Unbestimmtheit des (bei Aristoteles erleidenden) Intellekts, der alle Formen aufzunehmen vermag und gerade deshalb selbst wesentlich unbestimmt, mithin unendlich sein muss.²⁰ Der Grund für diese Unbestimmtheit bzw. Reinheit und Passivität

platonischen, altakademischen, aristotelischen und neuplatonischen Metaphysik wiederholt formulierten prinzipientheoretischen Grundsatz in Anspruch, dass das Prinzip das Nichts seiner Prinzipiate ist; vgl. hierzu Halfwassen, „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?“ (wie Anm. 8), 343, Anm. 28 (mit den einzelnen traditionellen Belegstellen); zur Differenz zwischen dem Prinzip als reinem Denken und dem Prinzipiierten als Sein vgl. Imbach, *Deus est intelligere* (wie Anm. 7), 187f.

¹⁸ Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par. I n. 9*, LW 5, 45,9–15: „*Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu? respondet: ‚ego sum qui sum‘, ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: ‚ego sum qui sum‘. Non dixit simpliciter ‚ego sum‘, sed addidit: ‚qui sum‘. Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse.*“

¹⁹ Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par. I n. 10*, LW 5, 46,2–6: „*Cum igitur deus sit universalis causa entis, nihil quod est in deo, habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cuius ratione non est, quod causam habeat, sicut est de ratione entis quod sit causatum; et in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium.*“

²⁰ Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par. I n. 12*, LW 5, 47,14–48,4: „*Sic etiam dico quod deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente. Sicut enim dicit Aristoteles quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat, et intellectum non esse formarum naturalium, ut omnes intelligat, sic etiam ego ‚nego‘ ipsi deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia praehabeat, ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negetur eidem, quod suum non est.*“ Hierzu vgl. Halfwassen, „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?“ (wie Anm. 8), 344: „Denn der Intellekt vermag alle Bestimmungen zu erkennen; um aber alle Bestimmungen erkennen zu können, muß er sie alle erkennend aufnehmen können und kann daher nicht schon von sich selbst her ein Bestimmtes, und das bedeutet: ein in seiner Bestimmtheit Fixiertes sein, sondern er muß an sich selbst unbestimmt und das heißt zugleich: unendlich sein. Als

bzw. Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit des erleidenden Intellekts für alle Formen aber ist dessen Seinslosigkeit bzw. Materiefreiheit.²¹

Dem göttlichen Intellekt alle kreatürlichen Seinsformen abzusprechen – dies ist für Eckhart eine wahre negativ-theologische Aussage, die – wie die gesamte negative Theologie – in Wahrheit jedoch eine überschwängliche affirmative Aussage über Gott darstelle. Denn sie spreche Gott nichts ab, was ihm von Natur aus zukomme, sondern sie behaupte nur, „dass Gott alles im Voraus in sich enthält in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit, weiter und größer, da er Wurzel und Ursache aller Dinge ist.“²² Diese Weise dieser ewigen, präexistenten Inklusion aller Geschöpfe in Gott aber ist die des absoluten Denkens – dies deutet Eckhart am Ende der ersten *Pariser Quaestio* an, wenn er auf Gottes Selbstoffenbarung in Ex 3,14 rekurriert: „Ich bin, der ich bin.“ Denn es sei die Reinheit, Fülle und Vollkommenheit des göttlichen Seins als absoluter Geist und absolutes Erkennen, die der geoffenbarte Gottesname „Ich bin, der ich bin“ zum Ausdruck bringe.²³

In seinem Kommentar zum Buch Exodus deutet Eckhart diese Selbstaussage Gottes noch intensiver und radikaler.

das, was alle Bestimmungen erkennend aufnimmt, muß der Intellekt an sich selber von jeder gegenständlichen Bestimmtheit frei sein, so wie die Sehkraft, die alle Farben erkennt, nach Aristoteles (*De anima* 418 b 27) selbst farblos ist. Deshalb ist das Erkennen als solches – also nicht nur das Göttliche, sondern auch unser Erkennen – unerschaffen, und zwar wesenhaft unerschaffbar: *Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis*. Denn Erschaffen bedeutet das Setzen von Seiendem, also von Bestimmtem, und deshalb kann das Erkennen als die von sich her unbestimmte Aktivität des Setzens und Aufnehmens von Bestimmungen nicht selbst wieder als erschaffbar gedacht werden, denn dann wäre sie an sich selbst schon bestimmt. Hierin gründet Eckharts Lehre von der Unerschaffenheit der Vernunft [...]; zugleich zeigt sich in ihr bereits, daß Eckharts Entdeckung des Prinzipcharakters der Subjektivität nicht auf Gott beschränkt bleibt, sondern die Vernunft als solche betrifft.“ Zur Ungeschaffenheit des Intellekts vgl. auch Imbach, *Deus est intelligere* (wie Anm. 7), 173, Anm. 87, 197f., 182f.: Weil das Erkennen Teilhabe an den ewigen Ideen bzw. Exemplarursache der Kreaturen in Gott sei, könne es nicht erschaffen sein.

²¹ Hierzu vgl. ausführlich ebd., 173–177.

²² Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par.* I n. 12, LW 5, 48,4–8: „*Quae negationes secundum Damascenus primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego deo, ut sibi natum est convenire. Dico enim quod deus omnia prae habet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium.*“

²³ Vgl. Meister Eckhart, *Quaest. Par.* I n. 12, LW 5, 48,8: „*Et hoc voluit dicere, cum dixit: ,ego sum qui sum‘.*“

3. „*Deus est unus omnibus modis*“ – „Gott ist einer in jeder Weise“: Eckharts Rezeption und Transformation der Einheitsmetaphysik des Moses Maimonides in seinem Kommentar zum Buch *Exodus*

„*Deus est unus omnibus modis*“ – „Gott ist einer in jeder Weise.“ Diesen Satz des jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides hat Meister Eckhart wiederholt zustimmend zitiert, um damit die Gott in jeder möglichen Hinsicht zukommende Einheit zum Ausdruck zu bringen.²⁴ Nun weiß man in der Eckhart-Forschung spätestens seit den minutiösen Untersuchungen von Yossef Schwartz,²⁵ dass Eckhart das Verständnis der Heiligen Schrift sowie die Einheitsmetaphysik und die mit ihr verbundene negative Theologie des Moses Maimonides höchstwahrscheinlich während seines zweiten Pariser Magisteriums von 1311 bis 1313 umfassend rezipiert hat. Die Maimonides-Rezeption Eckharts, die in ihrem Umfang und in ihrer Intensität innerhalb des gesamten christlichen Mittelalters einzigartig ist, aber hat, wie ebenfalls Yossef Schwartz nachweisen konnte, ihren Niederschlag insbesondere in dem nach dem zweiten Pariser Magisterium verfassten Spätwerk Eckharts gefunden, und zwar hinsichtlich des Schriftverständnisses vor allem im Prolog zu seinem zweiten Genesiskommentar (*Liber parabolarum Genesis*), ferner hinsichtlich der negativen Theologie im ersten Genesis-Kommentar und vor allem im Kommentar zum Buch *Exodus*, was von Schwartz ausführlich dokumentiert und auch eingehend interpretiert worden ist.

Die Einheitsmetaphysik Eckharts ist ein weiteres hervorragendes Beispiel für die innerhalb des gesamten christlichen Denkens im Mittelalter einzigartig intensive Maimonides-Rezeption Eckharts, wie im ersten Teil

²⁴ Den Hinweis auf Maimonides als Quelle für diesen programmatischen Satz im Denken Meister Eckharts verdanke ich Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München ²2008, 141f.: „Aber Eckhart liebte den Satz des Maimonides, daß Gott auf alle Weisen einer ist, *Deus est unus omnibus modis*. Diesen Satz nahm Papst Johannes XXII. als Satz 23 in die Verdammungsbulle auf, ohne Maimonides zu nennen. Streng gefaßt bedrohte dieser Satz die Trinitätslehre. Gott ist Einer. In ihm gibt es keine Zahl und keinen Unterschied.“

²⁵ Vgl. Y. Schwartz, Zwischen Einheitsmetaphysik und Einheitshermeneutik: Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des *Opus tripartitum*, in: A. Speer/L. Wegener (Hgg.), *Meister Eckhart in Erfurt* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 32), Berlin 2005, 259–279.

der folgenden Ausführungen gezeigt werden soll. Eckharts Rezeption ihm vorliegender Gedanken anderer aber ist stets auch zugleich eine Transformation des Rezipierten in die Gestalt seines eigenen Denkens. So verhält es sich auch mit seiner Rezeption der Einheitsmetaphysik des Maimonides. Es ist daher in einem ersten Schritt zunächst auf Maimonides' Verständnis des zitierten Satzes *Deus est unus omnibus modis* einzugehen, bevor Eckharts Deutung nicht nur dieses Satzes, sondern der negativen Theologie und der mit ihr verbundenen Einheitsmetaphysik des Moses Maimonides entfaltet wird.

3.1. Die extreme Form negativer Theologie bei Moses Maimonides: Seine Ablehnung von Wesens- und seine Zulassung nur von Wirkeigenschaften Gottes

In den Kapiteln 50 bis 53 des ersten Buches seines religionsphilosophischen Hauptwerks *Führer der Unschlüssigen*²⁶ legt Maimonides sein Verständnis der biblischen Aussage (nach Dtn 6,4), dass Gott Einer ist, dar: Diesen Satz deutet er so, dass mit ihm die ‚wahre Einheit‘ Gottes bezeichnet werden soll, die jede Zusammensetzung und damit jede Form von Teilbarkeit und Vielheit als undenkbar ausschließe, sodass Gott „in keiner Weise und in keinem Sinne ein Wesensattribut zukommt“.²⁷ Wer also, wie die Christen, sage, Gott sei Einer, umfasse aber drei Personen, die jedoch Einer seien, könne nicht von dem überzeugt sein bzw. nicht an das glauben, was er sage, weil er, so können wir im Sinne des Maimonides ergänzen, etwas Selbstwidersprüchliches behauptet. Denn die Einfachheit des Wesens Gottes schließt für Maimonides die Möglichkeit, Gott Wesenseigenschaften zuzuschreiben, strikt aus. Dabei geht Maimonides von der irrtümlichen

²⁶ Vgl. Mose ben Maimon: *Führer der Unschlüssigen*, übersetzt und kommentiert von Adolf Weiß, mit einer Einleitung von Johann Maier, Hamburg ²1995. Stellenangaben in eckigen Klammern beziehen sich auf die überlieferte lateinische Fassung Moses Maimonides: *Dux seu Director dubitatum aut perplexorum*, Paris 1520, unv. Nachdruck Frankfurt 1964, welche allerdings eine abweichende Kapitelzählung aufweist.

²⁷ *Führer der Unschlüssigen*, I, 50, S. 153f.: „[Wenn] du es als wahr erkennst, daß Gott Einer ist, nämlich die wahre Einheit, so daß du einsiehst, es gebe in ihm schlechterdings keine Zusammensetzung, und es sei auch bei ihm an keine Art von Teilbarkeit zu denken, dann wirst du erkennen müssen, daß Gott in keiner Weise und in keinem Sinne ein Wesensattribut zukommt, und daß es ebenso unmöglich ist, daß er ein Wesensattribut besitze, wie es unmöglich ist, daß er ein Körper sei.“ [I, Cap. 49, Fol. 18r]

Annahme aus, dass Eigenschaftsprädikate entweder nur akzidentelle, d. h. zu einem Wesen hinzukommende kontingente Zustände desselben bezeichnen können oder nur eine bloße Tautologie wie etwa „Der Mensch ist ein Mensch“ oder eine Namensklärung des Wesens selbst seien wie etwa in dem Satz „Der Mensch ist das vernünftige Lebewesen“, dessen Prädikat ‚vernünftiges Lebewesen‘ dieselbe Bedeutung besitze wie dessen Subjekt, d. h. wie das Wesen des Menschen.²⁸ Die Einheit Gottes sei daher gleichbedeutend mit einem einzigen, einfachen Wesen, das daher nur ein Begriff – die Einheit bzw. das Einer-Sein (*Deus est unus*) – angemessen bezeichne, bei dem es weder auf seiner Seite noch auf der des von ihm Bezeichneten eine Vielheit geben könne.²⁹

Im Folgenden zweiundfünfzigsten Kapitel geht Maimonides alle fünf (von ihm als vollständig vorausgesetzten) verschiedenen Gruppen von Eigenschaften durch, um zu zeigen, dass die diesen Gruppen zugehörigen Attribute nicht auf die Einheit des göttlichen Wesens anwendbar sind. Unterschieden sind diese Gruppen nach den fünf Kategorien der Definition, Teil einer Definition, Akzidenz, Relation und Tätigkeit.³⁰

Zur ersten Gruppe von Eigenschaften gehören diejenigen Attribute, die das Wesen eines Gegenstandes bezeichnen und daher nur eine Namens-

²⁸ Vgl. *Führer der Unschlüssigen*, I, 51, S. 156 [I, Cap. 50, Fol. 18r].

²⁹ *Führer der Unschlüssigen*, I, 51, S. 157f.: „[Es gibt aber keinen] Glauben an die Einheit Gottes außer dem Glauben an ein einziges, einfaches Wesen, bei dem keine Zusammensetzung und keine Vielheit von Bestimmungen denkbar ist, sondern nur Einen Begriff, welchen du, du magst ihn von welcher Seite immer betrachten oder von welchem Gesichtspunkte immer prüfen, nur als Einen findest, der in keiner Weise und aus keinem Grunde in zwei Begriffe geteilt werden kann, und bei welchem es weder außerhalb noch innerhalb des Denkens eine Vielheit geben kann[.]“ [I, Cap. 50, Fol. 18v]

³⁰ Vgl. hierzu Schwartz, *Zwischen Einheitsmetaphysik und Einheitshermeneutik: Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des *Opus tripartitum** (wie Anm. 25), 269; zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Attributenlehre des Maimonides in der Attributenlehre der Mu'tazila, der diejenige des Maimonides ähnlich ist, während sich Maimonides mit derjenigen des Kalām kritisch auseinandersetzt, vgl. P. Heidrich, *Maimuni-Zitate bei Meister Eckhart*, in: Hermann M. Niemann (Hg.), *Peter Heidrich. Im Gespräch mit Meister Eckhart und Maimonides* (Rostocker Theologische Studien, Bd. 22), Berlin 2010, 66–192, hier: 80–82, insb. 82: „Die göttlichen Attribute in Wesens- und Wirkungsattribute einzuteilen, war der arabischen und jüdischen Philosophie geläufig. Maimuni nimmt diese Einteilung auf und begründet philosophisch, daß das Bekenntnis zur Einheit Gott [sic!] nicht erlaubt, Wesensattribute in Gott anzunehmen.“

klärung darstellen. Solche Attribute aber könnten von Gott nicht ausgesagt werden, weil Gott nicht definiert, in seinem Wesen nicht bestimmt werden könne, da Gattungs- und Artbegriff als die Komponenten einer Definition die vorausgehenden Ursachen des definierten Gegenstandes seien, Gott aber keine Ursache vorausgehen könne.³¹ Letzteres, d. h. die undefinierbarkeit Gottes mithilfe eines Gattungsbegriffs, unter den er fallen würde, ist zweifelsohne richtig. Daraus jedoch zu schließen, es sei unmöglich, Wesensattribute von Gott auszusagen, dürfte jedoch nicht richtig sein, weil solche Wesensattribute keine bloße Namensklärung darstellen, sondern die vollkommenen Eigenschaften bezeichnen, die Gott als dem schlechthin unübertrefflichen Wesen zukommen müssen.

Die zweite Eigenschaftsgruppe bilden solche Attribute, in denen der bezeichnete Gegenstand durch einen Teil seiner Begriffsmerkmale dargestellt wird, wie etwa der Mensch durch das Leben oder durch die Vernunft. Dabei komme die Eigenschaft dem Gegenstand notwendigerweise zu. Doch auch solche Eigenschaften sind nach Maimonides nicht von Gott aussagbar, weil dann Gottes Wesen aus partikulären Eigenschaften zusammengesetzt und daher vielheitlich wäre.³² Dass die Einheit Gottes angemessen nicht durch Zuschreibung von Teilen ausgesagt werden kann, ist evident. Allerdings – und das kann m. E. gegen Maimonides eingewandt werden – impliziert eine unvollständige Bezeichnungsweise noch keineswegs eine unvollständige Seinsart des Bezeichneten.

