

Deus unus est. Meister Eckharts Metaphysik der Einheit und ihr intellekttheoretisches Fundament

Markus Enders

0. Einleitung

Die Einheit Gottes und deren Verhältnis zu der von ihr begründeten Vielheit hat Meister Eckhart in seinen lateinischen Schriftkommentaren, insbesondere in seinen Kommentaren zum Buch *Exodus* und zum alttestamentlichen *Buch der Weisheit*, aber auch in zahlreichen anderen Passagen seines lateinischsprachigen und seines deutschsprachigen Werkes, einläßlich und intensiv behandelt. Von den loci classici der Einheitsmetaphysik Meister Eckharts sollen hier zumindest die wichtigsten erörtert werden – mit Ausnahme der in Eckharts Kommentar zum alttestamentlichen Buch *Exodus* enthaltenen.¹ Diese aber sind die im folgenden als Hauptgliederungspunkte dieses Beitrages aufgeführten Texte, die in dieser Reihenfolge einer erst analytischen und dann zusammenfassenden Deutung unterzogen werden:

1. *Eckharts intellekttheoretische Begründung des Seins Gottes in seiner ersten Pariser Quaestio*
2. *Gottes Einheit, Ununterschiedenheit, reflexive Selbstbejahung und seine Prinziphaftigkeit für die zahlhaft bestimmte Vielheit in Eckharts „Expositio libri Sapientiae“*
3. *Die intellekttheoretische Begründung der Einheit Gottes in Eckharts lateinischer Predigt 29 „Deus unus est“ und ihre mutmaßliche Inspirationsquelle bei Moses Maimonides*
4. *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“*
5. *Die Predigt 37 „Unus deus et pater omnium“ zu Eph 4,1–6.*

¹ Aus Umfangsgründen konnte Eckharts vom Vf. bereits ausgeführte Rezeption und Transformation der Einheitsmetaphysik des Moses Maimonides in Meister Eckharts Kommentar zum Buch *Exodus* in diesen Beitrag leider nicht mehr aufgenommen werden; dieser sachlich komplementäre Teil soll als ein eigener Aufsatz entweder im Meister-Eckhart-Jahrbuch oder im Heinrich-Seuse-Jahrbuch baldmöglichst erscheinen.

Mit einer kurzen Zusammenfassung der Interpretationsergebnisse schließen die folgenden Ausführungen ab (6.). Eine einführende Vorbemerkung sei vorangestellt:

Im „Opus tripartitum“, seinem aus einem Thesen-Werk, einem Quästionen-Werk und einem Auslegungs-Werk bzw. Werk der Schriftkommentare bestehenden dreigeteilten lateinischsprachigen Hauptwerk, das insgesamt und ganz besonders in Bezug auf die beiden ersten Teile Fragment geblieben ist, hat Eckhart, wie Jan A. Aertsen im Anschluß an Josef Koch immer wieder gezeigt hat,² die Grundzüge einer Transzendentalienmetaphysik entwickelt, die sowohl durch die Verdoppelung der *termini generales* in *abstracta* und *concreta* wie etwa *unitas* und *unum*, *bonitas* und *bonum*, *veritas* und *verum* etc. als auch durch deren Gleichsetzung mit Gott charakterisiert ist. 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*), dies oder das Eine, Wahre, Gute etc. und fügen zum eigentlich Seienden, Einen, Wahren etc. gar nichts an Seiendheit, Einheit, Wahrheit etc. hinzu; alles Geschöpfliche ist also durch Teilung bzw. Distinktion gekennzeichnet. Gott hingegen ist ununterschieden. Hinzu tritt noch die 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 vereinzelt, endliche Seiende etc. ein Abfall vom Seienden, das Gott ist, darstellt. Dies wiederum hat ethische Konsequenzen: Das Geschöpf muß in ein Seiendes als Seiendes etc. umgeformt werden. Je vollkommener der Mensch sein will, desto mehr hat er sich von jeder Partikularität zu lösen und jede Differenz abzulegen, je mehr er die Vielheit meidet und die Einheit erstrebt, desto vollkommener wird er. Eckharts Transzendentalien-Metaphysik verwandelt sich daher in eine Ethik der Transzendentalienlehre bzw. in eine, um mit Theo Kobusch zu sprechen, praktische Metaphysik.³ Für unsere Fragestellung ergibt sich daher aus diesem Ansatz: Einssein und Einheit kommt alleine Gott und dem Geschöpf nur insoweit zu, als es in Gott bzw. Gott in ihm ist.

² Vgl. insb. J. A. Aertsen, „Der ‚Systematiker‘ Eckhart, in: A. Speer/L. Wegener (Hgg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 189–230.

³ Vgl. Th. Kobusch, „Lesemeistermetaphysik – Lebemeistermetaphysik. Zur Einheit der Philosophie Meister Eckharts, in: A. Speer/L. Wegener (Hgg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 239–258, insb. 247: „Indem die mittelalterliche Mystik die spätantik-patristische Idee einer nicht-theoretischen Metaphysik, d. h. einer Metaphysik des inneren Menschen, aufnimmt – Eckharts Traktat ‚Von dem edeln Menschen‘ ist ja in Wirklichkeit einer über den inneren Menschen –, stellt sie sich selbst auch in die Tradition der Lebensform-Philosophie. Die mittelalterliche Mystik ist es [...], die als legitime Nachfolgerin der spätantiken Lebensform-Philosophie anzusehen ist.“