Die dritte Eigenschaftsgruppe sei diejenige, die aus qualitativen Eigenschaften bestehe, die akzidentellen Charakter besäßen, weil Maimonides mit Aristoteles voraussetzt, dass die Qualität eine akzidentelle Kategorie darstellt. Akzidentelle Eigenschaften aber können nicht von Gott ausge-

³¹ *Führer der Unschlüssigen*, I, 52, S. 161: „Diese Art von Attributen aber kann nach der Meinung jedes Menschen von Gott nicht ausgesagt werden, weil es für Gott keine vorhergehenden Ursachen gibt, die sein Dasein verursachen und durch die er bestimmt werden könnte.“ [I, Cap. 51, Fol. 18v]

³² Ebd., 161f.: „Aber auch diese Art von Attributen kann [...] von Gott nicht ausgesagt werden, weil sein Wesen, wenn ihm ein teilbares Was zukäme, ein zusammengesetztes sein müßte.“ [I, Cap. 51, Fol. 18v]. Siehe auch die knappe Zusammenfassung von P. Heidrich, *Maimuni-Zitate bei Meister Eckhart* (wie Anm. 30), 82f.: „Attribute, die einem Ding als notwendiger Teil zuerkannt werden (dem Menschen das Leben z.B.), die aber nicht das Wesen des Dinges umschreiben, Gottes Wesen ist nicht zusammengesetzt, darum ist es nicht durch Teile zu begreifen.“

sagt werden, weil die Einfachheit seines Wesens akzidentelle Eigenschaften ausschlieÙe.³³

Die Eigenschaften der vierten Gruppe sind relationaler Art, die also einen Gegenstand in seinem Verhältnis zu einer bestimmten Zeit, einem bestimmten Ort oder auch zu anderen Gegenständen bestimmen. Aufgrund der unkörperlichen und daher raum- und zeitfreien Seinsweise Gottes könnten ihm Eigenschaften, die räumliche und/oder zeitliche Verhältnisse bezeichnen, nicht zugesprochen werden; aber auch zwischen Gott und von ihm geschaffenen Gegenständen könne es keine Beziehung geben, weil es eine Beziehung nur zwischen Gegenständen derselben Art geben könne, Gott aber als notwendig Seiendes von dem Geschaffenen als dem möglichen Sein artverschieden sei, abgesehen davon, dass Gott weder einer Gattung noch einer Art zugehöre.³⁴

Schließlich besteht die fünfte und letzte Gruppe von Eigenschaften aus solchen, die die Wirkweise eines Gegenstandes bezeichnen; solche verschiedene Wirkungen Gottes bezeichnenden Eigenschaften könnten deshalb von Gott ausgesagt werden, weil Gott diese kreativen Wirkungen mit seinem Wesen und nicht mit davon verschiedenen Eigenschaften hervorbringe.³⁵ Mit diesem Durchgang durch alle fünf möglichen Eigenschafts-

³³ *Führer der Unschlüssigen*, I, 52, S. 162. „Die Qualität aber, wenn sie auch oberster Gattungsbegriff ist, ist nichts als eine akzidentielle Bestimmung. Wäre aber in Gott eine Eigenschaft dieser Gruppe vorhanden, dann wäre Gott ja wechselnden Zuständen unterworfen. Dies genügt, um zu zeigen, daß das in bezug auf das Wesen und die Substanz Gottes nicht ausgesagt werden kann, nämlich daß Gott Qualitäten besitze.“ [I, Cap. 51, Fol. 18v].

³⁴ Ebd., 166f.: „Gott aber ist kein Körper, und es gibt keine Beziehung zwischen ihm und der Zeit. Und ebenso besteht keine Beziehung zwischen Gott und dem Raume.“ Ebd.: „Nun aber kommt Gott [...] ein notwendiges, allen Wesen außer ihm jedoch nur ein mögliches Sein zu. Somit kann es eine gegenseitige Beziehung zwischen Gott und ihnen nicht geben.“ [I, Cap. 51, Fol. 19r]. Vgl. hierzu ausführlich P. Heidrich, *Maimunizitate bei Meister Eckhart* (wie Anm. 30), 83: „Auf Gott sind Beziehungsattribute nicht anwendbar. denn zwischen Gott und der Zeit, dem Raum und der Körperwelt gibt es keine Beziehung. Eine Relation zwischen Gott als Schöpfer und der Schöpfung leugnet Maimuni durchaus. Sie wäre weder eine eigentliche Beziehung, denn eine solche setzte Gegenseitigkeit voraus, noch eine uneigentliche, denn allein das Sein könnte beiden gemeinsam sein und die Beziehung begründen. Aber ‚Sein‘ bedeutet bei Gott und Schöpfung etwas Verschiedenes, es ist nur homonym. Daß ein relatives Attribut in Gott das Akzidens der Relation setzen würde, ist ein weiterer Grund, relative göttliche Attribute abzulehnen.“

³⁵ *Führer der Unschlüssigen*, I, 52, S. 169: „Die Eigenschaften dieser Art haben mit dem

gruppen hält Maimonides seine These, dass Gott keine verschiedenen Wesenseigenschaften widerspruchsfrei zugesprochen werden können, für bewiesen und folgert daher, dass Gott *unus omnibus modis*, d. h. einer bzw. Einheit in jeder Hinsicht sei, die jede Vielheit ausschließe, dass daher seinem Wesen nichts hinzugefügt werden könne und dass die vielen Attribute, die von Gott in der Heiligen Schrift ausgesagt werden, nur verschiedene Wirkweisen, nicht aber verschiedene Wesenseigenschaften Gottes bezeichnen, mithin nur Wirk-, nicht aber Wesensattribute Gottes seien. Die Möglichkeit einer Hervorbringung vieler verschiedener Wirkungen durch ein vollkommen einfaches Wesen begründet Maimonides schließlich im folgenden, dreiundfünfzigsten Kapitel.

Die Frage, „ob verschiedene Wirkungen [...] auf verschiedene Beschaffenheiten im Wesen des Wirkenden schließen lassen“,³⁶ verneint Maimonides am Beispiel des Feuers, das verschiedene Wirkungen durch eine einzige Wirkqualität hervorbringe, nämlich durch seine Wärme, aber auch am Beispiel des Menschen, der mit ein und demselben Erkenntnisvermögen eine Vielfalt von Wissenschaften und Künsten erlerne.³⁷ Analog hierzu bringe das einfache und einzige Wesen Gottes seine vielfältigen Wirkungen aus und durch sich selbst hervor, sodass diesem nicht verschiedene Wesenseigenschaften zukämen, die eine Vielheit konstituieren würden, sondern nur Wirkeigenschaften oder solche Eigenschaften, die die abso-

Wesen des Dinges, welches mit ihnen in Beziehung gebracht wird, nichts zu schaffen, und deshalb ist es zulässig, sie von Gott auszusagen, nachdem du weißt, daß alle diese verschiedenartigen Wirkungen [...] nicht notwendig bedingen, daß sie durch mannigfache Zustände im Wesen des Bewirkenden hervorgebracht werden müssen, daß vielmehr alle die verschiedenartigen Werke Gottes nur durch sein Wesen, nicht aber [...] durch ein zu seinem Wesen hinzukommendes Ding vollbracht werden.“ [I, Cap. 51, Fol. 19r] Hierzu vgl. auch U. Kern, „Gelehrte hassen oder verachten ist eine große Sünde.“ Aspekte vernünftigen Erkennens von Gott und Mensch bei Maimonides, in: Hermann M. Niemann (Hg.), *Peter Heidrich Im Gespräch mit Meister Eckhart und Maimonides* (wie Anm. 30), 13–57, hier: 37–40.

³⁶ *Führer der Unschlüssigen*, I, 53, S. 171, Anm. 9.

³⁷ Ebd., S. 173: „Und alle diese verschiedenartigen Wirkungen sind notwendig verursacht von einer einzigen und einfachen Kraft, bei der es keine Vielheit gibt.“ [I, Cap. 52, Fol. 19v]; vgl. hierzu auch P. Heidrich, *Maimuni-Zitate bei Meister Eckhart* (wie Anm. 30), 83: „Da Maimuni zu zeigen unternimmt, daß Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Wirkungen im Wirkenden nicht eine entsprechende Mannigfaltigkeit voraussetzen, sind einzig solcherart [sc. Tätigkeits-] Attribute, die in der hl. Schrift sich oft finden, im Einklang mit dem Glauben an die Einheit Gottes.“

lute Vollkommenheit des göttlichen Wesens bezeichnen und die jeweils in der Heiligen Schrift Gott zugeschrieben würden.³⁸ Die Vertreter der Annahme von verschiedenen Wesenseigenschaften Gottes nähmen zumindest folgende vier voneinander verschiedene Wesenseigenschaften bzw. Seinsvollkommenheiten an, die „sich aus dem Denken ergeben“:³⁹ Das Leben, die Allmacht, die Allwissenheit und den Willen (Gottes). Von diesen vier Eigenschaften will Maimonides nun zeigen, dass sie nicht Wesensbestimmungen, sondern Wirkweisen Gottes sind. Dabei versteht er unter der ‚Weisheit‘ die Selbsterkenntnis, deren Bedeutung er mit der des Lebens als einer geistigen Selbstbewegung identifiziert. Doch diejenigen, welche Gott diese beiden Attribute als Wesensattribute zuschreiben, verstünden unter der Weisheit Gottes sein Wissen von den Geschöpfen, welches ein Wirk- und kein Wesensattribut Gottes sei.⁴⁰ Macht besitze Gott nicht in Bezug auf sich selbst, sondern in Bezug auf seine Geschöpfe in dem Sinne, dass er das erschaffen kann, was er erschaffen hat; ebenso komme Gott auch der Wille nicht als eine Wesensbestimmung, sondern als eine Wirkeigenschaft Gottes zu, der die Geschöpfe mit seinem Willen ins Dasein rufe.⁴¹ Damit glaubt Maimonides auch diese vier Attribute nur als Wirkweisen und nicht als ver-

³⁸ Vgl. *Führer der Unschlüssigen*, I, 53, S. 173f. [I, Cap. 52, Fol. 19v].

³⁹ Ebd., S. 174: „Sie [sc. die Anhänger der Attribute] sagen aber, daß die zum Wesen Gottes gehörenden Eigenschaften sich nicht auf seine Wirkungen beziehen können; denn es sei undenkbar zu glauben, daß Gott sich selbst erschaffen habe. Sie sind aber in Betreff dieser Eigenschaften, die sie Wesenseigenschaften nennen, miteinander uneinig, nämlich in betreff ihrer Zahl, denn sie richten sich hierin jeder nach irgendeiner Schriftstelle. Ich will dir nun diejenigen Eigenschaften anführen, in betreff deren sie alle übereinstimmen, von denen sie aber glauben, daß sie sich aus dem Denken ergeben und daß sie sich bei ihrer Annahme nicht nach den Worten eines Propheten richten. Es sind folgende vier: Er lebt, er ist allmächtig, er ist allweise und er will. Sie sagen ferner: Es ist undenkbar, daß auch nur das Geringste von diesen verschiedenen Dingen und Vollkommenheiten in Gott nicht vorhanden sei, ebenso wie es unmöglich ist, daß diese zu seinen Wirkungen gehören.“ [I, Cap. 52, Fol. 19v].

⁴⁰ Ebd., S. 175f.: „Wenn wir also mit dem Wort ‚weise‘ meinen, daß er sich selbst kennt, so müssen Weisheit und Leben in ihm ein und dasselbe Ding sein. Jene haben aber nicht diese Bedeutung im Sinne, sondern die, daß er seine Geschöpfe kennt.“ [I, Cap. 52, Fol. 20r].

⁴¹ Vgl. ebd., S. 176: „[...] vielmehr denkt man diese Eigenschaften tatsächlich vom Gesichtspunkte verschiedener Beziehungen zwischen Gott und seinen Geschöpfen, nämlich daß er allmächtig ist in dem Sinne, daß er erschaffen kann, was er erschaffen hat, und daß er will, in dem Sinne, daß er das Seiende so ins Dasein rief, wie er es ins Dasein gerufen, und daß er das kennt, was er ins Dasein gerufen hat.“ [I, Cap. 52, Fol. 20r]

schiedene Wesensbestimmungen Gottes aufgewiesen zu haben. Seine Ausführungen zur Verhältnisbestimmung zwischen dem göttlichen Wesen und den göttlichen Wirkungen fasst Maimonides wie folgt zusammen:

Gott habe alles mit seinem einzigen und einfachen Wesen erschaffen und er besitze Weisheit bzw. Erkenntnis, Allmacht und einen Willen nur in Bezug auf die Geschöpfe; zudem stellten seine Wirkweisen als seine Beziehungen zu den Geschöpfen keine realen, sondern nur rationale, gedankliche Relationen im Denken der Menschen dar, während sein Wesen einzig, einfach und akzidenzlos sei.⁴²

Fassen wir zusammen: Maimonides hält die Annahme verschiedener Wesenseigenschaften Gottes für unvereinbar mit der Einfachheit des göttlichen Wesens, weil er diese Eigenschaften irrtümlicherweise durchweg als akzidentelle Eigenschaften oder bloße Namenserkklärungen des einfachen Wesens Gottes auffasst. Daher versteht Moses Maimonides den Satz „Gott ist einer in jeder Hinsicht“ in einem extremen Sinne, indem er von der Einheit bzw. Einfachheit des göttlichen Wesens die traditionellen Gottesprädikate wie den Besitz des (vollkommenen) Erkenntnis- und Willensvermögens, des Lebens und der Allmacht etc. ausschließt, weil er irrtümlicherweise annimmt, dass diese eine Vielheit in das einfache Wesen Gottes hineintragen würden.⁴³

3.2 Eckharts Aneignung der Grundzüge der negativen Theologie des Maimonides – die Einheit der Seinsvollkommenheiten in Gott

Wie nimmt Meister Eckhart die negative Theologie des Maimonides auf? Übernimmt er Maimonides' extremes Verständnis des Satzes, dass Gott ei-

⁴² Vgl. ebd., S. 176f. Hierzu vgl. auch Kern, „Gelehrte hassen oder verachten ist eine große Sünde.“ Aspekte vernünftigen Erkennens von Gott und Mensch bei Maimonides (wie Anm. 30), 43f.

⁴³ Maimonides' intendierte Widerlegung der Behauptung verschiedener Wesenseigenschaften in Gott widerspricht keineswegs seiner zumindest impliziten Annahme einer (aktuell) unübertrefflichen Vollkommenheit Gottes, die bei ihm allerdings einen ausschließlich negativ-theologischen Charakter besitzt, vgl. hierzu M. Enders, Das Unübertreffliche im Verständnis der monotheistischen Weltreligionen – zur interreligiösen Relevanz des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘, in: E. Bidese/A. Fidora/P. Renner (Hgg.), *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Darmstadt 2008, 71–99, hier: 84–87.

ner ist in jeder Hinsicht, oder führt auch in diesem Fall seine Rezeption zu einer Transformation des rezipierten Sinngehalts?

Eckhart rezipiert die negative Theologie und das Einheitsverständnis des Maimonides ausführlich in seinem Kommentar zum Buch Exodus⁴⁴: Hier zitiert er Maimonides als Autorität für die Wahrheit der negativen, Gott Eigenschaften absprechenden Theologie⁴⁵ im Kontext seiner Ausführungen über die Namen Gottes, die keine Vielheit oder Verschiedenheit in Gott hineinbringen dürften.⁴⁶ Dabei greift er die von Maimonides, wie wir sahen, im 52. Kapitel des ersten Buches seines Hauptwerkes *Führer der Unschlüssigen* getroffene Unterscheidung von fünf verschiedenen Benennungs- bzw. Attributionsmöglichkeiten oder Eigenschaftsgruppen auf, die auf eine Entität überhaupt angewendet werden können, und zwar – in der Wiedergabe durch Eckhart – erstens die Wesensbestimmung durch eine Definition, zweitens die partielle Wesensbestimmung durch eine Teildefinition, drittens die Gruppe der akzidentellen Eigenschaften, viertens die der relativen und fünftens die der Wirkeigenschaften.⁴⁷ Eckhart schließt sich Maimonides darin an, dass eine Benennung oder nähere Bestimmung Gottes in einer der drei ersten Arten auf Gott nicht zutreffe, da er nicht definierbar sei und nicht Träger von akzidentellen Eigenschaften sein könne.⁴⁸ Eckhart folgt auch Maimonides' Widerlegung der Aussagbarkeit relativer Prädikate von Gott (im 55. Kap. des *Dux neutrorum*), wonach (im Gefolge des Aristoteles) jede Beziehung akzidentellen Charakter besitze und eine gewisse Ähnlichkeit bedeute, Gott aber nichts anderem ähnlich sei, weil er außerhalb jeder Gattung und damit auch jeder Art stehe.⁴⁹ Schließlich folgt Eckhart Maimonides auch darin, der einfachen Substanz Gottes keine voneinander verschiedenen Wesenseigenschaften zuzusprechen, d. h. anzu-

⁴⁴ Zu Eckharts Rezeption der Attributenlehre des Maimonides vgl. auch P. Heidrich, Maimuni-Zitate bei Meister Eckhart (wie Anm. 30), 84–113 (Eckharts Verarbeitung der Attributenlehre Maimunis).

⁴⁵ *Expositio libri Exodi*, n. 37, LW II, 43.

⁴⁶ Ebd., n. 36, LW II, 42–43.

⁴⁷ Vgl. ebd., n. 37, LW II, 43.

⁴⁸ Vgl. ebd., n. 38, LW II, 44, 5–8: „*Primo quidem modo, secundo et tertio – manifestum est – deo non competit talis nominatio sive attriutio, quia dei non est deffinitio – quantum ad primum et secundum modum – nec accidens aliquod cadit in deum – quantum ad tertium modum.*“

⁴⁹ Vgl. ebd., n. 39, LW II, 44, 18–45, 1: „*Deus autem, utpote extra genus, cum nullo convenit nec specie nec genere.*“

nehmen, dass Gott seine vielfältigen Wirkungen aus und durch sein Wesen bzw. seine Substanz selbst hervorbringe, die vollkommen einfach und frei von jeder Vielheit sei. Alle Gott in der Heiligen Schrift gegebenen Namen bezeichneten daher nicht sein Wesen, sondern seine Wirkungen.⁵⁰ Daraus zieht Eckhart mit Maimonides den Schluss, dass alle positiven Aussagen über Gott nur uneigentlich gelten, weil sie nichts Positives in Gottes Wesen selbst bezeichneten. So würden in der Heiligen Schrift Eigenschaften von Gott ausgesagt wie etwa Barmherzigkeit und Zorn, die bei den Menschen als Vollkommenheiten bzw. als Unvollkommenheiten gelten, die aber nichts Positives in Gottes Wesen bezeichneten, sondern nur Wirkungen, die wir nur nach Maßgabe entsprechender Qualitäten menschlichen Handelns aussagten. Das, was bei den Menschen als Vollkommenheiten gelte, wie etwa Barmherzigkeit und Milde, seien keine Vollkommenheiten in Gott.⁵¹

Eckhart übernimmt also die Grundzüge der radikalen negativen Theologie des Maimonides, die er zu Recht in einer größeren Tradition negativer Theologie in der griechischen – gemeint ist das platonische und das neuplatonische, sowie die von ihm inspirierte negative Theologie im christlichen Denken wie etwa bei Pseudo-Dionysius Areopagita etc. – und in der arabischen Philosophie sieht, nach der von Gottes Wesen nicht unterschiedliche affirmative Eigenschaften ausgesagt werden dürften.⁵² Als sachliche Gründe für diese negative Theologie zitiert er aus dem 54. Kapitel des ersten Bu-

⁵⁰ Vgl. ebd., n. 43, LW II, 48, 3–6: „[. . .] *Ideoque omnes nominationes, quae inveniuntur in libris attributae creatori, nominabunt opera eius, non substantiam eius, vel ponuntur ad significandum perfectionem earum dispositionum, quae in nobis quidem perfectiones sunt et quid additum substantiae.*“ Hierzu vgl. auch P. Heidrich, Maimuni-Zitate bei Meister Eckhart, 92: „Alle Gottesnamen der Schrift bezeichnen die göttlichen Werke, nicht das Wesen, oder sie dienen zur Verdeutlichung der Vollkommenheit in Gott.“

⁵¹ Vgl. ebd., n. 44, LW II, 48–50; hierzu vgl. auch P. Heidrich, Maimuni-Zitate bei Meister Eckhart, 92: „Alle positiven Aussagen sind nur uneigentlich, denn sie bezeichnen nichts Positives in Gott. Barmherzig und milde nennt man Gott, weil er Werke tut, die unserm barmherzigen und milden ähneln. Eckhart zitiert Maimuni nicht wörtlich, aber sinngemäß und verarbeitet Maimunis Gedanken in seiner Darstellung, die eigene Beispiele und andere Autoritäten (*Liber De causis*) mit heranzieht.“

⁵² Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de dieu chez maître Eckhart* (Études de philosophie médiévale 48), Paris 1960, ist in dieser magistralen Studie zwar auf die platonisch-neuplatonischen und vor allem auf die christlichen Quellen der negativen Theologie Meister Eckharts ausführlich eingegangen, die noch wichtigere jüdische Quelle bei Moses Maimonides ist ihm allerdings verborgen geblieben, vgl. ebd., insb. 97–173 (Chapitre III: *Ego sum qui sum*).

ches des *Führer der Unschlüssigen* des Maimonides die Unkörperlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes und dessen Unähnlichkeit mit den Geschöpfen.⁵³ Ferner führt Eckhart aus dem 50. Kapitel dieses ersten Buches des religionsphilosophischen Hauptwerkes seines jüdischen Gewährsmannes an, dass alle affirmativen Gottesattribute eine ausdrückliche oder implizite Hinzufügung zum Wesen Gottes aussagen würden; akzidentelle Eigenschaften, die zum Wesen hinzukommen, aber könne es in Gott nicht geben, also lasse sich von Gott nichts im eigentlichen oder affirmativen Sinne aussagen.⁵⁴ Diese von Maimonides übernommene Ablehnung der affirmativen Theologie begründet Eckhart im Folgenden mit sieben Argumenten, deren Kern in der Auffassung einer Eigenschaft als eines akzidentellen und vielheitlichen Zusatzes zu einer Substanz besteht, die sich mit der Einfachheit und Unvermischtheit der göttlichen Natur nicht verträgt.⁵⁵ In diesem Zusammenhang zitiert Eckhart zustimmend die Aussage des Maimonides, dass Gott einer ist in jeder Weise und in jeder Beziehung und dass in ihm keine Vielheit ist, und zwar weder in Wirklichkeit noch im angemessenen Begriff von ihm.⁵⁶

Das Heikle und Prekäre an Eckharts weitgehender Übernahme der radikalen negativen Theologie des Moses Maimonides besteht in Folgendem: Wenn Gott keine affirmativen Wesensattribute, sondern nur Eigenschaften zugesprochen werden dürfen, die sein Wirken *ad extra*, d. h. auf seine von ihm wesensverschiedene Schöpfung, ausdrücken, dann darf man ihm selbst mit Maimonides auch keine relationalen Attribute zusprechen, und zwar unter der aristotelischen Voraussetzung, dass die Relation nur ein Akzidens ist. Mit dieser Annahme aber werden subsistente Relationen in Gott und damit die christlich geglaubte trinitarische Seinsweise Gottes zugleich ausgeschlossen. Genau dies will und tut Maimonides *expressis verbis*, wie wir sahen, im 50. Kapitel des ersten Buches seines *Dux neutrorum*. Ist Eckhart

⁵³ Vgl. *Expositio libri Exodi*, n. 46, LW II, 50.17–51,9.

⁵⁴ Vgl. ebd., n. 47, LW II, 51, 11–15: „[. . .] *in deo nulla prorsus est nec potest esse additio dispositionum quarumlibet universaliter. Sed omnia nomina affirmativa praedicant aut implicant aliquid additum, quod ponunt circa deum; aliter enim non diceretur positive. Igitur nihil proprie nec pertinenter, sed incompacte dicitur de deo affirmative.*“

⁵⁵ Zu diesen sieben Thesen, die Eckhart den Argumenten des 51. Kapitels im I. Teil des *Führers der Unschlüssigen* entnimmt, vgl. P. Heidrich, *Maimuni-Zitate bei Meister Eckhart* (wie Anm. 30), 94–96.

⁵⁶ Vgl. *Expositio libri Exodi*, n. 50, LW II, 5–8: „*Et Rabbi Moyses dicit quod deus est unus »omnibus modis et secundum omnem rationem«, ita ut in ipso non sit invenire aliquam »multitudinem in intellectu vel extra intellectum.«*“

diese Konsequenz der negativen Theologie des Maimonides etwa verborgen geblieben? Denn nach christlichem Verständnis ist Gott nicht in jeder möglichen Hinsicht absolut oder relationsfrei einfach, sondern *unus et trinus*.

Bevor Eckhart diese Frage selbst aufwirft, führt er im 15. Kapitel seiner *Expositio* zum Buch Exodus im Anschluss an Thomas von Aquin aus, dass alle Vollkommenheiten, die in Gott als in ihrer Erstursache enthalten seien, notwendigerweise eine schlechthinnige Einheit bzw. eine einzige Wirklichkeit seien. Boethius folgt er darin, dass es im göttlichen Wesen keine Zahl gebe, sodass die göttlichen Personen keine je eigene, unterschiedene Wesenheit, sondern nur ein und dieselbe Wesenheit besitzen; entsprechend gebe es in Gott nicht viele Vollkommenheiten, sondern nur eine einzige Vollkommenheit, nämlich die seines Wesens, die daher angemessen nur von dem Gottesnamen ‚das Eine‘ bezeichnet werde, welches Eine zugleich alle Vollkommenheiten als eine einzige in sich enthalte. Denn die Seinsvollkommenheiten, welche in den Geschöpfen zerteilt seien, seien in Gott eine Wirklichkeit und eine Vollkommenheit:

„Perfectiones autem omnes et omnium generum cum sint in deo, utpote in causa prima omnium, et in ipso necessario sunt unum simpliciter et res una, quia ‚deus unus‘. Omne autem, quod in uno est, et in quo unum est, ipsum est unum. »Unum« enim est, »in quo nullus numerus« est. Sic in divinis personis una essentia est, quia nullus numerus essentiarum est in divina essentia. Persona patris una est, quia in ipsa nullus numerus personarum est. Sic in deo omnis perfectio una est, quia in ipso nullus numerus perfectionum est. Hinc est quod qui ipsum deum videret per se ipsum, per essentiam dei scilicet, non ex aliis nec per alia media, videret unicam perfectionem et per ipsam et in ipsa videret omnes perfectiones, non ipsam per illas. Haec tamen perfectio non esset haec vel illa, sed quid unum per omnes. Et si illi, quod videret, per quod et in quo videret, nomen imponeret, ipsum necessario esset unum, secundum illud Zachariae ultimo: »in illa die erit dominus unus et nomen eius unum«. Hoc tamen unum non esset nomen sapientiae nec potentiae, et sic de singulis, sed esset unum omnia per omnia, in quo omnia, secundum illud Phil. 2. »donavit illi nomen quod est super omne nomen«, »nomen«, inquit, in singulari, quia est unum, »quod est super omne nomen«, quia omnium nominum perfectiones, divisae in creaturis, in ipso est res una, perfectio una.“ (n. 57, LW II, 62,9–63,13).

Aus dieser Einsicht in die Einheit aller Seinsvollkommenheiten bzw. vollkommener Eigenschaften in Gott leitet Eckhart seine Lösung der nach sei-

nen Worten berühmten und verwickelten Frage ab, ob die Eigenschaften Gottes wie etwa seine Macht, Weisheit und Güte in ihm selbst oder nur in der Auffassung des menschlichen Verstandes von Gott unterschieden sind.⁵⁷ Eckhart plädiert bekanntlich für die zuletzt genannte Seite dieser Alternative, d. h. dafür, dass die göttlichen Wesensattribute in Gott selbst nicht realiter voneinander unterschieden seien, sondern nur von unserem Intellekt unterschieden werden würden, der einen unterscheidenden Begriff von ihnen im Ausgang von den Geschöpfen gewinne, in deren Seinsbereich diese Eigenschaften überhaupt erst eine zahlhafte Bestimmung sowie Vielheitlichkeit und Verschiedenheit annähmen. Diese zahlbestimmte Verschiedenheit aber stelle einen Abfall vom Einigen bzw. einen Mangel an Sein und Einheit dar, während das Eine nach Boethius nicht zählbar und damit nicht quantifizierbar bzw. Gott nach Maimonides „in jeder Weise und in jeder Hinsicht einer“ sei, sodass sich in ihm weder begrifflich noch wirklich Vielheit finden lasse.⁵⁸ Es ist auch hier die Einfachheit des göttlichen Wesens, auf die Eckhart sowohl das Boethius- als auch das Maimonides-Zitat bezieht, welche die trinitarische Seinsweise Gottes aber keineswegs ausschließt, weder an sich noch für Eckhart.

Diese vielheits- sowie differenz- und relationslose Einheit des göttlichen Wesens erläutert Eckhart anschließend wie folgt: Auf Grund ihrer fehlenden quantitativen und – im akzidentellen Sinne dieses Wortes – qualitativen Bestimmtheit sei die Einheit Gottes nicht zählbar, keine zahlhafte Einheit, sei sie nicht die erste Zahl.⁵⁹

3.3. Die Anwendbarkeit der Kategorie der Relation auf Gott (gegen Maimonides): *Deus non modo unus sed etiam trinus est*

Im Folgenden wirft Eckhart die oben angesprochene, aber zurückgestellte Frage nach dem Gegebensein von Relationalität in der absoluten Einheit Gottes auf, wenn er ausführt, dass Gott zwar unbegrenzt sei, sodass in ihm

⁵⁷ Vgl. ebd., n. 58, LW II, 63f.

⁵⁸ Vgl. ebd., n. 58, LW II, 63,14–65,6, insb. 65,1–6: „*Et Rabbi Moyses, ut supra dictum est, dicit quod deus est unus, omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum, l. I c. 50. Qui enim duo vel distinctionem videt, deum non videt. Deus enim unus est, extra numerum et super numerum est nec ponit in numerum cum aliquo.*“

⁵⁹ Vgl. ebd., n. 59–60, LW II, 65f.

kein Unterschied sein oder gedacht werden könne,⁶⁰ dass ihm aber dennoch unterschiedliche Eigenschaften zugesprochen werden können, weil diese Eigenschaften verschiedene Gesichtspunkte und Begriffe des menschlichen Intellekts ausdrücken, die etwas Wirkliches in der einheitlichsten Wirklichkeit Gottes bezeichnen.⁶¹ Diesen erscheinenden Widerspruch verstärkt Eckhart noch, indem er sagt, dass es in Gott einerseits nur eine Kategorie, die einer (allerdings akzidenzfreien) Substanz, geben könne und andererseits ihm von Augustinus, Boethius, den Heiligen und den christlichen Theologen übereinstimmend zwei Kategorien, nämlich die Substanz und die Relation, zugeschrieben würden. Seine an Thomas von Aquin orientierte Lösung dieser Frage besteht darin, zwar mit Aristoteles und Moses Maimonides in der Relation ein Akzidenz zu sehen, zugleich aber zu betonen, dass die Relation nicht nach Art einer Akzidenz, d. h. einer Eigenschaft, die einem Träger oder einer Substanz anhaftet, bezeichne.⁶² Denn bei der Beziehung müsse man zwischen ihrem kategorialen Sinngehalt, der in der Hinordnung auf etwas anderes besteht, und ihrem Sein unterscheiden: Ihrem Sinngehalt nach setze die Beziehung als einzige von den neun Kategorien daher nichts in ihrem Träger noch sei sie für ihren Träger der Ursprung irgendeiner Tätigkeit, sie bezeichne vielmehr nur dessen Bezogensein und sei daher als einzige der Kategorien auf Gott anwendbar, während die anderen Kategorien bei Gott in die Substanz übergehen.⁶³ Zudem erhalte die Beziehung als einzige der neun Kategorien ihr Sein nicht von ihrem Träger oder durch die Hinordnung auf diesen, sondern durch die Hinordnung auf das diesem Gegenüberstehenden. Deshalb gehe sie bei Gott auch als einzige Kategorie nicht in die Substanz über, sondern bleibe gleichsam außen stehen.⁶⁴

⁶⁰ Vgl. ebd., n. 60, LW II, 66, 6: „*Nulla igitur in ipso deo distinctio esse potest aut intelligi.*“

⁶¹ Vgl. ebd., n. 61, LW II, 66, 8–9: „*Nec tamen propter hoc vanae sunt aut falsae huiusmodi attributiones distinctae, eo quod ipsis aliquid vere et reale in deo respondet.*“

⁶² Vgl. ebd., n. 63, LW II, 67, 9–10: „*Relatio autem quamvis sit accidens, non tamen significat per modum accidentis [...].*“

⁶³ Vgl. ebd., n. 64, LW II, 68f.