1. Eckharts intellekttheoretische Begründung des Seins Gottes 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 subsistierenden 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 daß das Erkennen selbst die Grundlage des Seins selbst ist.“⁴ Indem hier Eckhart das Sein Gottes in dessen Denken fundiert, erhebt er das Denken „zur höchsten und eigentlichsten Bestimmung des Absoluten, in der alle anderen Bestimmungen, die Gott zukommen, gerade auch sein Sein, gründen.“⁵ Als biblische Rechtfertigung seiner Umkehrung des traditionellen Begründungsverhältnisses zwischen dem Sein und dem Geist führt Eckhart den ersten Vers des Johannesprologs an, dem zufolge 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.⁶ 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 Er-

⁴ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 4 [LW V, 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. R. Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Freiburg/Schweiz 1976 (= *Deus est intelligere*), 186: „Das Denken ist Fundament des Seins, weil Gottes Denken *causa* der Wirklichkeit ist.“

⁵ J. 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 (= Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?), hier: 343.

⁶ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 4 [LW V, 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.“

kennen und nicht seiend oder Sein.⁷ Für diese These einer Identität zwischen dem absoluten 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 Beschaffenheit⁸ 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.⁹ Zweitens

⁷ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 4 [LW V, 41,6–14]: „Unde dicit *auctor De causis*: ‚prima rerum creatarum est esse‘. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis, 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 ‚Bestimmtsein‘, 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, *Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?*, 344). Imbach, *Deus est intelligere*, 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.

Daß Eckhart das Sein „geradezu als Wesensmerkmal des Geschaffenen, also als Index des Begründetseins“ (Halfwassen, *Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?*, 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, *Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?*, 344 Anm. 29.

⁸ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 5 [LW V, 42,1f.]: „[...] intelligere est altius quam esse et est alterius condicionis“; ebd., n. 7 [LW V, 43,6f.].

⁹ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 5 [LW V, 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 V, 43,3–5]: „Ego autem credo totum contrarium.“

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.¹⁰ Schließlich führt Eckhart die Unvorstellbarkeit der Weise 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.“¹¹

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.¹² 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.¹³

„In principio‘ enim ‚erat verbum‘, quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse.“

¹⁰ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 7 [LW V, 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., p. 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*, 179f.

¹¹ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 8 [LW V, 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.“

¹² Vgl. *Quaest. Par.* I n. 8 [LW V, 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*, 185f.

¹³ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 8 [LW V, 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.“

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 Prinzipiierte sein könne.¹⁴ Es gebe daher zwar eine Präexistenz der Geschöpfe in Gott, nicht aber in 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.¹⁵ Die innergöttliche, exemplarursächliche Seinsweise alles kreatürlich Seienden aber sei die des (göttlichen) Intellekts und des (göttlichen) Erkennens selbst, nicht die des geschaffenen Seienden.¹⁶

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.¹⁷ Der Grund für diese Unbestimmtheit bzw. Reinheit und Passivität

¹⁴ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 9 [LW V, 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 platonischen, altakademischen, aristotelischen und neuplatonischen Metaphysik wiederholt formulierten prinzipientheoretischen Grundsatz in Anspruch, daß das Prinzip das Nichts seiner Prinzipiate ist, vgl. hierzu Halfwassen, *Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?*, 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*, 187f.

¹⁵ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 9 [LW V, 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.“

¹⁶ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 10 [LW V, 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.“

¹⁷ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 12 [LW V, 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 prae habeat, ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negetur eidem ‚quod suum non est‘.“ Hierzu vgl. Halfwassen, *Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?*, 344: „Denn der Intellekt vermag alle Bestimmungen zu erkennen; um aber alle Bestimmungen erkennen zu können, muß er sie alle erkennend aufnehmen kön-

bzw. Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit des erleidenden Intellekts für alle Formen aber ist dessen Seinslosigkeit bzw. Materiefreiheit.¹⁸

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.“¹⁹ Die Weise dieser ewigen, präexistenten Vorhabe aller Geschöpfe durch 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.²⁰ In seinem aus Umfangsgründen hier notgedrungen unberücksichtigt gebliebenen Kommentar zum Buch *Exodus* deutet Eckhart diese Selbstaussage Gottes noch intensiver und radikaler.

nen 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 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 wesentlich 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*, 173 Anm. 87, 197f. und 182f.: Weil das Erkennen Teilhabe an den ewigen Ideen bzw. Exemplarursachen der Kreaturen in Gott sei, könne es nicht erschaffen sein.

¹⁸ Hierzu vgl. ausführlich Imbach, *Deus est intelligere*, 173–177.

¹⁹ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 12 [LW V, 48,4–8]: „Quae negationes secundum *Damasce-nus* primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego deo, ut sibi natum est convenire. Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium.“

²⁰ Vgl. *Quaest. Par.* I n. 12 [LW V, 48,8]: „Et hoc voluit dicere, cum dixit: ‚ego sum qui sum‘.“

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

2.1 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.²¹

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.²²

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.²³ 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 be-

²¹ Vgl. *In Sap.* n. 146 [LW II, 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.“

²² Vgl. *In Sap.* n. 146 [LW II, 484, 6–8]: „impossibile est duo esse infinita. duo vel plura indistincta. Indistinctum enim est unum idem, ut etiam supra dictum est; sed deus indistinctus est et indistinctum. Igitur impossibile es esse plures deos.“

²³ Vgl. *In Sap.* n. 146 [LW II, 484,9–485,2].

jahten Begriffs sei.²⁴ Die Fülle aber und das Übermaß komme nach Aristoteles dem Einen alleine zu.²⁵ 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; genauer als die Selbstreflexion Gottes, 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 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.²⁶ Zudem habe das Eine sowohl sachlich als auch begrifflich die Priorität gegenüber der Zweiheit und Vielheit, wie Eckhart mit Thomas und der ganzen Tradition abendländischer Einheitsmetaphysik betont.

2.2 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:²⁷

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

²⁴ *In Sap.* n. 147 [LW II, 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.“

²⁵ *In Sap.* n. 147 [LW II, 485, 8–9]: „Plenitudo autem et superabundantia et ‚quod per superabundantiam dicitur uni soli convenit‘, ut ait philosophus.“

²⁶ Vgl. *In Sap.* n. 148 [LW II, 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.“

²⁷ Vgl. *In Sap.* n. 149 [LW II, 486, 12–13]: „unitas sive unum proprissime deo convenit, magis etiam quam li verum et li bonum.“

das bezeichnete Sein alles umfasse, was zu ihm gehört, und alles ausschließe, was zu seinem Oppositum – dem Nichts – gehört.²⁸ 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 die Einheit oder 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.²⁹ Diese Einheit und Einzigkeit werde Gott daher von der Schriftstelle „Gott ist einer“ in Gal 3,20 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“. Aus den genannten Gründen folgt für Eckhart die Einzigkeit Gottes bzw. seiner Weisheit, die er selbst ist.³⁰

2.3 Die Prinzip-Funktion der Einheit (Gottes) für alles Viele

Eine für das Verhältnis von göttlicher Einheit und Vielheit bedeutsame Bestimmung entfaltet Eckhart im folgenden Abschnitt: Das von der Zahl wesenhaft unterschiedene, selbst also nicht zahlhaft bestimmte Eine verleihe der Zahl, die Eckhart im Anschluß an Boethius als eine aus Einheiten zusammengesetzte Vielheit versteht, und damit der Vielheit, überhaupt erst ihr Sein; darüber hinaus bewahre das Eine auch die Vielheit im Sein, indem es diese kraft seiner Ununterschiedenheit in sich enthalte bzw. diese durch Teilhabe an sich selbst erhalte – und zwar gemäß dem hier zitierten ersten Lehrsatz der „Elementatio theologica“ des Proklos, daß alle Vielheit am Einen teilhat.³¹ Aus der kreativen, d. h. aus sich selbst hervorbringen-

²⁸ Vgl. *In Sap.* n. 148 [LW II, 485f.]; zum Verhältnis zwischen Sein und Einheit in Gott vgl. W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden/New York/Köln 1997 (= Einheit als Prinzip und Ziel), 72: „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.“

²⁹ Vgl. *In Sap.* n. 149 [LW II, 486, 12–13]: „[...] unitas sive unum propriissime deo convenit, magis etiam quam li verum et li bonum.“

³⁰ Vgl. *In Sap.* n. 149 [LW II, 486f.]; zur Einheit als Prinzip von Zahl vgl. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel*, 114–123, 133–155.

³¹ Vgl. *In Sap.* n. 151 [LW II, 488].

den, und der konstitutiven, d. h. das Hervorgebrachte im Sein zumindest für die Dauer seiner Existenz erhaltenden Wirkweise des Einen für alle Vielheit leitet Eckhart zwei neue Beweisgründe dafür ab, daß die Weisheit Gottes eine ist, daß also der göttliche Intellekt im Wesen vollkommen einfach ist:

Der erste Beweis hat folgende Gestalt: Weil die Zahl ein Abfall (vom Einen) sei, das Abfallen von einem anderen und damit eine Minderung aber Gott als dem Ersten überhaupt und dem vollkommenen Sein nicht zukommen könne, könne in Gott keine Zahl sein, sei er also einer bzw. vollkommene Einheit.³²

Der zweite Beweisgrund geht von der Entgegensetzung von Einheit und Vielheit als einer vollständigen Disjunktion aus und setzt damit auch die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten voraus: Vielheit könne es in Gott, weil in ihm keine Zahl und damit keine Minderung sein könne, nicht geben. Folglich sei Gott einfach und einzig.³³

Dem fügt Eckhart gleichsam einen Autoritätsbeweis für die Einheit Gottes zu, indem er auf eine Vorform des ontologischen Gottesbegriffs bei Augustinus verweist, kurioserweise fälschlich auf *De vera religione*, Kap. 11, während die gemeinte Stelle sich in *De doct. Christiana*, I, 7 findet: „Darin stimmen alle Menschen überein, daß Gott das ist, was sie allen anderen Dingen vorziehen“: „Denn alle“, so Augustinus weiter, „wetteifern miteinander um die Erhabenheit Gottes“.³⁴ Eckhart leitet aus dieser Vorform des ontologischen Gottesbegriffs eines schlechthin unübertrefflichen Wesens die Einheit Gottes ab: Denn dieser Begriff schließe jeden Abfall und Abstieg und folglich Zahl und Vielheit in Gott aus.³⁵ Damit hat er zweifellos Recht, sofern in einer henologischen Prinzipientheorie Zahl und Vielheit als derivative und damit abhängige Größen negativ konnotiert sind. Die Postmoderne, die eine antimetaphysische Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielheit vornimmt, kehrt diese Wertung genau um, vertritt

³² Vgl. *In Sap.* n. 152 [LW II, 488,8–14].