⁶⁴ Vgl. ebd., n. 65, LW II., 69,16–70,3: „*Relatio autem sola non sortitur genus suum praedicamentale a subiecto nec per ordinem ad subiectum, sed potius ad illius oppositum Propter hoc solum genus praedicamenti relationis non transit in substantiam in divinis, sed manet quasi foris stans.*“

Daher habe das, was von Gott nach Art der Beziehung ausgesagt werde, einen anderen Sinngehalt als dessen Substanz und sei daher eine gegen die Substanz abgegrenzte Aussageweise. Bei Gott sei der Sinngehalt aller anderen Kategorien wie etwa des Wissens oder der Güte als einer Qualität daher dessen Substanz: Gott sei daher durch seine Substanz wissend, allmächtig und wirkend etc., er besitze aber nicht durch seine Substanz die ihm eigentümlichen Beziehungen wie etwa die Vaterschaft und die Sohnschaft, deren Sinngehalt von dem der Substanz Gottes verschieden sei.⁶⁵ Da also der Sinngehalt der Beziehung nicht das Sein bzw. die Substanz oder die Wesenheit, sondern das Gegenüberstehende betreffe, betreffen die von Gott ausgesagten Beziehungen nicht das Sein oder die Substanz Gottes, sondern die Unterschiedenheit der göttlichen Personen, deren Substanz identisch sei.⁶⁶ Daher werde von Gott manches in der Einzahl ausgesagt, was auf seine Substanz bezogen ist; anderes werde von ihm in der Vielzahl ausgesagt, was auf seine ihm immanenten Beziehungen bzw. Personen bezogen ist.⁶⁷ Eckhart hat mit diesen relationstheoretischen Überlegungen die Anwendbarkeit der Kategorie der Relation auf Gott und somit die Möglichkeit der trinitarischen Seinsweise Gottes gegen Maimonides gesichert und damit die Einheitsmetaphysik des Maimonides in einem entscheidenden Punkt revidiert bzw. transformiert: *Deus non modo unus sed etiam trinus est.*

3.4. Der Gottesname „Ego sum qui sum“ (Ex 3,14) als „Negation der Negation“ bzw. als reflexive Selbstbejahung Gottes

Es ist sachlich konsequent, dass sich an diese relationstheoretische Begründung der Möglichkeit der trinitarischen Seinsweise des wesenhaft einen Gottes im Exodus-Kommentar Eckharts die Entfaltung seiner Exodus-Metaphysik anschließt, d. h. seine Deutung des in Exodus 3,14 geoffenbarten Gottesnamens „Ego sum qui sum“ als vollkommene Fülle des göttlichen Seins und diese wiederum als reflexive Selbstvermittlung bzw. reine Selbstbejahung, da sie ein Akt trinitarischer Selbsterkenntnis ist. Weil die Wahrheit eines affirmativen Satzes allgemein in der Identität seiner Termini

⁶⁵ Vgl. ebd., n. 70, LW II, 73.

⁶⁶ Vgl. ebd., n. 71, LW II, 73.

⁶⁷ Vgl. ebd., n. 72, LW II, 74,14–75,1: „*Propter quod alia praedicantur substantialiter et in singulari in divinis, alia vero praedicantur relative et in plurali.*“

bestehe,⁶⁸ sei die Selbstbejahung, welche die Fülle des reinen Seins selbst sei, Gott eigentümlich, die sich in seinem Namen „Ich bin, der ich bin“ ausspreche.⁶⁹ Daher sei dieser tautologische Satz der wahrste von allen.⁷⁰ Diese intellektuale Selbstsetzung und -bejahung Gottes bezeichnet Eckhart auch hier als „Negation der Negation“, weil sie den alle Beschränkungen und damit jede Negativität des kreatürlichen Seienden aufhebenden Charakter einer reinen und vollsten Selbstbejahung besitzt: „Ich bin, der ich bin.“⁷¹ Denn Gott kehre in diesem selbstreflexiven Akt in einer vollkom-

⁶⁸ Vgl. ebd., n. 73, LW II, 75,16–17: „[...] *veritas affirmative propositionis universaliter consistit in identitate terminorum* [...].“

⁶⁹ Vgl. ebd., n. 74, LW II, 76,13–77,4.

⁷⁰ Vgl. ebd., n. 74, LW II, 77,5.

⁷¹ Vgl. ebd., n. 74, LW II, 77,9–12: „*Nulla ergo negatio, nihil negativum deo competit, nisi negatio negationis, quam significat unum negative dictum: ‚deus unus est‘, Deut. 6; Gal 3. Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: ‚ego sum qui sum‘.*“ Zur Bedeutung dieser Selbstaussage Gottes nach Eckhart vgl. W. Beierwaltes, DEUS EST ESSE – ESSE EST DEUS. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, in: Ders., *Platonismus und Idealismus* (Philosophische Abhandlungen, Bd. 40), Frankfurt a.M. 1972, 58: „Der Satz ‚Ich bin der ich bin‘ sagt also gemäß der Interpretation Eckharts: Gott ist reines Sein, reine Substanz, reine (Selbst-) Affirmation, Selbstreflexion, Selbstaussage und Selbstdurchdringung: Daß Gott reines Sein ist, impliziert alle übrigen Benennungen; oder: diese sind die Selbstexplikation des Seins als Identität (Einheit) in die Trinität.“ Zur genauen Bedeutung der „Negation der Negation“ als des Wesensaktes des göttlichen Geistes vgl. Halfwassen, „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg“ (wie Anm. 8), 345ff.: „Gott aber ist als das alle Bestimmungen setzende Prinzip – mit Pseudo-Dionysius Areopagita – in sich selbst die Verneinung aller Bestimmungen und darum für Eckhart gerade als diese negierende Tätigkeit Intellekt. [...] Intellektualität ist darum das reine Wesen des Absoluten, das in der Tradition der negativen Theologie als die Verneinung aller Bestimmungen – also alles Seienden – verstanden werden muß, dies aber in der Weise, daß diese Verneinung die eigene Tätigkeit des Absoluten selbst ist, die diesem an ihm selbst zukommt. Diese Verneinung drückt nun keinen Seinsmangel, sondern gerade die Überfülle des überseienden Absoluten aus, weshalb Eckhart sie [...] als den ‚Überschwang der Bejahung‘ auslegt. [...] Diese reine Seinsfülle deutet Eckhart nun als die jedem gegenständlichen Sein konstituierend vorausgehende reine Selbstbeziehung und Selbstvermittlung – also eben als ursprüngliche Intellektualität. [...] Jedes in seiner Bestimmtheit fixierte Seiende nämlich ist eine Einschränkung und insofern die Negation der uneingeschränkten Fülle des Seins; Gott, die reine Fülle selbst, ist darum als die Negation alles endlichen Seienden selbst die Negation der Negation, die Aufhebung aller Beschränkungen als reine und absolute Bejahung.“ Zur Herkunft der „negatio negationis“ bei Eckhart aus Ansätzen bei Thomas von Aquin und vor allem bei Heinrich von Gent vgl. W. Goris,

menen Rückwendung zu sich selbst zurück, wie Eckhart mit dem *Liber de causis* ausführt.⁷²

Als das Sein selbst könne Gott weder sich selbst verneinen noch sich einem anderen versagen, denn das Erste sei reich durch sich selbst, d. h. es bringt aus der Überfülle seines sich mitteilenden Wesens alles andere neid- und selbstlos hervor. Eckhart zitiert wiederholt diesen Grundsatz aus dem *Liber de causis*, dass das Erste reich durch sich selbst sei,⁷³ und begründet ihn mit der vollkommenen Seinsfülle des Ersten, die sich keinem anderen versagen könne, sich selbst also mitteilen müsse.⁷⁴ Denn göttlich sei nur jene Gabe und jenes Geschenk und Werk, das nicht für einen Lohn gegeben, das nicht verkauft, sondern das rein und aufrichtig, d. h. umsonst, gegeben werde, wie Eckhart schon lange vor den gabentheoretischen Einsichten heutiger Phänomenologie insbesondere Jean-Luc Marions ausführt.⁷⁵ Gott

Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts (=Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters LIX), Leiden/New York/Köln 1997, 200, 203.

⁷² Vgl. *Expositio libri Exodi*, n. 74, LW II, 77,12–78,1: „*Super se ipsum ,redit reditione completa*“; vgl. *Liber de causis*, prop. 15 (§14; 79, ed. Adriaan Pattin), vgl. prop. 7 (§6; 61f., ed. Adriaan Pattin); hierzu vgl. Halfwassen, „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg“ (wie Anm. 8), 348: „Eckhart denkt damit das Absolute als absolute reflexive Selbstvermittlung, die sich selbst aus sich selbst, aus ihrer eigenen überfließenden Fülle ins Sein setzt, also reine oder absolute Spontaneität ist: deshalb ist Gott ursprünglich Intellektualität, denn die reflexive Selbstvermittlung kennzeichnet ausschließlich das Denken, [. . .]. Damit aber hat Eckhart den Grundgedanken des spekulativen Idealismus von der reinen Subjektivität, die sich aus absoluter Spontaneität selbst setzt und zu sich selbst vermittelt, in der Sache vorweggenommen.“ So bereits W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen⁵ 1974, 13, und Beierwaltes, *DEUS EST ESSE – ESSE EST DEUS* (wie Anm. 71), 47: „Die darin sich zeigende Konzeption des Gottes-Begriffs, daß nämlich Gottes Sein sein Denken und sein Denken sein Sein sei, ermöglicht der Sache nach den Grundgedanken einer idealistischen spekulativen Theologie: daß das Absolute sich selbst als sein Sein und seine Idee begreife und somit absolute reflexive Selbstvermittlung sei.“

⁷³ Zu Eckharts häufigem Bezug auf den „*Liber de causis*“ vgl. zusammenfassend W. Beierwaltes, *Primum est dives per se. Meister Eckhart und der Liber de Causis*, in: *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, ed. E.P. Bos/P.A. Meijer, Leiden/New York/Köln 1992, 141–169, hier: 144.

⁷⁴ Vgl. *Expositio libri Exodi*, n. 74, LW II, 78,3–8; zu diesem kreativen Sichverströmen des Ersten vgl. Beierwaltes, *Primum est dives per se. Meister Eckhart und der Liber de Causis* (wie Anm. 73), 145f.

⁷⁵ Vgl. *Expositio libri Exodi*, n. 75, LW II, 78, 9–11: „*Juxta quod notandum quod illa datio*

aber versage bzw. verneine nur das Nichts, weil die Bejahung zum Sein gehöre und folglich Gott als solchem zu eigen sei.⁷⁶ Denn die Bejahung besitze das Sein und schließe es ein, wie an der Verwendung der Kopula ‚ist‘ in allen bejahenden Sätzen deutlich werde.⁷⁷ Dass aber die Bejahung seiner selbst und das reine, absichtslose Geben seiner selbst an anderes nicht der Ablehnung affirmativer Gottesprädikate durch Vertreter der negativen Theologie wie Pseudo-Dionysius Areopagita und Augustinus widerspricht, betont Eckhart entschieden: Denn in Wahrheit kommen Gott die Seinsvollkommenheiten wie Gutheit, Wahrheit, Leben, Erkennen etc. durchaus zu; nicht jedoch hinsichtlich ihrer geschöpflichen Bezeichnungsweise, wie er im Anschluss an Thomas von Aquin hervorhebt.⁷⁸

3.5. Die Angemessenheit der negativen Gotteserkenntnis – eine Zusammenfassung zu Eckharts Rezeption und Transformation der Einheitsmetaphysik und der negativen Theologie des Moses Maimonides

Bei seiner Exegese des im Dekalog ausgesprochenen Verbots „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben“ stellt Eckhart zunächst die Einzigkeit als Implikat des wahren Gottes fest: Denn die Annahme mehrerer Götter sei selbstwidersprüchlich,⁷⁹ weil es nicht zwei unendliche Einheiten nebeneinander geben könne. Sodann nimmt Eckhart eine ganz im traditionellen Rahmen der christlich rezipierten und transformierten neuplatonischen Einheitsmetaphysik verbleibende Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielheit vor: Jede Vielheit steige bzw. falle vom Einen herab und habe

sive donum proprie divinum est et universaliter operatio et opus, quod gratis fit. Quod enim non gratis fit, sed pro mercede, non datur nec donatur, sed venditur, simonia est, [...].“ Zu den platonischen und neuplatonischen Quellen des Gedankens der neidlos sich verströmenden Güte des Ersten Prinzips sowie zu der der „Politik“ des Aristoteles entlehnten Bestimmung des Reichen, zu geben, nicht zu empfangen, vgl. Beierwaltes, *Primum est dives per se*. Meister Eckhart und der Liber de Causis (wie Anm. 73), 146f.; zum Ganzen vgl. ebd., 148.

⁷⁶ Vgl. *Expositio libri Exodi*, n. 77, LW II, 80, 9–10: „*Patet igitur quod affirmatio, utpote ad esse pertinens, propria est deo et divinorum, in quantum divina sunt.*“

⁷⁷ Vgl. ebd., n. 77, LW II, 80, 11–81,1: „*Ratio est breviter quae supra, quia affirmatio esse habet et includit. Li est enim medium est omnium affirmatarum, vel in ipsum resolvuntur.*“

⁷⁸ Vgl. ebd., n. 78, LW II, 81,3–82,5.

⁷⁹ Vgl. ebd., n. 100, LW II, 103.

teil am Einen. Folglich habe alles Vielheitliche etwas über und vor sich und könne daher nicht Gott sein.⁸⁰ Weil Gott das Einfachste, das Vorzüglichste und das Allgemeinste sei, sei er das Sein selbst.⁸¹ Aus der unendlichen Einheit Gottes, auf deren traditionellem Beleg in der christlichen Tradition bei Johannes Damascenus Eckhart hier verweist, folgert er sowohl dessen Gegensätzlichkeit zum Nichts und damit dessen Identität mit dem Sein als auch dessen Ununterschiedenheit, durch die sich Gott von den Geschöpfen unterscheide, welche durch Unterschiedenheit bzw. Andersheit und damit Fremdheit bestimmt seien.⁸² Als das von allem Ununterschiedene und daher Innerste von allem, das in die Wesenheit der Dinge eindringe,⁸³ aber sei Gott den Geschöpfen zugleich in höchstem Maße ähnlich.⁸⁴

Auch an späterer Stelle seiner *Expositio* zum Buch *Exodus* kommt Eckhart auf die Gotteslehre des Maimonides noch einmal zurück: Er bestätigt hier dessen Ablehnung affirmativer Gottesprädikate mit der einheitsmetaphysischen Begründung, dass in Gott nichts als wahrhafte, schlechthinnige Einheit sei, welche durch die Zuschreibung affirmativer Prädikate und damit des Besitzes von Teilen zerstört werde,⁸⁵ und macht sich dessen Option für das Schweigen als das angemessenere Gotteslob zu eigen,⁸⁶ das ja schon von dem heidnischen Neuplatoniker Proklos als die dem Menschen gegenüber dem ersten Prinzip angemessenste Haltung aufgefasst wird.⁸⁷ Ferner zitiert er zustimmend das Plädoyer des Maimonides für die Wahrheit ausschließlich der negativen Theologie,⁸⁸ die alles aufhebe, was sie beinhalte,

⁸⁰ Vgl. ebd., n. 101, LW II, 103, 7–8: „*omnis multitudo sive pluralitas descendit ab uno et participat uno.*“; ebd., 13–14: „*omne, quod descendit sive cadit, habet aliquid superius et prius se et per consequens non est deus; sed omnis pluralitas est huiusmodi.*“

⁸¹ Vgl. ebd., n. 102, LW II, 104.

⁸² Vgl. ebd., n. 104, LW II, 106, 1–2: „*indistinctum proprie deo competit, distinctio vero creaturis, ut tactum est supra. Nihil autem indistinctum a re ipsi rei est alienum.*“

⁸³ Vgl. ebd., n. 105, LW II, 106, 3–4: „*nihil minus alienum quam quod est rebus intimum et ipsas se toto penetrans. Hoc autem est esse, quod deus est, plenitudo esse.*“

⁸⁴ Vgl. ebd., n. 112–114, LW II, 110–111; Die Konklusion dieses Abschnittes lautet: „*Patet igitur primum ex tribus, quod nihil scilicet tam dissimile quam deus et creatura.*“ (Ebd., n. 114, LW II, 111, 3–4).

⁸⁵ Vgl. ebd., n. 171, LW II, 148.

⁸⁶ Vgl. ebd., n. 174, LW II, 150.

⁸⁷ Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M. 21979, 364.

⁸⁸ Vgl. *Expositio libri Exodi*, n. 178, LW II, 153.

ohne etwas zu setzen,⁸⁹ und die umso vollkommener sei, je mehr Attribute sie von Gott verneine.⁹⁰ Als traditionelle Kronzeugen für die Angemessenheit alleine der negativen Theologie führt Eckhart neben Maimonides auch Platon in der Darstellung des Makrobius und das sokratische Wissen des Nichtwissens an.⁹¹

Fassen wir den Ertrag von Eckharts Rezeption der Einheitsmetaphysik und der negativen Theologie des Moses Maimonides kurz zusammen: Eckhart rezipiert Maimonides' strengen Begriff absoluter Einheit des göttlichen Wesens, die jede Form von Vielheit – sei diese wirklicher oder auch nur begrifflicher Art – ausschließt. Eckhart folgt Maimonides zweitens auch in der Ablehnung einer affirmativen Theologie, sofern diese akzidentelle Eigenschaften von Gott aussagt. Er folgt ihm hier jedoch nicht in dessen Annahme, dass alle von der affirmativen Theologie entwickelten Gottesprädikate einen akzidentellen Charakter besäßen. Vielmehr geht er davon aus, dass als Gottesprädikate ausgesagte Seinsvollkommenheiten wie Allmacht, Allwissenheit und vollkommene Güte die Vollkommenheit des absolut einfachen Wesen Gottes selbst bezeichnen, in dem ihnen daher etwas Wirkliches entspricht, auch wenn dieses Wirkliche nicht voneinander verschiedene Eigenschaften sind. Eckhart folgt Maimonides drittens grundsätzlich auch in dessen negativer Theologie als der dem einfachen und unbegrenzten Wesen Gottes angemessenen Erkenntnisweise. Er folgt ihm jedoch nicht in dessen striktem Ausschluss jeglicher Relationalität aus dem Wesen Gottes und kann dies als Christ auch nicht: Stellen doch die göttlichen Personen subsistente Relationen im gleichwohl absolut einfachen Wesen Gottes dar.

4. Gott ist das Sein (Deus est esse) – Eckharts Metaphysik der sog. Transzendentalien

Im höchst wahrscheinlich bereits 1305 verfassten⁹² Prologus generalis zum *Opus tripartitum* skizziert Eckhart die Grundzüge einer Metaphysik der

⁸⁹ Vgl. ebd., n. 179, LW II, 154.

⁹⁰ Vgl. ebd., n. 183, LW II, 156f.

⁹¹ Vgl. ebd., n. 184, LW II, 158.

⁹² Vgl. Loris Sturlese, „Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniensis. Neues zur Datierung des *Opus tripartitum*,“ in: Jan A. Aertsen/A. Speer (Hgg.), *Die Bibliotheca Amploniensis. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus* (Miscellanea Mediaevalia 23), Berlin/New York 1995, 434–446.

Transzendentalien, d. h. der allgemeinen Seinsweisen jedes Seienden als solchen (also des Einen, des Wahren, des Guten usw.), die von der Hauptthese des gesamten *Dreiteiligen Werkes* ausgeht: „*esse est Deus*“ – „Gott ist das Sein“; sie eröffnet das *Thesenwerk* und geht wie ein roter Faden durch Eckharts Schriftkommentare. Eckhart versucht diese Hauptthese mit zahlreichen Argumenten zu beweisen, etwa mit der Denkmöglichkeit des Gegenteils;⁹³ oder mit dem Verständnis der Schöpfung als Gabe bzw. Mitteilung des Seins aus dem Nichts. Nur das Sein selbst aber könne Sein mitteilen, d. h. schaffen. Wäre Gott nicht identisch mit dem Sein selbst, dann wäre er folglich auch nicht Schöpfer, dann gäbe es nichts.⁹⁴ Als das Sein selbst schaffe Gott immer bzw. unaufhörlich und schaffe er alles „im Anfang“, d. h. in sich selbst.⁹⁵ Das – in seiner Vollkommenheit uneingeschränkte – Sein wird in diesem Zusammenhang sogar als Gottes Wesenheit bezeichnet, aus der die reale Existenz Gottes als eine ewige Wahrheit folge.⁹⁶ Das Sein sei die Wirklichkeit bzw. der Akt und die Vollendung aller Dinge, auch der Formen.⁹⁷

Die im mittelalterlichen Denken einzigartige Sondergestalt der Eckhartschen Transzendentalienlehre ist sowohl durch die Verdopplung der *termini generales* in *abstracta* (*unitas, veritas* und *bonitas*) und *concreta* (*unum, verum* und *bonum*)⁹⁸ als auch durch deren Gleichsetzung mit Gott charakterisiert: Während Gott allein im eigentlichen Sinn Sein, Eines bzw. Einheit, Wahres bzw. Wahrheit und Gutes bzw. Güte ist, sind die Geschöpfe dies oder das Seiende (*ens hoc et hoc*)⁹⁹, dies oder das Eine, Wahre,

⁹³ Vgl. Meister Eckhart, *Prologus generalis in Opus tripartitum*, n. 12, LW 1, 156.

⁹⁴ Vgl. ebd., n. 12, LW 1, 157,7–10: „*ante esse est nihil. Propter quod conferens esse creat et creator est. Creare quippe est dare esse ex nihilo. Constat autem quod omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine. Igitur si esse est aliud a deo, creator erit aliud quam deus.*“

⁹⁵ Vgl. ebd., n. 17f., LW 1, 160.

⁹⁶ Vgl. ebd., n. 13, LW 1, 159,4–5: „*Sed esse est essentia dei sive deus. Igitur deum esse verum aeternum est. Igitur deus est.*“ Vgl. auch ebd., n. 20, LW 1, 164,6: „*esse est deus per essentiam.*“

⁹⁷ Vgl. ebd., n. 8, LW 1, 153,7–8: „*Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum.*“

⁹⁸ Vgl. ebd., n. 4, LW 1, 150.

⁹⁹ Zum „*hoc et hoc*“ als Bezeichnung raum-zeitlich bzw. kreatürlich vereinzelter Existenz bei Eckhart vgl. Beierwaltes, *DEUS EST ESSE – ESSE EST DEUS* (wie Anm. 71), 58, bes. Anm. 23 (mit zahlreichen Belegstellen).

Gute etc., besitzen also nur ein partikuläres Sein und fügen zum eigentlich Seienden, Einen, Wahren etc. gar nichts an Seiendheit, Einheit, Wahrheit etc. hinzu. Denn alles Geschöpfliche ist durch Teilung bzw. Distinktion gekennzeichnet, Gott hingegen ist in sich ungeteilt und ununterschieden. Hinzu tritt noch Eckharts Unterscheidung zwischen *commune* und *proprium*, wobei jenes (*commune*) Merkmal Gottes, dieses (*proprium*) Merkmal der Geschöpfe ist. Diese Gegenüberstellung von Gott und den Geschöpfen bedeutet für Eckharts Transzendentalienlehre, dass das Geschöpfliche als das vereinzelte, endliche Seiende etc. ein Abfall vom Seienden, das Gott ist, darstellt. Es kommt hinzu, dass die miteinander konvertiblen Transzendentalien von Eckhart auch mit den „allgemeinen Vollkommenheiten“ wie etwa Weisheit und Gerechtigkeit identifiziert werden.¹⁰⁰

Gegenüber der ersten Pariser Quaestio hat sich in Eckharts Transzendentalien-Metaphysik die Perspektive seiner Gotteslehre zwar etwas verschoben, doch ohne dass sich dadurch ein Selbstwiderspruch ergeben würde: Denn das in der ersten *Pariser Quaestio* Gott abgesprochene Sein war nur das geschöpfliche Sein, das Sein des „Dies und Das“; und die Gott in dieser Quaestio zugesprochene „Lauterkeit des Seins“ ist mit dem hier, im *Opus tripartitum*, gemeinten Sein identisch; der Unterschied – nicht aber Gegensatz – zwischen beiden Gottesbegriffen liegt in der Fundierung des Seins Gottes in seinem Erkennen (Quaestio), die im „Dreiteiligen Werk“ nicht mehr aufgenommen wird.

¹⁰⁰ Zu Eckharts Metaphysik der Transzendentalien vgl. ausführlich Jan A. Aertsen, „Der ‚Systematiker‘ Eckhart,“ in: *Miscellanea Mediaevalia* 32, Berlin/New York, 2005, 189–230; zu Eckharts Identifizierung Gottes mit der Gerechtigkeit vgl. z.B. DW 2, 252,1–253,2.

5. Die intellekttheoretische Begründung der Einheit Gottes in Eckharts lateinischer Predigt 29 „*Deus unus est*“ und ihre Quelle bei Moses Maimonides

5.1. Die Allgegenwart und die All-Einheit Gottes – Einheit als der eigentümliche (Wesens-) Name Gottes, als die Eigentümlichkeit der göttlichen Natur

Die 29. lateinischsprachige Predigt „*Deus unus est*“¹⁰¹ setzt mit einer Reihe von traditionellen Referenzstellen zum sog. ontologischen Gottesbegriff – zitiert werden neben Anselm auch Augustinus, Bernhard von Clairvaux und Seneca – ein, nach dem Gott das schlechthin Unübertreffliche ist.¹⁰² Aus diesem rationalen Gottesbegriff leitet Eckhart sachlich völlig zu Recht die unendliche Einfachheit und aus dieser die ganzheitliche Allgegenwart bzw. die universelle Immanenz Gottes in allem anderen ab:¹⁰³ Gott allein senkt sich in das Wesen aller Dinge, er allein ist im Innersten eines jeden Geschöpfs und in seiner Einheit ununterschieden von allem.¹⁰⁴ Die Einheit Gottes aber ist auf Grund ihrer Unbegrenztheit zugleich All-Einheit bzw. allumfassende, vollkommene Seinsfülle und als solche mangellos und leidensunfähig.¹⁰⁵ Dieses Eine ist der Zielgrund bzw. das letzte Worumwillen der Liebe jedes, insbesondere des vernunftbegabten, Geschöpfs, sodass die Menschen das vollkommene Sein, die Macht, Weisheit und vollkommene Güte Gottes nur lieben um seiner Einheit und der Einung mit dieser willen.¹⁰⁶ Denn das Eine ist „höher, früher und einfacher als das Gute und steht dem Sein und Gott näher oder ist vielmehr entsprechend seinem Namen ein Sein mit dem Sein selbst.“¹⁰⁷ Die Einheit Gottes steht demnach nicht über

¹⁰¹ Zum argumentativen Aufbau dieser Predigt vgl. W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel* (wie Anm. 71), 82–88.

¹⁰² Vgl. Meister Eckhart, *Sermo 29*, n. 295, LW 4, 263,5–12.

¹⁰³ Vgl. ebd., n. 296, LW 4, 263,13f.: „*Deus simplicitate est infinitus et infinitate sua est simplex. Ideo et ubique est et ubique totus est. Ubiq̄ue infinitate, sed totus ubiq̄ue simplicitate.*“

¹⁰⁴ Vgl. ebd., n.296, LW 4, 264,1–3: „*Deus solus illabitur omnibus entibus, ipsorum essentis. Nihil autem aliorum illabatur alteri. Deus est in intimis cuiuslibet et solum in intimis, et ipse solus unus est.*“

¹⁰⁵ Vgl. ebd., n. 297, LW 4, 264,8–11.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., n. 297, LW 4, 264,4–7,12f.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., n.299, LW 4, 266,4–6: „*unum altius est, prius est et simplicius est ipso bono et immediatius ipsi esse et deo aut potius iuxta nomen suum unum esse ipsi esse sive*

Gottes vollkommenem Sein, sodass Eckhart keine henologische Reduktion des Seins auf die Einheit im Absoluten vornimmt; sie stellt vielmehr den Einheitscharakter des göttlichen Seins, dessen Einfachheit dar. Die Einheit Gottes ist also in Eckharts Transzendentalien-Metaphysik im Unterschied zum philosophischen Neuplatonismus keine überseiende Einheit, sondern Einheit seines Seins.¹⁰⁸

Das Eine ist nach dieser Predigt aber auch der hervorbringende Grund aller Vielheit, der gleichwohl unveränderlich in sich selbst bleibt und alles zu sich zurückführt, gemäß der triadischen Bewegungsgesetzlichkeit von Insichbleiben, Hervorgang und Rückkehr des neuplatonisch konzipierten absoluten Geistes.¹⁰⁹

5.2. Eckharts intellekttheoretische Grundlegung der Einheit Gottes im Rückgriff auf Moses Maimonides: Einheit als die Eigentümlichkeit des (absoluten) Intellekts

Der systematische Schwerpunkt der in dieser Predigt entfalteten einheitsmetaphysischen Grundzüge liegt jedoch in ihrem intellekttheoretischen Charakter, den Eckhart besonders prononciert hervorhebt: Einheit bzw. das Eine ist nach Eckhart das Eigentümliche und die Eigentümlichkeit des Intellekts allein.¹¹⁰ Eckhart begründet diese Gleichsetzung radikaler Einfachheit mit reinem Geistsein durch eine henologische Reduktion.¹¹¹ Die stofflichen Entitäten sind aus Form und Materie zusammengesetzt und daher

cum ipso esse.“

¹⁰⁸ Zur Konvertibilität von Einheit und Sein in Gott vgl. W. Beierwaltes, „Und daz Ein machet uns saelic“. Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung, in: Ders., *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73), Frankfurt a.M. 1998, 100–129, hier: 117: „Die Einheit Gottes ist sein reines Sein; das reine Sein Gottes ist seine (wahrhafte) Einheit, [. . .].“ Hierzu vgl. auch Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel* (wie Anm. 71), 86: „Diese Unmittelbarkeit des Verhältnisses vom Einen zum Sein indiziert das Merkmal des transzendentalen Einen, das mit dem göttlichen Seienden vertauschbar ist, dieses jedoch als Reinheit und Fülle auslegt, es somit als Denken ausweist.“ Zur Einordnung dieser Position Eckharts vgl. ebd., 88: „Das Anliegen Eckharts im *Sermo XXIX* ist nicht als henologisch, sondern eher als der henologischen Tradition kritisch gegenüberstehend zu bewerten, indem Einheit, Sein und Denken auf dieselbe Ebene gestellt werden.“

¹⁰⁹ Vgl. Meister Eckhart, *Sermo 29*, n. 299, LW 4, 266,7-10.

¹¹⁰ Ebd., n.300, LW 4, 266, 11–12: „*unitas sive unum videtur proprium et proprietatis intellectus solius.*“

¹¹¹ Im Unterschied zu Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel* (wie Anm. 71), 83, möchte ich

nicht reine Einheit, sondern nur eine zu einem Kompositum geeinte Vielheit; vollkommen einfach sind aber auch nicht die nichtstofflichen, geistigen Wesen, weil sie aus Sein und Wesenheit oder aus Sein und Denken zusammengesetzt sind; Gott aber ist ganz und gar Intellekt, ein nichtzusammengesetzter, ein vollkommen einfacher Intellekt, da in ihm Denken und Sein absolut identisch sind.¹¹² Identität aber ist, so Eckhart an späterer Stelle wörtlich, Einheit.¹¹³ Eckhart versteht demnach die Einheit Gottes nicht, wie der philosophische Neuplatonismus etwa eines Plotin oder Proklos, als eine Transzendenz über Sein, Denken und Identität hinaus, sondern als die Identität von reinem Sein und reinem Denken.