³³ Vgl. *In Sap.* n. 152 [LW II, 488,12–14]: „Sed in deo non est numerus, ut supra dictum est et probatum, quia nec casus in ipso est et quia ipse primus est et esse. Igitur deus unus est.“

³⁴ Vgl. *In Sap.* n. 153 [LW II, 489,1–3]: „[...] ait Augustinus De vera religione c. 11: ‚deum esse hoc omnes consentiunt quod ceteris rebus omnibus anteponunt‘. ‚Omnes enim certatim pro excellentia dei dimicant‘, ut ibidem praemittit Augustinus“; zu Augustinus vgl. *De doctrina christiana*, I,7, in: CCSL, vol. XXXII, Turnhout 1962, 10,19–22: „Omnes tamen certatim pro excellentia dei dimicant nec quisquam inueniri potest, qui hoc deum credat esse, quo est aliquid melius. Itaque omnes hoc deum esse consentiunt, quod ceteris rebus omnibus anteponunt.“

³⁵ Vgl. *In Sap.* n. 153 [LW II, 489,3–6]: „Ex quo patet quod in ipso non est casus nec recessus, consequenter nec est numerus nec multitudo. Igitur unus est deus. Hoc enim unum est in quo numerus non est. Iterum etiam quia unum et multa opponuntur.“

also die sachliche Priorität und Prävalenz von Vielheit und Differenz gegenüber Einheit und Ununterschiedenheit. Daher ist die von der Postmoderne, insbesondere von Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault und Jacques Derrida, nachhaltig geprägte geistige Situation unserer Zeit dem einheits- und geistmetaphysischem Wirklichkeitsverständnis Eckharts und der klassischen Tradition des abendländischen Denkens genau entgegengesetzt und somit am weitestmöglichen entfernt. Aus Eckharts Sicht würde sich diese Position als der größte Abfall im Denken, als größtmögliche mentale Verwirrung darstellen, die zur Annihilation aller Vielheit und damit aller Wirklichkeit führt: Denn die Vielheit kann nach ihm vor dem Nichts nur gerettet werden durch das Eine selbst. Wer dieses negiert, hebt daher sich selbst und alles Viele intentional auf. Doch wo Gefahr ist, wächst nach Hölderlin das Rettende auch, wie man an einigen Vertretern der zweiten Generation postmodernen Denkens, insbesondere an Jean-Luc Marion, bereits deutlich erkennen kann.

2.4 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 ununterschieden sei von diesem.³⁶ 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 ge-

³⁶ Vgl. *In Sap.* n. 154 [LW II, 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. W. Beierwaltes, „Unterschied durch Ununterschiedenheit“, in: ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980, 97–104 (= Unterschied durch Ununterschiedenheit), 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 W. Beierwaltes „Und daz Eine machet uns saelic“. Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung“, in: ders., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998, 100–129 (= Und daz Eine), hier: 111f.

höre Ununterschiedenheit, während zur Natur und zum Begriff des Geschaffenen Unterschiedenheit gehöre. Daher sei Gott von allem Geschaffenen am meisten unterschieden.³⁷

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 Aquin³⁸ ausführt, etwas Ununterschiedenes, das sich durch seine Ununterschiedenheit von allem anderen unterscheidet, da er nach Johannes Damascenus ein Meer von unbegrenzter und folglich ununterschiedener Substanz sei. Daher ist Gott am meisten unterschieden von seinen Geschöpfen.³⁹

³⁷ Vgl. *In Sap.* n. 154 [LW II, 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.“

³⁸ *S.Th.* I, q. 7, a. 1.

³⁹ Vgl. *In Sap.* n. 154 [LW II, 490,4–10]. Zur Bedeutung dieses ersten Teilsatzes der kontradiktorischen Aussage, daß nichts so unterschieden ist von allem vielheitlichen Geschaffenen wie Gott, vgl. auch Beierwaltes, *Und daz Eine*, 99: „Durch diese Ununterschiedenheit *in sich* also unterscheidet sich die reine Einheit oder Identität [...] 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

Den kontradiktorisch erscheinenden zweiten Teilsatz, daß nichts so eins und ununterschieden ist 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 sei dasselbe. Daher seien Gott und jedes beliebige Geschaffene ununterschiedene Größen. Damit aber sei die Einheit des göttlichen Intellekts bzw. der Weisheit Gottes bewiesen.⁴⁰

2.5 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.⁴¹ Je größer daher die Zahl der einfachen, der nicht zusammengesetzten Bestandteile von etwas sei, umso grö-

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.“

⁴⁰ Zu diesen drei Gründen für den zweiten Teilsatz vgl. *In Sap.* n. 155 [LW II, 491]; hierzu vgl. auch Beierwaltes, *Und daz Eine*, 98f.

⁴¹ Vgl. *In Sap.* n. 156 [LW II, 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).

ber sei die Kraft, die dessen Ganzheit zukomme und damit dessen Wirkkraft nach außen. Etwas sei daher umso mächtiger und kraftvoller, je einfacher es ist.⁴²

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.⁴³

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 unbegrenzter sei und mehr und auf Mehreres 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.⁴⁴

Schließlich sei auch noch das dritte Argument Eckharts genannt: Jedes 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.⁴⁵

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*, daß die Weisheit eine sei, 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.

⁴² Vgl. *In Sap.* n. 156 [LW II, 492,4–7].

⁴³ Vgl. *In Sap.* n. 157 [LW II, 493,1–5].

⁴⁴ Vgl. *In Sap.* n. 157 [LW II, 493,6–8].

⁴⁵ Vgl. *In Sap.* n. 157 [LW II, 493,9–494,5].