In seinem zweiten Argumentationsgang für die Einheit als Eigentümlichkeit des göttlichen Intellekts, der den Charakter einer noologischen Reduktion besitzt, zeigt Eckhart, dass Gott kein Sein außerhalb seines Denkens besitzt, sondern Einheit als die Identität von Denken und Sein und somit reiner, nicht erschaffbarer Intellekt ist.¹¹⁴

diesen ersten Argumentationsgang für die Einheit als eine Eigentümlichkeit des absoluten Intellekts nicht als eine ontologische, sondern als eine henologische Reduktion kennzeichnen, weil er den Charakter einer Zurückführung in sich zusammengesetzter Einheitsformen auf eine in sich nicht mehr zusammengesetzte Einheit – die der Identität von Sein und Wesenheit bzw. von Sein und Denken – besitzt; die zweite, von Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel* (wie Anm. 71), 84, als „henologisch“ charakterisierte Reduktion scheint mir eher den Charakter einer noologischen Reduktion zu besitzen, weil sie alles ausschließt, was kein Denken und was noch ein Sein außerhalb seines Denkens besitzt. Mit dieser Einschränkung stimme ich der Beschreibung der Struktur und des Ergebnisses beider Zurückführungen durch Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel* (wie Anm. 71), 84 zu: „Diese beiden Zurückführungen gleichen sich, indem ihnen beiden ein dreifaches hierarchisches Schema zugrundeliegt, nämlich der ontologischen Rückführung die Hierarchie von Materiellem, zusammengesetzt Immateriellen und Göttlichem, der henologischen Rückführung eine Hierarchie von Intellektlosem, zusammengesetzte Intellektuellem und Gott. Die ontologische Rückführung zeigt, daß Gott kein Denken neben seinem Sein hat, die henologische Rückführung dagegen, daß er kein Sein neben seinem Denken hat. Durch beide Rückführungen wird jedoch dasselbe Ergebnis erreicht: Gott ist einer, dessen Sein sein Denken ist.“

¹¹² Vgl. Meister Eckhart, *Sermo 29*, n.300, LW 4, 266,12-267,5, insb. 267,3-5: „*Unde signanter dictum est: deus tuus deus unus est, deus Israel, deus videns, deus videntium, qui scilicet intelligit et solo intellectu capitur, qui est intellectus se toto.*“

¹¹³ Ebd., n.303, LW 4, 269, 12-13: „*Identitas est enim unitas.*“

¹¹⁴ Vgl. ebd., n. 301, LW 4, 267,6-268,6, insb. 268,4-6: „*Patet ergo manifeste quod deus est proprie solus et quod ipse est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere praeter esse aliud simpliciter.*“

Daher, weil Gott nichts als reiner Intellekt ist, setzte er alle Geschöpfe nur durch den Intellekt ins Sein. Die Gott eigentümliche Einheit ist daher „nirgends und niemals außer im Intellekt, und auch hier ist sie nicht, sondern wird gedacht.“¹¹⁵ Gottes Einheit ist demnach in seinem Geistsein verwirklicht, mit dem Gott identisch ist. Diese Überzeugung, dass Gottes einfaches Wesen Geist und nichts anderes als Geist ist, drückt Eckhart in dieser Predigt auch an einer anderen Stelle mit kaum noch steigerungsfähiger Deutlichkeit aus: „Der eine Gott ist der Intellekt und der Intellekt ist der eine Gott. Daher ist Gott niemals und nirgends Gott außer im Intellekt.“¹¹⁶ Die besondere Radikalität und Bedeutung von Eckharts sachlicher und begrifflicher Identifizierung vollkommener Einfachheit bzw. des Gott eigentümlichen einfachen Wesens mit dem absoluten Geist wird durch einen Blick auf die platonisch-neuplatonische Geschichte der abendländischen Geistmetaphysik verständlich: Denn nach deren Überzeugung ist für Geistsein stets eine zumindest relationale Unterscheidung oder Doppelpoligkeit von Denkendem und Gedachtem und damit eine Differenzstruktur konstitutiv, deren geringste, weil einheitlichste Erscheinungsform im Selbsterkenntnisakt des absoluten Geistes verwirklicht ist. Somit stellt auch die Selbstreflexion des absoluten Geistes keine relations- und differenzlose Einfachheit dar: Der absolute Geist ist nicht sachlich und begrifflich identisch mit dem Einen als seinem hervorbringenden Grund; er ist vielmehr dessen erster Hervorgang aus sich und zugleich Rückkehr oder Hinkehr zu sich selbst, dessen Urakt seines Sichselbstsehens, wie Plotin ausführt. Nun hatte beinahe schon die gesamte Tradition der christlichen Theologie vor Eckhart, insbesondere Marius Viktorinus, Augustinus, Boethius und Johannes Scotus Eriugena, sowie in der griechischen Tradition etwa Basilius, Gregor von Nyssa und Pseudo-Dionysius Areopagita, Einheit als die Wesensbestimmung des Ersten Prinzips mit dessen trinitarischem, dreipersonlichem Leben spekulativ zu vermitteln versucht und dabei zwischen dem den drei göttlichen Personen gemeinsamen einfachen Wesen Gottes und seinen drei voneinander relational unterschiedenen Hypostasen bzw. personalen Relationen unterschieden. Eckharts Verhältnisbestimmung zwischen dem Geistsein und der

¹¹⁵ Ebd., n.303, LW 4, 269, 3–5: „*quod nusquam est et nunquam nisi in intellectu, nec est, sed intelligitur.*“

¹¹⁶ Ebd., n.304, LW 4, 270, 1–3: „*Deus enim unus est intellectus, et intellectus est deus unus. Unde deus nunquam et nusquam est ut deus nisi in intellectu.*“

Einheit Gottes steht zweifellos in dieser platonisch-neuplatonisch inspirierten christlichen Tradition und dennoch überbietet er diese noch an Radikalität: Denn er identifiziert die vollkommene Einfachheit Gottes mit dessen ur-eigenstem Selbsterkenntnisakt, ja er beschreibt diese Einheit sogar als eine solche, die nicht im göttlichen Sein, sondern im göttlichen Erkennen gründet, und zwar in einem notwendigerweise unterschieds- und gegenstandslosen Selbsterkenntnisakt, die also überhaupt nur in Gottes selbstreflexivem Wesensakt, in dem Gott selbst sein eigenes einfaches Wesen erkennt, überhaupt gegeben ist. Eckhart begründet damit die Einheit der göttlichen Natur bzw. des göttlichen Wesens geistmetaphysisch bzw. intellekttheoretisch und kehrt damit das traditionelle platonisch-neuplatonische und vor ihm (Eckhart) auch christliche Begründungsverhältnis zwischen einheits- und geistmetaphysischer Bestimmung des Ersten Prinzips genau um: Denn in dieser Tradition ist das geisttranszendente Eine der hervorbringende Grund und zugleich das Woraufhin und damit gleichsam der Zielgrund der Erkenntnisbewegung des absoluten Geistes, während bei Eckhart der absolute Geist durch den Akt seiner Selbsterkenntnis die Einheit des göttlichen Wesens gleichsam begründet, die er selbst ist – genau diese begründungstheoretische Umkehrung scheint mir das eigentlich Revolutionäre an Eckharts Einheitsmetaphysik zu sein, das sich in deren abendländischer Geschichte vor ihm meines Wissens nicht finden lässt.

Es gibt jedoch zumindest eine Inspirationsquelle für Eckharts intellekttheoretische Begründung der Einheit Gottes, und zwar – wie schon hinsichtlich der negativen Theologie – bei dem jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides. Denn Eckhart rezipiert (und transformiert) nicht nur Maimonides' strengen Begriff der absoluten Einheit Gottes, sondern zugleich auch dessen intellekttheoretische Grundlegung. Die Begründung dieser Behauptung stützt sich allerdings auf eine deutlich schmalere textliche Basis als dies bei Eckharts Rezeption der Einheitsmetaphysik und der negativen Theologie des Moses Maimonides der Fall ist.¹¹⁷ Denn er bezieht sich bei seiner intellekttheoretischen Begründung der Einfachheit Gottes nicht *expressis verbis* auf Maimonides als seine Quelle. Und den-

¹¹⁷ Hierzu vgl. Markus Enders, „*Deus est unus omnibus modis*. Zur Metaphysik der Einheit bei Meister Eckhart und bei Moses Maimonides als ihrer bedeutendsten Quelle,“ in: *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*, hg. v. J. Brachtendorf, vorauss. 2011 (im Druck).

noch lassen sich für diese Annahme, die ein entsprechender Hinweis von Kurt Flasch nahelegt,¹¹⁸ einige indirekte Belege geltend machen: In einem Text innerhalb des 20. Kapitels seiner *Expositio libri Exodi* zitiert Eckhart die Aussage des Maimonides, dass die höchste Menschengruppe sich das zum Ziel setze, was das Ziel des Menschen sein solle, dass nämlich der Mensch das Geistige erkennen und das Edlere wählen solle, nämlich das Wissen vom göttlichen Schöpfer, von den Engeln und von den anderen Werken des Schöpfers. Solche Menschen schauten Gottes Angesicht und seien selbst den Engeln gleich. Der wahre Mensch müsse sich daher, wie Eckhart nun aus Maimonides zitiert, auf die Erfüllung nur der lebensnotwendigen körperlichen Bedürfnisse beschränken, um ein möglichst geistiges Leben führen zu können.¹¹⁹ Denn der Intellekt, wie Eckhart an anderer Stelle ausführt, sei für den Menschen wesenseigentümlich und nach Maimonides genau jenes menschliche Vermögen, das den Menschen mit Gott in dem Maße verbinde, in dem der Mensch Gott mit dem Licht des Intellekts erfasse.¹²⁰ Der Intellekt aber verbindet nach Maimonides genau deshalb den Menschen mit Gott, weil Maimonides in dem Intellekt das vollkommen einfache Wesen des Schöpfergottes sieht, da die Dreiheit von Erkenntnis-

¹¹⁸ Vgl. Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München ²2008, 144 (in Bezug auf Maimonides): „Aber er [sc. Gott] ist Geist. Dies könnte, genau genommen, zu einem Widerspruch mit der reinen Einheit führen. Maimonides nahm diese schon traditionelle Kontamination, die Plotin vermieden hatte, aus der Tradition auf und folgerte: Nicht äußere Zeremonien führen zu Gott, sondern der Intellekt, der zur Einheit drängt, verbindet uns mit dem göttlichen Einen. Es ist der Intellekt der aristotelisch-arabischen Intellekttheorie, der Gott und Menschen bei strengem jüdisch-neuplatonischem Transzendenzbewußtsein einander nahebringt.“

¹¹⁹ Vgl. Meister Eckhart, *Expos. l. Ex.*, n. 200, LW 2, 168,16–169,13.

¹²⁰ Vgl. ebd., n. 277, LW 2, 223,7–11, mit einem Zitat aus Mose ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Adolf Weiss (Leipzig, 1923), Buch 3, Kap. 52, p. 356: „Dieser uns schirmende und mit uns verbundene König ist die auf uns emanierende Vernunft, die das Bindemittel ist zwischen uns und Gott. Und wie wir Gott durch das Licht erkennen, das er uns zuströmen lässt, nach dem Aussprüche: ‚In deinem Licht sehen wir Licht‘ (Ps. 36,10), so durchschaut er uns mittels dieses Lichts immerwährend [...]“; vgl. hierzu auch Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München ²2008, 144: „Es ist der Intellekt der aristotelisch-arabischen Intellekttheorie, der Gott und Menschen bei strengem jüdisch-neuplatonischem Transzendenzbewußtsein einander nahebringt.“

vermögen, Erkenntnisvollzug und Erkanntem in Gott vollkommen eins sei. Die Identität bzw. vollkommene Einheit von Erkenntnissubjekt, Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisvollzug Gottes als des wesenhaft tätigen Intellekts beweist Maimonides im Ausgang von Aristoteles, *Metaph. XII, 7* im 68. Kapitel des ersten Buches seines religionsphilosophischen Hauptwerkes *Führer der Unschlüssigen* mit großer Ausführlichkeit. Die vollkommene Einheit und das Intellekt-Sein Gottes sind demnach für Maimonides sachlich identisch bzw. genauer: Gott ist einer bzw. einzig und im Wesen einfach, weil er absoluter, weil er wesenhaft tätiger Intellekt ist.¹²¹

Fassen wir den Ertrag unserer bisherigen Deutung der Predigt 29 kurz zusammen: Die für Gott eigentümliche Einfachheit ist nach Eckhart das Wesen oder die Natur des absoluten Intellekts selbst, sodass Gott nur im Intellekt verwirklicht ist. Der göttliche Intellekt begründet im Akt seiner Selbsterkenntnis die absolute Einheit seines Wesens. Damit vertritt Eckhart als erster in der Geschichte der abendländischen Metaphysik überhaupt eine geistmetaphysische Begründung absoluter Einheit und damit eine Metaphysik absoluter Subjektivität.

5.3. Die Unterscheidung zwischen der ‚Gottheit‘ und dem ‚Gott‘ und die mystagogische Konsequenz der intellekttheoretischen Fundierung der Einheit Gottes

Diese sachliche Identifizierung der Einheit mit dem Intellekt Gottes widerspricht nicht der bei Eckhart bekanntermaßen häufigen Unterscheidung zwischen der ‚Gottheit‘ als dem einfachen Wesen Gottes und ‚Gott‘ als

¹²¹ Vgl. hierzu auch ebd. (unter Bezug auf Moses Maimonides, [Moses Maimonides, *Dux seu director dubitatum aut perplexorum* (Paris, 1520; repr. Frankfurt a. M., 1964)] *Dux neutrorum* I 67, fol. 27r.: „*Jam scis verbum manifestum quod philosophi dixerunt de Creatore, quod ipse est intellectus, intelligens et intellectum, et quod ist tria sunt unum in Creatore [. . .]. Non est dubium quod quicumque non considerat in libris de intellectu compositis nec apprehendit quiditatem intellectus vel substantiam eius [. . .].*“): „Wer die philosophischen Bücher über den Intellekt nicht gelesen hat, kann Gott niemals richtig denken. Maimonides spricht von intellekttheoretischen Büchern in der Mehrzahl. Man muß an Aristoteles *De anima* und an Alfarabi denken, auch an Avicenna. Maimonides schöpfte aus einem breiten Strom der Spekulation über den Intellekt. Aus ihm allein, hofft er, könne er eine gewisse Erkenntnis des unbekanntes Gottes gewinnen, seinen Erklärungen über die Unerkennbarkeit Gottes zum Trotz.“

dessen trinitarischem Leben.¹²² Denn die Gottheit ist die wesenhafte Einheit des göttlichen Intellekts; der von ihr nicht im Wesen, sondern allein relational-personal unterschiedene ‚Gott‘ bezeichnet die trinitarische Selbsterkenntnis- und Seinsweise dieses absoluten Intellekts. Es muss also nach Eckhart genau genommen zwei Erkenntnisweisen des göttlichen Intellekts geben: erstens seine vollkommen einfache, relations- und differenzlose Erkenntnis seines eigenen Wesens, in der die Gott eigentümliche Einheit seiner Natur verwirklicht ist, und zweitens eine relational-differente Selbsterkenntnis, in der seine trinitarische Seinsweise besteht. Diese beiden Erkenntnisweisen sind im göttlichen Intellekt aber stets nur zugleich, in ein und demselben Akt, verwirklicht.

Aus seiner intellekttheoretischen Fundierung der Einheit Gottes zieht Meister Eckhart in dem Sermo 29 folgende mystagogische Konsequenz: In dem Maße, in dem etwas Intellekt bzw. Erkenntnisvermögen besitzt, in dem Maße hat es teil an Gott bzw. dem Einen, in dem Maße ist es eins mit Gott. Der Aufstieg zum bzw. die Unterordnung unter den Geist bedeutet daher, mit Gott durch Gott vereinigt zu werden. Am Schluss dieser Predigt nimmt Eckhart sogar noch eine intellekttheoretische Begründung des Totalitätscharakters der Einheit Gottes vor: Im göttlichen Intellekt sind „zweifellos alle Wesen in allen, insofern sie dort Intellekt und nichts anderes sind.“¹²³ Allumfassende Einheit bzw. All-Einheit ist die Einheit Gottes auf Grund ihres Intellektcharakters, sofern im absoluten Intellekt alle seine bestimmten Gehalte ungetrennt und unvermischt miteinander verbunden und daher ineinander sind.

6. Die absolute Einheit als das Wesen Gottes und die Vereinigung der Seele mit dem einfachen Wesen Gottes nach Eckharts deutscher Predigt 21 „Unus deus et pater omnium“

Die deutsche Predigt 21 hebt die Einheit als das eigentümliche Wesen Gottes heraus und bestimmt diese Einheit bzw. das mit ihr identische

¹²² Zu dieser Unterscheidung vgl. ausführlich Gunther Stephenson, *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts. Eine Untersuchung zur Phänomenologie und Typologie der Mystik*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt der Philosoph. Fakultät der Univ. Bonn, Bonn 1954.

¹²³ Meister Eckhart, *Sermo 29*, n.305, LW 4, 270,14–15: „ubi procul dubio in quantum huiusmodi nec aliter sunt omnia in omnibus.“

Eins terminologisch als das, dem nichts hinzugefügt ist, sowie als „*versagen des versagenes*“,¹²⁴ d. h. mit der traditionellen Kennzeichnung als „*negatio negationis*“. Diese kann mit Werner Beierwaltes als die aktive, weil selbstreflexive Verneinung jeder Form von einschränkender und ausgrenzender Bestimmung, Differenz, Andersheit und somit Vielheit und damit als reine Selbstbejahung gedeutet werden, die, wie wir im Lichte der Predigt 29 hinzufügen können, den einheitsbegründenden Wesensakt der göttlichen Selbsterkenntnis kennzeichnet.¹²⁵ Während die von Eckharts Transzendentalien-Metaphysik als göttliche Seinsvollkommenheiten gedeuteten Transzendentalien der Gutheit und der Wahrheit begriffliche Hinzufügungen zur Einheit des göttlichen Wesens beinhalten, sofern die Gutheit Gottes seine erstrebenswerte Vollkommenheit und die Wahrheit Gottes sein selbstreflexives Allwissen bedeuten, füge die Einheit Gott begrifflich nichts hinzu und sage damit sein Wesen adäquat aus. Denn „darin, dass Gott Eins ist, ist Gottes Gottheit vollendet.“¹²⁶ Mit anderen Worten: Die Gottheit Gottes, die Gott eigentümliche Natur oder das Wesen Gottes, ist die (absolute) Einheit.