3. Die intellekttheoretische Begründung der Einheit Gottes in Eckharts lateinischer Predigt 29 „Deus unus est“ und ihre mutmaßliche Inspirationsquelle bei Moses Maimonides

3.1 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“⁴⁶ 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.⁴⁷ 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:⁴⁸ Gott allein senkt sich in das Wesen aller Dinge, er allein ist im Innersten eines jeden Geschöpfs und in seiner Einheit ununterschieden von allem.⁴⁹ Die Einheit Gottes aber ist auf Grund ihrer Unbegrenztheit zugleich All-Einheit bzw. allumfassende, vollkommene Seinsfülle und als solche mangellos und leidensunfähig;⁵⁰ dieses Eine ist der Zielgrund bzw. das letzte Worumwillen der Liebe jedes, insbesondere des vernunftbegabten, Geschöpfs, so daß die Menschen das vollkommene Sein, die Macht, Weisheit und vollkommene Güte Gottes nur lieben um seiner Einheit und der Einung mit dieser willen.⁵¹ 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.“⁵² Die Einheit Gottes steht demnach nicht über Gottes vollkommenem Sein, so daß Eckhart keine henologische Reduktion des Seins auf die Einheit im Absoluten vornimmt, sie stellt vielmehr den Einheitscharakter des göttlichen Seins, dessen Einfachheit dar.

⁴⁶ Zum argumentativen Aufbau dieser Predigt vgl. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel*, 82–88.

⁴⁷ Vgl. *Sermo* 29 n. 295 [LW IV, 263,5–12].

⁴⁸ Vgl. *Sermo* 29 n. 296 [LW IV, 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.“

⁴⁹ Vgl. *Sermo* 29 n. 296 [LW IV, 264,1–3]: „Deus solus illabatur omnibus entibus, ipsorum essentiis. Nihil autem aliorum illabatur alteri. Deus est in intimis cuiuslibet et solum in intimis, et ipse solus unus est.“

⁵⁰ Vgl. *Sermo* 29 n. 297 [LW IV, 264,8–11].

⁵¹ Vgl. *Sermo* 29 n. 297 [LW IV, 264,4–7,12f.].

⁵² Vgl. *Sermo* 29 n. 299 [LW IV, 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 cum ipso esse.“

Die Einheit Gottes ist also in Eckharts Transzendentalien-Metaphysik im Unterschied zum philosophischen Neuplatonismus keine überseiende Einheit, sondern die Einheit seines Seins.⁵³

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 In sich bleiben, Hervorgang und Rückkehr des neuplatonisch konzipierten absoluten Geistes.⁵⁴

3.2 Eckharts intellekttheoretische Grundlegung der Einheit Gottes und ihre mutmaßliche Inspirationsquelle bei Moses Maimonides: Einheit als die Eigentümlichkeit des (absoluten) Intellekts

Der systematische Schwerpunkt der in dieser Predigt entfaltenen 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.⁵⁵ Eckhart begründet diese Gleichsetzung radikaler Einfachheit mit reinem Geistsein durch eine henologische Reduktion:⁵⁶ Die stoffli-

⁵³ Zur Konvertibilität von Einheit und Sein in Gott vgl. Beierwaltes, *Und das Eine*, 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*, 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.“

⁵⁴ Vgl. *Sermo* 29 n. 299 [LW IV, 266,7–10].

⁵⁵ Vgl. *Sermo* 29 n. 300 [LW IV, 266, 11–12]: „unitas sive unum videtur proprium et proprietatis intellectus solius.“

⁵⁶ Im Unterschied zu Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel*, 83, möchte ich 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*, 84, als „henologisch“ charakterisierte Reduktion scheint mir eher den Charakter einer noologischen Reduktion zu besitzen, weil sie alles ausschließt, was kein Denken oder auch 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*, ebd., zu: „Diese beiden Zurückführungen gleichen sich, indem ihnen beiden ein dreifaches hierarchisches Schema zugrundeliegt, nämlich der ontologischen Rückführung die Hierarchie von Materiellem, zusammengesetzt Immateriellem und Göttlichem, der henologischen Rückführung eine Hierarchie von Intellektlosem, zusammengesetztem Intellektuellem und Gott. Die ontologische Rückführung

chen Entitäten sind aus Form und Materie zusammengesetzt und daher 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.⁵⁷ Identität aber ist, so Eckhart an späterer Stelle wörtlich, Einheit.⁵⁸ 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.⁵⁹

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.“⁶⁰ 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.“⁶¹ 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

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.“

⁵⁷ Vgl. *Sermo* 29 n. 300 [LW IV, 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.“

⁵⁸ Vgl. *Sermo* 29 n. 303 [LW IV, 269,12–13]: „Identitas est enim unitas.“

⁵⁹ Vgl. *Sermo* 29 n. 301 [LW II, 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.“

⁶⁰ Vgl. *Sermo* 29 n. 303 [LW IV, 269,3–5]: „quod nusquam est et nunquam nisi in intellectu, nec est, sed intelligitur.“

⁶¹ Vgl. *Sermo* 29 n. 304 [LW IV, 270,1–3]: „Deus enim unus est intellectus, et intellectus est deus unus. Unde deus nunquam et nusquam est ut deus nisi in intellectu.“

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 Dionysius Ps.-Areopagita, Einheit als die Wesensbestimmung des Ersten Prinzips mit dessen trinitarischem, dreipersönlichem 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 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 ureigenstem Selbsterkenntnisakt, ja er beschreibt diese Einheit sogar als eine solche, die nicht ist, weil sie nicht im göttlichen Sein gründet, sondern weil sie erkannt wird – 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 auch christliche Begründungsverhältnis zwischen einheits- und geistmetaphysischer Bestimmung des Ersten Prinzips genau um: 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 intellektuelle Begründung der Einheit Gottes, und zwar bei dem jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides. Denn Eckhart rezipiert nicht nur Maimonides' strengen Begriff der absoluten Einheit Gottes, sondern wahrscheinlich auch dessen intellektuelle 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. Denn er bezieht sich bei seiner intellektuellen Begründung der Einfachheit Gottes nicht auf Maimonides als Quelle. Und dennoch lassen sich für diese Annahme, die ein entsprechender Hinweis von Kurt Flasch nahelegt,⁶² 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.⁶³ 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.⁶⁴ Der

⁶² Vgl. K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2. Aufl. 2008 (= *Geburt der deutschen Mystik*), hier: 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-neuplatonischen Transzendenzbewußtsein einander nahebringt.“

⁶³ Vgl. *In Ex.* n. 200 [LW II, 168,16–169,13].