Die eigentliche Intention dieser Predigt aber ist nicht der Wesensbestimmung Gottes, sondern, wie bei nahezu allen Predigten Meister Eckharts, der Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott gewidmet: Diese Vereinigung mit der Einheit Gottes aber könne nicht eine Wirkung des Willens sein, weil der Wille nicht im Sein, sondern nur im Wirken vereinige;¹²⁷ diese Einung könne vielmehr nur im Innersten der Seele stattfinden, das gleichsam *capax unitatis dei*, das also für das einfache Wesen des göttlichen Intellekts aufnahmefähig sein muss. Die Einheit des göttlichen Wesens aber sei das Strebeziel und die Seligkeit der Seele des Menschen, sei deren ‚Ehre‘ und ‚Zier‘: „Gott tut so, als sei er nur deshalb Eins, damit er der Seele gefalle, und als schmücke er sich zu dem Ende, dass er die Seele

¹²⁴ Meister Eckhart, Predigt 21, DW I, 364, 4: „*Got ist ein, er ist ein versagen des versagenes.*“

¹²⁵ Vgl. W. Beierwaltes, ‚Und daz Ein machet uns saelic‘. Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung (wie Anm. 108), 112–116.

¹²⁶ Meister Eckhart, Predigt 21, DW I, 368, 5: „*in dem daz got ein ist, sô ist volbrâht gotes gotheit.*“

¹²⁷ Ebd., DW I, 360, 3–4: „*minne eneiniget niht; si eneiniget wol an einem werke, niht an einem wesene.*“

nur in sich vernarrt mache“,¹²⁸ wie Eckhart mit unnachahmlicher Anschaulichkeit formuliert. Mit anderen Worten: Die Gottheit Gottes, seine Einheit, zieht die Seele des Menschen unwiderstehlich an sich. Schließlich macht auch diese Predigt auf den Totalitäts- oder Alleinheitscharakter der Einheit Gottes aufmerksam: „Gott ist alles und ist Eins.“¹²⁹ Denn im Modus unbegrenzter Einheit besitzt der absolute Geist Gottes alles Wirkliche überhaupt in sich.

7. Gottes Einheit, Ununterschiedenheit, reflexive Selbstbejahung und seine Prinziphaftigkeit für die zahlhaft bestimmte Vielheit in Eckharts „*Expositio libri Sapientiae*“

7.1. Unbegrenztheit, Ununterschiedenheit, Einheit, Fülle und Einzigkeit Gottes

Innerhalb seines Kommentars zum Buch der Weisheit legt Eckhart u. a. die Schriftstelle „*Deus est unus*“ („Gott ist einer“) nach Gal 3,20 mit einheitsmetaphysischem Schwerpunkt aus. Hier leitet Eckhart die Einheit und Einzigkeit Gottes erstens aus seiner Unbegrenztheit ab: Denn unbegrenzt sei dasjenige, außerhalb dessen nichts ist. Daraus aber folgt, dass es zwei unbegrenzte Wesen nicht geben könne; Gott aber sei unbegrenzt, weil er von nichts begrenzt werde; also sei er einer und einzig.¹³⁰

Zweitens leitet Eckhart Gottes Einzigkeit aus seiner Ununterschiedenheit ab und weist darauf hin, dass Ununterschiedenheit und Einheit dasselbe sind, wie er in seinem Sapientia-Kommentar schon zuvor aufgewiesen hat. Es kann aber nicht zwei oder mehr Ununterschiedene geben, da diese voneinander verschieden sein müssten und folglich nicht mehr ununterschieden wären. Die Einzigkeit ist daher ein Implikat der Ununterschiedenheit genauso wie der Einheit.¹³¹

¹²⁸ Ebd., DW I, 369, 6–8: „*Ez ist der sêle êre und gezierde, daz got ein ist. Got tout, als er dar umbe ein sî, daz er der sêle behage und wie er sich gesmûcke dar zuo, daz er die sêle vertoere aleine an im.*“

¹²⁹ Ebd., DW I, 370, 3–4: „*Got ist allez und ist ein.*“

¹³⁰ Vgl. Meister Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n.146, LW 2, 484,2–5: „*impossibile est duo esse infinita. Hoc est per se notum intelligenti terminos. Infinitum enim est extra quod nihil est. Deus autem, utpote nullo genere finitus et limitatus aut finibus comprehensus, infinitus est, ut iam supra dictum est. Igitur ipse est unus et unicus.*“

¹³¹ Vgl. ebd. . . , n.146, LW 2, 484,6–8: „*impossibile est duo esse infinita. duo vel plura*

Drittens folge die Einzigkeit Gottes auch aus seiner Identität mit dem Sein selbst, die von Ex 3,14 gelehrt werde. Auch dieser Satz wird durch eine *reductio ad absurdum* der kontradiktorisch entgegengesetzten Annahme bewiesen: Denn wäre Gott nicht das Sein selbst, dann gäbe es zwei Götter, die beide nicht das Sein selbst, sondern jeweils nur ein Seiendes sein könnten; dann aber wäre jedes von ihnen hervorgebrachte Seiende zwei Seiende, was unmöglich ist. Es folgt daher aus der Gleichsetzung Gottes mit dem Sein selbst auch dessen Einzigkeit.¹³² Darüber hinaus führt Eckhart aus, dass der Begriff des Einen zwar dem Klang nach, als das Nicht-Viele, verneinend, der Sache nach jedoch bejahend und als die Verneinung der Verneinung sogar die reinste Bejahung und die Fülle des bejahten Begriffs sei.¹³³ Die Fülle aber und das Übermaß kämen nach Aristoteles dem Einen alleine zu.¹³⁴ Mit anderen Worten: Es ist für Eckhart ein großes Anliegen, dass die Einheit Gottes nicht als ein abstrakter, negativer Verstandesbegriff im Sinne des bloß Nicht-Vielen, missverstanden, sondern als die unbegrenzte, allumfassende Fülle des geistigen Wesensaktes Gottes verstanden wird, der einen höchst affirmativen Charakter – den einer reinen Selbstbejahung – besitzt; dass also die Einheit Gottes verstanden werden muss als dessen Selbstreflexion, die die Fülle aller miteinander geeinten Seinsvollkommenheiten als eigene erkennt und darin zugleich sich selbst vollkommen bejaht. Dieses sich als Unbegrenztes stets erkennende und zugleich unendlich bejahende göttliche Eine lasse alles Viele und damit jede Zahl aus sich hervorgehen und gebe kraft seiner Einheit jedem Vielen seine zahlhaft bestimmte Seinsform, die eine Stufe oder Weise geeinter Vielheit darstellt.¹³⁵ Zudem habe das Eine sowohl sachlich als auch begrifflich die Priorität gegenüber der

indistincta. Indistinctum enim est unum idem, ut etiam supra dictum est; sed deus indistinctus est et indistinctum. Igitur impossibile est esse plures deos.“

¹³² Vgl. ebd., n. 146, LW 2, 484,9–485,2.

¹³³ Ebd., n. 147, LW 2, 485,5–7: „*Sciendum igitur ad praesens quod li unum primo est voce quidem negativum, sed re ipsa affirmativum. Item est negatio negationis, quae est purissima affirmatio et plenitudo termini affirmati.*“

¹³⁴ Vgl. ebd., n. 147, LW 2, 485,8–9: „*Plenitudo autem et superabundantia et ›quod per superabundantiam dicitur uni soli convenit‹, ut ait philosophus.*“

¹³⁵ Vgl. ebd., n. 148, LW 2, 485,9–11: „*Adhuc autem unum se toto descendit in omnia, quae citra sunt, quae multa sunt, quae numerata sunt. In quibus singulis ipsum unum non dividitur, sed manens unum incorruptum profundit omnem numerum et sua unitate informat.*“

Zweiheit und Vielheit, wie Eckhart mit Thomas und der ganzen Tradition abendländischer Einheitsmetaphysik betont.

7.2. *Der Vorrang der Einheit vor der Wahrheit und Güte Gottes*

Ferner behauptet Eckhart dezidiert einen Vorrang der Einheit als Wesensbestimmung Gottes vor der Wahrheit und der Güte, den er folgendermaßen begründet:¹³⁶

Im Unterschied zum Wahren und zum Guten füge das Eine nichts Positives zum Sein hinzu, weder sachlich noch begrifflich, sondern nur eine Verneinung. Denn das Eine bezeichne das Sein selbst in sich selbst, indem es das Nichts ausschließe und verneine. Das Eine verneine aber das Nichts, indem es jede Verneinung des Seins, die einen partikulären Seinsmangel bezeichne, verneine. Daher bezeichne das Eine eine Verneinung der Verneinung des Seins und somit verneine es das Nichts bzw., positiv formuliert, es drücke die Reinheit, den Kern oder den Gipfel des Seins selbst aus, den das Sein als solches noch nicht bezeichne. Das Eine stehe daher in einem ganz unmittelbaren Verhältnis zum Sein, es weise darauf hin, dass das bezeichnete Sein alles umfasse, was zu ihm gehört, und alles ausschließe, was zu seinem Oppositum – dem Nichts – gehört.¹³⁷ Zwar steht auch hier die Transzendentalienmetaphysik Eckharts im Hintergrund, innerhalb der Transzendentalien aber spricht er aus dem genannten Grund der Einheit eine Vorrangstellung zu, bezeichnet sie doch nichts anderes als den reinen Sinngehalt, als die Reinheit und Vollkommenheit des Seins selbst.

Weil also das Eine die vollkommene Reinheit des Seins selbst bezeichnet und diesem nichts Positives hinzufügt, sei es mehr noch als das Wahre und das Gute die Gott eigentümlichste Bestimmung seines Wesens.¹³⁸ Diese Einheit werde Gott daher von der Schriftstelle „Gott ist einer“ in Gal 3,20

¹³⁶ Vgl. ebd., n. 149, LW 2, 486,12–13: „*unitas sive unum propriissime deo convenit, magis etiam quam li verum et li bonum.*“

¹³⁷ Vgl. ebd., n. 148, LW 2, 485f.; zum Verhältnis zwischen Sein und Einheit in Gott vgl. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel* (wie Anm. 71), 71: „Das negative Moment im Denken des Einen als *indivisio* wird absolut gesetzt und exklusiv mit Gott verbunden, indem es die totale Inklusivität des Seins bezeichnet. Die Attribution des Seienden und Einen an Gott wird somit in ein produktives Verhältnis gebracht. Daß Gott eins ist, heißt, daß er alles Sein in sich schließt. Daß Gott seiend ist, heißt, daß er eins ist.“

¹³⁸ Vgl. Meister Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 149, LW 2, 486,12–13: „[. . .] *unitas sive unum propriissime deo convenit, magis etiam quam li verum et li bonum.*“

zugesprochen. Dass diese selbst nicht zählbare Einheit Gottes Quelle und Ursprung aller Zahlen sowie zahlloser Gattungen und Arten und damit Anfang und Grenze von allem ist, ohne selbst einen Anfang und eine Grenze zu besitzen, entnimmt Eckhart dem Kommentar des Makrobios zum *Traum Scipios*. Diese Einheit des Wesens Gottes schließt für Eckhart aus den genannten Gründen auch die Einzigkeit Gottes bzw. seiner Weisheit ein, die er selbst ist.¹³⁹

7.3. Die Ununterschiedenheit der Einheit als Grund ihrer Unterschiedenheit von allem Vielen

Eckhart liebt die paradoxe, die kontradiktorische Bestimmung Gottes, um dessen Erhabenheit über das menschliche Verstandesdenken und damit den Geltungsbereich des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch, um also die Übergegensätzlichkeit Gottes sichtbar zu machen. Daher behauptet er die Gültigkeit des kontradiktorisch erscheinenden Satzes, dass nichts so unterschieden sei von Zahl und Gezähltem bzw. Zählbarem, d. h. von dem Vielheitlichen bzw. Geschaffenen, wie Gott und zugleich, dass nichts so unterschieden sei von diesem.¹⁴⁰ Beide Teilsätze dieser kontradiktorischen Aussage beweist Eckhart im Folgenden jeweils für sich. Den ersten Teilsatz, dass nichts so unterschieden ist von allem vielheitlichen Geschaffenen wie Gott, beweist er mit folgenden Argumenten:

Erstens sei das Ununterschiedene vom Unterschiedenen mehr unterschieden als zwei Unterschiedene voneinander. Zur Natur Gottes aber gehöre Ununterschiedenheit, während zur Natur und zum Begriff des Geschaf-

¹³⁹ Vgl. ebd., n. 149, LW 2, 486f.; zur Einheit als Prinzip von Zahl vgl. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel* (wie Anm. 71), 114–123, 133–155.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., n. 154, LW 2, 489,7–8: „*Juxta quod notandum quod nihil tam distinctum a numero et numerato sive numerabili, creato scilicet, sicut deus, et nihil tam indistinctum.*“ Zum Kontext dieses Satzes vgl. Werner Beierwaltes, „Unterschied durch Ununterschiedenheit,“ in: Ders., *Identität und Differenz* (Philosophische Abhandlungen 49), Frankfurt a.M. 1980, 97–104, hier: 98: „Der aus dem Sapientia-Kommentar zitierte Satz ist das Ziel der Auslegung des Verses: *et cum sit una, omnia potest*, ‚und da sie (die Weisheit) die Eine ist, vermag sie Alles‘. Hieraus wird deutlich, daß die Erörterung des Bezugs von ‚indistinctio‘ und ‚distinctio‘ im Horizont der Frage nach *Einheit* und *Vielheit* [...] steht.“ Hierzu vgl. auch Beierwaltes, „Und daz Ein machet uns saelic“ (wie Anm. 108), 111 f.

fenen Unterschiedenheit gehöre. Daher sei Gott von allem Geschaffenen am meisten unterschieden.¹⁴¹

Zweitens stelle die Entgegensetzung die größte Entfernung von etwas dar. Gott und das Geschöpf aber seien einander entgegengesetzt, denn das Eine und nicht Zählbare sei der Zahl und dem Zählbaren entgegengesetzt. Folglich sei nichts von jedem Geschaffenen so unterschieden wie Gott.

Drittens sei alles, was sich durch seine Ununterschiedenheit von allem unterscheidet, was einen Unterschied an sich trägt, umso mehr unterschieden, je mehr es ununterschieden ist. Diese Relation glaubt Eckhart auch umkehren zu können: Je mehr etwas unterschieden ist, umso mehr sei es ununterschieden, weil es unterschieden werde durch seine Unterschiedenheit vom Un- bzw. Nichtunterschiedenen. Je mehr es daher unterschieden sei, umso mehr sei es ununterschieden. Inwiefern aber ist diese paradoxe Verhältnisbestimmung gültig? Etwas in sich Vielheitliches und daher zu anderem Differentes wird genau deshalb durch eine Zunahme seiner Unterschiedenheit, d. h. seiner Bestimmtheit, ununterschiedener von Gott, weil es mit der unendlichen Einfachheit Gottes immer identischer bzw. immer mehr eins wird. Daher ist die paradoxe Relation gültig: Je mehr es unterschieden ist, umso mehr ist es ununterschieden, ist es eins mit dem Ununterschiedenen. Es ist aber auch die umgekehrte paradoxe Relation gültig: Je mehr etwas ununterschieden bzw. je einfacher etwas ist, umso mehr ist es vom selbst Unterschiedenen unterschieden. Gott aber sei, wie Eckhart unter Hinweis auf Thomas von Aquin ausführt,¹⁴² etwas Ununterschiedenes, das sich durch seine Ununterschiedenheit von allem anderen unterscheide, da er nach Johannes Damascenus ein Meer von unbegrenzter und folglich ununterschiedener Substanz sei. Daher sei Gott am meisten unterschieden von seinen Geschöpfen.¹⁴³

¹⁴¹ Vgl. Meister Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 154, LW 2, 489,9–13: „*Ratio prima: quia plus distinguitur indistinctum a distincto quam quaelibet duo distincta ab invicem. [...] Sed de natura dei est indistinctio, de natura et ratione creati distinctio, ut dictum est supra. Igitur deus est distinctissimus ab omni et quolibet creato.*“

¹⁴² Vgl. *S. th.*, I, 7,1.

¹⁴³ Vgl. Meister Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 154, LW 2, 490,4–10. Zur Bedeutung dieses ersten Teilsatzes der kontradiktorischen Aussage, dass nichts so unterschieden ist von allem vielheitlichen Geschaffenen wie Gott, vgl. auch Werner Beierwaltes, „Unterschied durch Un-unterschiedenheit“ (wie Anm. 140), 99: „Durch diese Ununterschiedenheit *in sich* also unterscheidet sich die reine Einheit oder Identität [...]

Den kontradiktorisch erscheinenden zweiten Teilsatz – nichts ist so eins und ununterschieden wie Gott und das Geschöpf – beweist Eckhart mit folgenden drei Gründen:

Erstens sei nichts so ununterschieden wie das Sein und das Seiende, wie ein Akt und seine Potenz, wie Form und Materie. Genauso aber verhalte sich Gott zu allem Geschaffenen.