⁶⁴ Vgl. *In Ex.* n. 277 [LW II, 223,4–11] mit einem Zitat aus Moses Maimonides: *Dux seu Director dubitatum aut perplexorum*, Paris 1520, unv. Nachdruck Frankfurt am Main 1964, III, cap. 53, Fol. 112r; vgl. hierzu auch die neuhochdeutsche Übersetzung des *Dux neutrorum*, die eine gegenüber der lateinischen Fassung abweichende Kapitelzählung aufweist: Mose ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, übersetzt und kommentiert von A. Weiß, mit einer Einleitung von J. Maier, Hamburg 2. Aufl. 1995, 356: „Dieser unschirmende 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

Intellekt aber verbindet nach Maimonides genau deshalb den Menschen mit Gott, weil Maimonides in dem göttlichen Intellekt das vollkommen einfache Wesen des Schöpfergottes sieht, da die Dreiheit von Erkenntnisvermögen, 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, *Metaphysik* XII 7 im 68. Kapitel des ersten Buches seines religionsphilosophischen Hauptwerkes „Führer der Unschlüssigen“ mit großer Ausführlichkeit. Die vollkommene Einheit und das Intellektsein Gottes sind demnach für Maimonides sachlich identisch bzw. genauer: Gott ist einer und vollkommen einfach, weil er absoluter, weil er wesenhaft tätiger Intellekt ist.⁶⁵

3.3 Die Unterscheidung zwischen „Gottheit“ und „Gott“ und die mystagogische Konsequenz der intellekttheoretischen Fundierung der Einheit Gottes

Fassen wir den Ertrag unserer Deutung der Predigt 29 kurz zusammen: Die für Gott eigentümliche Einfachheit ist nach Eckhart das Wesen oder die Natur des absoluten Intellekts selbst, so daß 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, wie schon von Walter Schulz erkannt und von Jens Halfwassen ausführlich gewürdigt worden ist.

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“

er uns zuströmen läßt, nach dem Ausspruche: ‚In deinem Licht sehen wir Licht‘ [Ps. 36,10], so durchschaut er uns mittels dieses Lichts immerwährend“.

⁶⁵ Vgl. Moses Maimonides, *Dux seu Director dubitatum aut perplexorum*, I, cap. 67, Fol. 27r: „Iam scis verbum manifestum quod philosophi dixerunt de Creatore, quod ipse est intellectus, intelligens et intellectum, et quod ista tria sunt unum in Creatore [...] . Non est dubium quod quicumque non considerat in libris de intellectu compositis nec apprehendit quiditatem intellectus vel substantiam eius [...] .“ Hierzu vgl. auch Flasch, *Geburt der deutschen Mystik*, 144: „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.“

als dessen trinitarischem Leben.⁶⁶ 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, seine vollkommen einfache, relations- und differenzlose Erkenntnis seines eigenen Wesens, in der die Gott eigentümliche Einheit seiner Natur verwirklicht ist, und 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 „zweifelloso alle Wesen in allen, insofern sie dort Intellekt und nichts anderes sind.“⁶⁷ Allumfassende Einheit bzw. All-Einheit ist die Einheit Gottes aufgrund ihres Intellektcharakters, sofern im absoluten Intellekt alle seine bestimmten Gehalte ungetrennt und unvermischt miteinander verbunden und daher ineinander sind.

4. 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 Eins terminologisch als das, dem nichts hinzugefügt ist, sowie als „versagen des versagennes“,⁶⁸ d. h. mit der traditionellen Kennzeichnung als „negatio negationis“: Diese kann mit Werner Beierwaltes als die aktive, weil selbst-

⁶⁶ Zu dieser Unterscheidung vgl. ausführlich G. 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.

⁶⁷ Meister Eckhart, *Sermo* 29 n. 305 [LW IV, 270,14–15]: „ubi procul dubio in quantum huiusmodi nec aliter sunt omnia in omnibus.“

⁶⁸ *Predigt* 21 [DW I, 364,4]: „Got ist ein, er ist ein versagen des versagennes.“

reflexive 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.⁶⁹ 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.“⁷⁰ 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;⁷¹ 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 nur in sich vernarrt mache“,⁷² 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.“⁷³ Denn im Modus unbegrenzter Einheit besitzt der absolute Geist Gottes alles Wirkliche überhaupt in sich.

⁶⁹ Vgl. Beierwaltes, *Und daz Eine*, 112–116.