Zweitens sei nichts so ununterschieden wie das Zusammengesetzte und seine Bestandteile. Die Zahl oder Vielheit, d. h. das Gezählte und Zählbare, aber sei aus Einheiten zusammengesetzt. Folglich sei nichts so ununterschieden voneinander wie Gott der Eine bzw. die Einheit Gottes und das zahlhaft bestimmte Geschaffene.

Schließlich sei drittens nichts von einem anderen so ununterschieden wie von dem, von dem es sich selbst durch seine Unterschiedenheit nicht unterscheidet. Nun unterscheide sich aber alles zahlhaft bestimmte Geschaffene durch seine Unterschiedenheit nicht von Gott, wie im dritten Argument für den ersten Teilsatz bereits ausgeführt wurde. Folglich sei nichts so ununterschieden und eins wie Gott und das Geschöpf. Denn Ununterschiedenheit und Einheit seien dasselbe. Daher seien Gott und jedes beliebige Geschaffene ununterschiedene Größen. Damit aber sei die Einheit des göttlichen Intellekts bzw. der Weisheit Gottes bewiesen.¹⁴⁴

vom in sich und voneinander Unterschiedenen [...]. Das Geschaffen-Seiende also ist bestimmt, begrenzt, sich gegenseitig – trotz bestimmter Beziehung – im Wesen ausschließend, jedes ist für sich ein anderes und zugleich, ein zahlhaft getrenntes, mit sich selbst identisches Dieses (hoc et hoc)“; Beierwaltes deutet Eckharts These, dass ein höheres Maß an Unterschiedenheit in einem Seienden zu einem höheren Maß seiner Ununterschiedenheit von Gott führe, im Hinblick auf die Gründungsrelation zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen, vgl. ebd., 103: „Ein höheres Maß an Unterschiedenheit in einem Seienden weist umso mehr auf ein zu ihm selbst Ununterschiedenes als seinen Grund; je mehr das Eine als gründender Grund das Seiende der Ununterschiedenheit als einer Seinsqualität annähert, umso größer ist sein Unterschied zu allem Unterschiedenen.“

¹⁴⁴ Zu diesen drei Gründen für den zweiten Teilsatz vgl. Meister Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 155, LW 2, 491; hierzu vgl. auch Beierwaltes, „Unterschied durch Ununterschiedenheit“ (wie Anm. 140), 98f.

7.4. Die Allmacht des göttlichen Intellekts als Implikat seiner Einheit

Im zweiten Beweisgang im Hinblick auf den einen, einfachen Geist Gottes nennt Eckhart Gründe für die Allmacht als ein Implikat der Einheit des göttlichen Intellekts:

Dabei greift Eckhart auf folgenden neuplatonischen Grundsatz zurück, dass je einfacher und geeinigter etwas in sich selbst ist, umso größer sein hervorbringendes, sein kreatives, und sein erhaltendes, sein konstitutives Vermögen ist, seine Wirkmächtigkeit nach außen, in den Bereich realer Vielheit. Diesen sucht er aber eigens zu beweisen: Denn das Zusammengesetzte erhalte seine Kraft von anderem, nämlich aus seinen Bestandteilen. Im Unterschied hierzu aber sei dem Nichtzusammengesetzten bzw. dem Einfachen seine Kraft und sein Vermögen zu eigen. Daher sei seine Wirkmacht größer.¹⁴⁵ Je größer daher die Zahl der einfachen, der nicht zusammengesetzten Bestandteile von etwas sei, umso größer sei die Kraft, die dessen Ganzheit zukomme und damit dessen Wirkkraft nach außen. Etwas sei daher umso mächtiger und kraftvoller, je einfacher es ist.¹⁴⁶

Wenn aber etwas umso wirkmächtiger sei, je geeinter es sei, dann müsse das schlechthin Einfache, und zwar es alleine, alles vermögen, mithin allmächtig sein. Denn ein Mehr an Kraft in der Ursache habe auch ein Mehr an Kraft in der Wirkung zur Folge. Die Weisheit bzw. der Geist Gottes aber sei in sich selbst vollkommen einfach; daher sei sie auch allmächtig.¹⁴⁷

Der zweite Beweisgrund für die Allmacht des Geistes Gottes als einem Implikat seiner Einheit beruht auf einem Satz aus dem *Liber de causis*, nach dem jede geeinte Kraft weniger eingeschränkt sei und stärker und auf mehr Gegenstände zu wirken vermöge. Die Weisheit Gottes aber sei am einfachsten. Denn sie sei die erste Ursache von allem. Daher sei sie schlechthin unbegrenzt und allmächtig.¹⁴⁸

Schließlich sei auch noch das dritte Argument Eckharts genannt: Je-

¹⁴⁵ Vgl. Meister Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 156, LW 2, 492,2–3: „*Sciendum ergo quod quanto quid est simplicius et unitius, tanto est potentius et virtuosius, plura potens.*“ Dieser Grundsatz ist Gegenstand der Propositio 17 des *Liber de causis* (§ 16, p. 83f., ed. Adriaan Pattin).

¹⁴⁶ Vgl. ebd., n. 156, LW 2, 492,4–7.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., n. 157, LW 2, 493,1–5.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., n. 157, LW 2, 493,6–8.

des wirke, sofern es wirklich und eines sei. Je mehr also etwas eines bzw. je einfacher etwas sei, umso mehr sei es wirklich. Die göttliche Weisheit aber sei schlechthin und am meisten einfach. Deshalb besitze sie die größte Kraft und Wirkmacht. Auf Grund ihrer Einfachheit besitze sie überhaupt Wirkmacht. Auf Grund ihrer primordialen, erstursächlichen Einheit besitze sie eine allmächtige Wirkmacht, die nur ihr alleine zukommen könne.¹⁴⁹

Eckhart leitet, zusammenfassend betrachtet, in seinem Kommentar zum alttestamentlichen Buch der Weisheit aus den Schriftstellen „*Deus est unus*“ nach Gal 3,20 und aus dem Buch der Weisheit, ab, dass die Weisheit eine sei. Er leitet daraus ferner die unendliche Einheit und die Ununterschiedenheit sowie die Unterschiedenheit Gottes von allem Geschaffenen, seine reflexive Selbstbejahung, seine Erhabenheit über und seine kreative und konstitutive Prinziphaftigkeit für alle Vielheit und jede Zahl, seine Identität mit der Reinheit des Seins und seine Allmacht, d. h. seine unbeschränkte Macht, alles Mögliche hervorzubringen, ab.

8. Eine Anmerkung zum Sermo 37 „*Unus deus et pater omnium*“ zu Eph 4,1–6¹⁵⁰

Aus Umfangsgründen kann diese für Eckharts einheitsmetaphysische Bestimmung des Gottesbegriffs wichtige lateinische Predigt hier nicht im Einzelnen analysiert werden. Es sollen aber wenigstens die Ergebnisse unserer an anderer Stelle vorgenommenen Interpretation¹⁵¹ kurz zusammengefasst werden: Nach dieser Predigt ist die Einheit Gottes der Grund seiner nur negativen Erkennbarkeit, seiner Ununterschiedenheit und seines Totalitätscharakters bzw. seiner All-Einheit, die alle Geistwesen vollkommen glücklich macht.¹⁵² Ferner ist Gottes Einheit der Grund seines Prinzip-Seins für alles von ihm Verschiedene, mithin für alles Vielheitliche, dessen Dass- und dessen jeweiliges Was-Sein, d. h. seinen bestimmten Einheitsgrad, der eine Gott überhaupt erst hervorbringt.¹⁵³

¹⁴⁹ Vgl. ebd., n. 157, LW 2, 493,9–494,5.

¹⁵⁰ Vgl. Meister Eckhart, *Sermo 37* [Dominica septima decima post trinitatem de epistula (Eph. 4,1–6)], LW 4, 320–324.

¹⁵¹ Vgl. Markus Enders, *Deus est unus omnibus modis* (wie Anm. 117), Kap. V.

¹⁵² Vgl. Meister Eckhart, *Sermo 37*, n. 375, LW 4, pp. 320,5–321,2.

¹⁵³ Vgl. ebd., n. 377, LW IV, pp. 322,11–323,8.

9. Das Gottesverständnis Meister Eckharts in seiner christlichen Gestalt – eine Zusammenfassung der Ergebnisse

Fassen wir die Teilergebnisse unserer Ausführungen zum Gottesverständnis bei Meister Eckhart nun abschließend zusammen:¹⁵⁴ Die mit Abstand bedeutendste traditionelle Quelle für Eckharts Theorie der absoluten Einheit des Ersten Prinzips ist die Einheitsmetaphysik und die radikale negative Theologie des jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides. Eckhart rezipiert erstens dessen strengen Begriff absoluter Einheit des göttlichen Wesens, die jede Form von Vielheit – sei diese wirklicher oder auch nur begrifflicher Art – ausschließt. Eckhart folgt Maimonides zweitens auch in der Ablehnung einer affirmativen Theologie, sofern diese akzidentelle Eigenschaften von Gott aussagt. Er folgt ihm jedoch nicht in dessen Annahme, dass alle von der affirmativen Theologie entwickelten Gottesprädikate einen akzidentellen Charakter besäßen. Vielmehr geht er davon aus, dass als Gottesprädikate verwendete Seinsvollkommenheiten wie Allmacht, Allwissenheit und vollkommene Güte die Vollkommenheit des absolut einfachen Wesens Gottes selbst bezeichnen, in dem ihnen daher etwas Wirkliches entspricht, auch wenn dieses Wirkliche nicht voneinander verschiedene Eigenschaften sind. Eckhart folgt Maimonides drittens grundsätzlich auch in dessen negativer Theologie als der dem einfachen und unbegrenzten Wesen Gottes angemessensten Erkenntnisweise. Er folgt ihm jedoch nicht in dessen striktem Ausschluss jeglicher Relationalität aus dem Wesen Gottes, sondern er transformiert dessen Metaphysik absoluter Einheit insofern, als er zur Sicherung der trinitarischen Seinsweise Gottes die Anwendbarkeit der Kategorie der Relation auf Gott eigens begründet.¹⁵⁵ Diese Transformation der Einheitsmetaphysik des Maimonides verbindet Eckhart in seinem Kommentar zum Buch Exodus mit seiner Auslegung des geoffenbarten Gottesnamens „*Ego sum qui sum*“ im Sinne einer reflexiven Selbstbejahung Gottes, die den formalen Charakter einer Aufhebung aller Beschränkun-

¹⁵⁴ Diese Zusammenfassung berücksichtigt zusätzlich die Ergebnisse des wiederholt genannten Aufsatzes von Markus Enders, *Deus est unus omnibus modis* (wie Anm. 117), zur Metaphysik der Einheit bei Meister Eckhart, der sich komplementär zum vorliegenden Beitrag des Verfassers verhält.

¹⁵⁵ Einige plausible Gründe für die große Attraktivität der Einheitsmetaphysik und der negativen Theologie des Maimonides für Meister Eckhart nennt P. Heidrich, *Maimonid-Zitate bei Meister Eckhart* (wie Anm. 30), 160–165.

gen bzw. einer „Negation der Negation“ besitzt. In seinem wahrscheinlich gegenüber seinem Exodus-Kommentar zeitlich früheren Kommentar zum Buch der Weisheit entwickelt Eckhart einen Begriff absoluter Einheit, indem er die Einzigkeit, die All-Einheit, d. h. den allumfassenden Ganzheitscharakter dieser Einheit, die Unbegrenztheit, die allmächtige Prinziphaftigkeit für die zahlhaft bestimmte Vielheit und vor allem die Ununterschiedenheit als implizite Bestimmungen des absolut Einen bzw. genauer der Einheit des göttlichen Intellekts aufweist. Denn Eckhart begründet – wie wir an der lateinischen Predigt 29 gesehen haben – die Einheit Gottes erstmals in der Geschichte der abendländischen Metaphysik, aber höchst wahrscheinlich im Gefolge des Moses Maimonides, intellekttheoretisch bzw. geistmetaphysisch und kehrt damit das traditionelle platonisch-neuplatonische und vor Eckhart auch christlich rezipierte Begründungsverhältnis zwischen der einheits- und der geistmetaphysischen Bestimmung des Ersten Prinzips genau um: Nach Eckhart verwirklicht der absolute Geist durch den Akt seiner Selbsterkenntnis die Einheit seines göttlichen Wesens. Und nur weil Eckhart die Einheit als eine eigentümliche Bestimmung des absoluten Intellekts auffasst, kann er diese selbst in seinem Kommentar zum Buch Exodus auch als eine trinitarische verstehen und konzipieren. Dieser Befund passt sehr gut zu Eckharts früher intellekttheoretischer Begründung des Seins Gottes in seiner ersten *Pariser Quaestio*: So wie hier das absolute Erkennen als Fundament des Seins Gottes bezeichnet wird, ist nach der lateinischen Predigt 29 die Einheit der göttlichen Natur eine Eigentümlichkeit alleine des göttlichen Intellekts. Die in Eckharts erster *Pariser Quaestio* vertretene Lehre von der Seinstranszendenz des göttlichen Intellekts widerspricht sachlich auch nicht Eckharts Transzendentalien-Metaphysik in seinem *Opus tripartitum* mit ihrer Identifizierung Gottes mit dem vollkommenen Sein selbst: Denn das Gott in der ersten *Pariser Quaestio* abgesprochene Sein ist das begründete, bestimmte, endliche Sein der Geschöpfe, das von dem vollkommenen, einfachen Sein des göttlichen Intellekts fundamental verschieden ist.

Eckhart nimmt also eine in ihrem Begründungsverhältnis singuläre Verbindung von Geist- und Einheitsmetaphysik im Gottesverständnis vor, die zwar den Charakter eines Alleinstellungsmerkmals in der Tradition des christlichen Gottesverständnisses besitzen dürfte, mit der Eckhart aber den Rahmen christlicher Orthodoxie keineswegs verlässt; im Gegenteil: Indem

Eckhart die Einheit als die Eigentümlichkeit des göttlichen Geistes ausweist, gelingt es ihm, die relationsfreie Einfachheit des göttlichen Wesens, d. h. die Gottheit, mit der relationalen, trinitarischen Geistdimension Gottes begrifflich aufs engste und intensivste miteinander zu verbinden. Eine solche spekulative Verbindung zwischen dem einfachen, relationslosen Wesen bzw. der Natur und dem relationalen Geistsein Gottes aber wird von dem christlichen Verständnis Gottes als einer trinitarischen Einheit geradezu gefordert. Deshalb könnte man überspitzt sogar formulieren: Eckharts Gottesverständnis ist in einem eminenten Sinne christlich orthodox.

Mit seiner intellekttheoretischen Begründung der absoluten Einheit Gottes ist Eckhart zudem der erste Vertreter einer Metaphysik der absoluten Subjektivität geworden, lange Zeit vor deren Blütezeit im sog. Deutschen Idealismus (bei Fichte, Schelling und vor allem bei Hegel).

Die absolute Einheit des göttlichen Intellekts aber, die Eckhart als die Natur oder das Wesen Gottes, als seine Gottheit versteht, ist zugleich der unwiderstehliche Zielgrund allen Strebens der menschlichen Geistseele, die von ihr auf sie hin geschaffen und daher für die Einheit des göttlichen Geistes aufnahmefähig bzw. empfänglich ist.¹⁵⁶ Daher macht – wie Eckhart in seinem *Buch der göttlichen Tröstung* programmatisch behauptet – „nur das Eine uns selig“.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Diese Interpretation lässt sich an Eckharts deutschsprachiger *Predigt 21* (Unus deus et pater omnium) besonders gut verifizieren: Während die von Eckharts Transzendentalien-Metaphysik als göttliche Seinsvollkommenheiten gedeuteten Transzendentalien der Gutheit und der Wahrheit begriffliche Hinzufügungen zur Einheit des göttlichen Wesens beinhalten, sofern die Gutheit Gottes seine erstrebenswerte Vollkommenheit und die Wahrheit Gottes sein selbstreflexives Allwissen bedeuten, fügt die Einheit Gott begrifflich nichts hinzu und sagt damit sein Wesen adäquat aus, in ihr ist Gottes Gottheit verwirklicht, d. h.: Die Gottheit Gottes, die Gott eigentümliche Natur oder das Wesen Gottes, ist nach Eckhart die (absolute) Einheit, vgl. Meister Eckhart, *Predigt 21*, DW 1, 361,9-12; 368,5-369,5; zur Empfänglichkeit der geschaffenen Geistseele für die Einheit Gottes vgl. ebd., DW 1, 369,6-370,6.

¹⁵⁷ Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, DW 5, 41,21.