⁷⁰ *Predigt 21* [DW I, 368,5]: „in dem daz got ein ist, sô ist volbrâht gotes gotheit.“

⁷¹ Vgl. *Predigt 21* [DW I, 360,3–4]: „minne eneiniget niht; si eneiniget wol an einem werke, niht an einem wesene.“

⁷² Vgl. *Predigt 21* [DW I, 369,6–8]: „Ez ist der sêle ère und gezierde, daz got ein ist. Got tout, als er dar umbe ein sî, daz er der sêle behage und wie er sich gesmücke dar zuo, daz er die sêle vertoere aleine an im.“

⁷³ Vgl. *Predigt 21* [DW I, 370,3–4]: „Got ist allez und ist ein.“

5. Die Predigt 37 „Unus deus et pater omnium“ zu Eph 4,1–6

Diese relativ kurze Predigt gliedert den von ihr gedeuteten Schriftvers „Unus deus et pater omnium“ nach Eph 4,6 in genau vier Bestandteile, die sie einzeln nacheinander interpretiert.

5.1 Einheit, Ununterschiedenheit, Vollkommenheit und All-Einheit Gottes und die Selbstverleugnung als Bedingung ihrer subjektiven Aneignung durch den Menschen

Das erste Wort dieses Schriftverses „unus“ ist Gegenstand des ersten Abschnitts der Predigt: Mit dem „Einen“, d. h. der Einheit Gottes, sei erstens hervorgehoben, daß Gott durch Verneinung erkannt werde, wie Eckhart mit einer breiten Tradition negativer Theologie im abendländischen Denken betont; zweitens werde Gott „der Eine“ genannt auf Grund seiner Un- oder Nichtunterschiedenheit, was Eckhart, wie wir sahen, in seinem Kommentar zum alttestamentlichen *Buch der Weisheit* intensiv ausgeführt hat;⁷⁴ in unserem Text begründet Eckhart mit der wesenhaften Ununterschiedenheit die Erhabenheit und Vollkommenheit Gottes und dessen Güte und Liebe zu seinen Geschöpfen, von denen er sich nicht trennen könne und wolle; drittens bedeute „unus“ die All-Einheit Gottes, die die Glückseligkeit aller Geistwesen sei; viertens bringe „unus“ auch die notwendige Bedingung zum Ausdruck, die derjenige erfüllen müsse, der Gott finden und mit ihm vereinigt werden wolle. Dieser müsse einer sein, durch Selbstverleugnung von allen geschieden und in sich ungeschieden. Denn die Selbstverleugnung bewirke, wie Eckhart unter Hinweis auf Augustinus hervorhebt, Frieden; der Friede aber ist, so können wir im Sinne Eckharts ergänzen, die miteinander versöhnte, d.h. geeinte Vielheit, bzw., in formaler Bestimmung, die Zurückführung des Gegensatzes auf den Unterschied.⁷⁵

5.2 Wann ist Gott dem Menschen „zu eigen“?

Das zweite Wort „Deus“ des kommentierten Schriftverses ist Gegenstand des zweiten Abschnitts dieser Predigt: Eckhart fragt, wessen Gott „der Eine“ ist. Er sei erstens der Gott derer, die das Gute schlechthin lieben; zweitens der Gott derer, die ohne ihn nicht glücklich sind und die er mit den Worten des Psalms (49,7) tröste: „Gott, dein Gott bin ich.“ Wann aber ist Gott dem Menschen zu eigen, wann ist er sein Gott? Hierfür nennt Eckhart eine Reihe von Bedingungen, unter denen etwas jemandem wirklich zugehört bzw. sein Eigen ist: Alles, was von einem anderen ist, was von diesem

⁷⁴ Beierwaltes, *Unterschied durch Ununterschiedenheit*, 97–104.

⁷⁵ Vgl. *Sermo* 37 n. 375 [LW IV 320,1–321,6].

abhängt und daher von einem anderen auch wieder weggenommen werden kann, ist jemandem nicht zu eigen.⁷⁶

5.3 Das Eine als der hervorbringende Grund der Existenz und des Einheitsgrades aller bestimmten Formen geeinter Vielheit

Der dritte Bestandteil des in dieser Predigt kommentierten Schriftverses, den Eckhart eigens interpretiert, setzt sich aus den beiden ersten zusammen und lautet daher „unus deus“, „ein Gott“. Hierzu führt Eckhart aus, daß Einheit eine Wesenseigentümlichkeit des Oberen bzw. Früheren oder Ersten ist. Gott aber sei nach Jes 43,10 vor allem anderen, d. h. der Ursprung aller Wirklichkeit. Denn das Eine sei dasjenige, wodurch alle Vielheit und damit jede Entität ihr Daß-Sein, d. h. ihre Existenz, und ihren jeweiligen Einheitsgrad, d. h. ihre was-heitliche Bestimmtheit, erhalte, die daher eine bestimmte Form geeinter Vielheit und damit abgeleiteter Einheit darstellt. Das Eine aber könne Sein und alle bestimmten Formen geeinter Vielheit nur deshalb mitteilen, weil es selbst mit den Transzendentalien Eines, Seiend, Gut und Wahr identisch sei. Als der Ursprung des jeweiligen Einheitsgrades bestimmter Vielheit aber sei Gott dem Einheits-, nicht jedoch dem Vielheitscharakter der von ihm hervorgebrachten Wirklichkeit immanent, die nach Röm 11,36 genau genommen ihm immanent, d. h. in Gott sei. Die Einheit Gottes bzw. der Eine Gott sei also das hervorbringende Prinzip sowohl der Existenz als auch der was-heitlichen Bestimmtheit, d. h. des jeweiligen Einheitsgrades alles von ihm Geschaffenen, denn die Einheit habe die unmittelbarste Beziehung zum Sein, weil sie gemäß der Konvertibilität der Transzendentalien mit dem Seienden vertauschbar sei und diesem keine Bestimmung hinzufüge. Genau dies ist nach Eckhart der Grund dafür, daß der eine Gott der hervorbringende Ursprung sowohl der Existenz als auch des Einheitsgrades und damit der was-heitlichen Bestimmtheit bzw. der jeweiligen Seinsform aller Vielheit ist, die auch bei Eckhart eine hierarchisch strukturierte Ordnung von nach unten immer schwächer werdenden Stufen oder Graden geeinter und damit bestimmter Vielheit darstellt – in Übereinstimmung mit dem einheitsmetaphysisch begründeten neuplatonischen Verständnis der Wirklichkeit.⁷⁷

5.4 Der eine Gott als „der Vater aller“ – das Sohnschaftsverhältnis des Menschen zu Gott

In seiner Auslegung von „Et pater omnium“ „und Vater aller“ als des vierten und letzten Bestandteils von Eph 4,6 erläutert Eckhart das Vater-Verhältnis des einen Gottes zum Menschen aus der Sicht des von ihm kon-

⁷⁶ Vgl. *Sermo* 37 n. 376 [LW IV, 321,7–322,7].

⁷⁷ Vgl. *Sermo* 37 n. 377 [LW IV, 322,8–323,8].

stituierten Sohnverhältnisses des Menschen zu Gott, das Eckhart durch die Annahme an Sohnes statt, das dadurch bedingte Bruderschaftsverhältnis zum eingeborenen Sohn und gemeinsame Erbschaftsverhältnis zum Vater sowie durch die Liebe, das Suchen der Ehre und das vertrauensvolle und zuversichtliche Bitten des Vaters bestimmt sieht.⁷⁸

5.5 Zusammenfassung

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. 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. dessen bestimmten Einheitsgrad, der eine Gott überhaupt erst hervorbringt.

6. Zusammenfassung der Teilergebnisse

Fassen wir die Teilergebnisse unserer Ausführungen nun abschließend zusammen: In seinem 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 des göttlichen Wesens. Und nur weil Eckhart die Einheit als eine eigentümliche Bestimmung des absoluten Intellekts auffaßt, kann er diese selbst, wie an seinem Kommentar zum Buch *Exodus* gezeigt werden kann und vom Vf. andernorts dokumentiert werden soll,⁷⁹ auch als eine trinitarische verstehen und konzipieren.

⁷⁸ Vgl. *Sermo* 37 n. 378 [LW IV, 323,9–324,3].

⁷⁹ Vgl. Anm. 1.

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 Predigt 29 die Einheit der göttlichen Natur eine Eigentümlichkeit alleine des göttlichen Intellekts. Damit ist Eckhart, um mit Walter Schulz und Jens Halfwassen zu sprechen, der erste Vertreter einer Metaphysik der absoluten Subjektivität *avant la lettre* geworden und deshalb von Hegel als ihrem bedeutendsten Exponenten auch als ein solcher erkannt und gewürdigt worden. Daß die Einheit des göttlichen Geistes nach Eckhart der hervorbringende Grund der Existenz und des Einheitsgrades aller bestimmten Formen geeinter Vielheit und damit alles Seienden überhaupt ist, wird an seiner lateinischsprachigen Predigt 37 besonders gut deutlich. Diese 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 folglich für die Einheit des göttlichen Geistes aufnahmefähig bzw. empfänglich ist.⁸⁰ Daher macht – wie Eckhart in seinem *Buch der göttlichen Tröstung* programmatisch behauptet – „nur das Eine uns selig“.⁸¹

Siglen

- In Ex.* = Magistri Echardi Expositio libri Exodi
In Sap. = Magistri Echardi Expositio libri Sapientiae
Quaest. Par. = Magistri Echardi Quaestiones Parisienses

⁸⁰ 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. *Predigt* 21 [DW I, 361,9–12, 368,5–369,5]; zur Empfänglichkeit der geschaffenen Geistseele für die Einheit Gottes vgl. *Predigt* 21 [DW I, 369,6–370,6].

⁸¹ Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung* [DW V, 41,21].

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff. (= DW / LW).
- Mose ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, übersetzt und kommentiert von A. Weiß, mit einer Einleitung von J. Maier, Hamburg 2. Aufl. 1995.
- Moses Maimonides, *Dux seu Director dubitatum aut perplexorum*, Paris 1520, unv. Nachdruck Frankfurt a. M. 1964.
- Pattin, Adriaan (Hg.), „Liber de causis, édition établie à l'aide de 90 manuscrits, avec introduction et notes par Adriaan Pattin“, *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), 90–203.

Sekundärliteratur

- Aertsen, J. A., „Der ‚Systematiker‘ Eckhart“, in: A. Speer/L. Wegener (Hgg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 189–230.
- Beierwaltes, W., „Unterschied durch Un-unterschiedenheit“, in: ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980, 97–104 (= Unterschied durch Un-unterschiedenheit).
- Ders., „‚Und daz Eine machet uns saelic‘. Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung“, in: ders., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998, 100–129 (= Und daz Eine).
- Flasch, K., *Meister Eckhart. Die Geburt der deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2. Aufl. 2008 (= Geburt der deutschen Mystik).
- Goris, W., *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden/New York/Köln 1997 (= Einheit als Prinzip und Ziel).
- Halfwassen, J., „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 (= Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?).
- Imbach, R., *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Freiburg/Schweiz 1976 (= Deus est intelligere).
- Kobusch, Th., „Lesemeistermetaphysik – Lebemeistermetaphysik. Zur Einheit der Philosophie Meister Eckharts“, in: A. Speer/L. Wegener (Hgg.): *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 239–258.
- Schulz, W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 5. Aufl. 1974.
- Stephenson, G., *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.