

Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund

Otto Langer (Bielefeld)

Meister Eckharts Lehre von der Seele und vom Seelengrund gehört, so scheint es, zu den antiquiertesten Bestandteilen seiner Predigt. Diesen Eindruck muß man gewinnen, wenn man sie als mittelalterliche Variante der traditionellen Seelenlehre versteht, die der Behaviorismus, aber auch die sprachanalytisch orientierte Kritik als Fehlkonstruktion zurückweisen. Nach B. F. Skinner basiert sie auf den beiden Grundannahmen eines psychischen Apparates und einer Innerlichkeit.¹ Diese Tradition halte sich bis zu Freud durch, dessen Theorie nur ihre avancierteste Position darstelle. Das psychoanalytische Modell eines seelischen Apparates, in dem verschiedene psychische Ereignisse wirken, sich auf komplexe Weise verbinden und fast in subsistierende Persönlichkeiten verwandeln, und das Konzept der seelischen Innerlichkeit seien unnötige, irreführende Fiktionen. Um die Verbindung zweier seelischer Ereignisse zu erklären, brauche man kein System, das auf Innerlichkeit rekurriert, sondern ein «Alternativprogramm für die Wiederannäherung an die Naturwissenschaft».² Einen Bereich der psychischen Innerlichkeit gibt es demnach überhaupt nicht, er ist pures Konstrukt.

Die Replik auf den Behaviorismus wird festhalten, daß nicht Freuds Annahme einer Innerlichkeit fehlgeht, sondern nur sein Verfahren – das der Behaviorismus paradoxerweise potenziert wiederholt –, seelische Ereignisse ebenso zum Gegenstand der Forschung zu machen wie beobachtbare Naturvorgänge. Psychische Sachverhalte, so wendet vor allem die sprachanalytisch orientierte Kritik am Behaviorismus und zugleich an Freud ein, sind etwas Innerliches, aber gerade deswegen können sie nicht mit einem Sprachspiel beschrieben werden, das die gleiche logische Struktur aufweist wie die Sprache, mit der wir Natur beschreiben.³

Vor dem Hintergrund dieser sprachanalytischen Ansätze gewinnt Eckharts nicht verdinglichende, dynamische Konzeption der Innerlichkeit eine gewisse Aktualität. Es ergeben sich zunächst zwei Fragen: Erstens, mit welchen begrifflichen Mitteln beschreibt Eckhart die Struktur der Seele? Zweitens, wie charakterisiert er das Innerlichste der Innerlichkeit, den Seelengrund?

1 Vgl. B. F. Skinner, *Kritik psychoanalytischer Begriffe und Theorien*, in: *Logik der Sozialwissenschaften*, hrsg. von E. Topitsch, Köln/Berlin 1965, 454–463.

2 B. F. Skinner (Anm. 1) 463.

3 Vgl. M. Bartels, *Selbstbewußtsein und Unbewußtes*. Studien zu Freud und Heidegger, Berlin/New York 1976, 9 ff.

I.

1. Im Anschluß an Thomas von Aquin definiert Eckhart die Seele als «*forma substantialis corporis*». Sie gibt dem Kompositum als *actus primus* Sein und Leben. Die Seele heißt so, «wand si dem libe leben git vnd ein forme des libes ist» (DW III, 440,2 f.). Da es in jedem Seienden, das aus Form und Materie besteht, nur eine substantielle Form gibt, verleiht die Seele dem Leib das *esse simpliciter*. Sie ist daher allen Gliedern unmittelbar gegenwärtig. Sie «giuzet» sich «in alliu glit» (DW II, 214,3), «*adest singulis membris se tota*» (LW III, 80,5). Sie ist in jedem Glied ein und dieselbe und wird von den vielen Gliedern nicht geteilt, sondern einigt sie in sich, «*manens indivisa singulas partes in se unit, ut ipsarum sit una anima, una vita, unum esse et unum vivere*» (LW I, 155,7 f.). Was für das *esse* gilt, gilt aber nicht für das *agere*. Die Seele ist zwar *secundum totalitatem essentiae*, nicht aber *secundum totalitatem virtutis* in jedem Teil des Körpers – ein Lehrsatz, den Eckhart wieder mit Thomas teilt –, sie ist nicht *principium immediatum operationis*, denn sonst müßte sie ständig ihre *opera vitae* wirken, so wie sie eben ständig ihren Körper belebt. Die Seele als Wesensform des Körpers ist nicht *principium quod operandi*.

2. Die Formel «*anima forma substantialis corporis*» umschreibt die scholastische Position im Streit mit dem lateinischen Averroismus. Dieser behauptete im Anschluß an die aristotelische *voûç*-Lehre die Einheit des Intellekts, der sich zwar mit der Seele, nicht aber mit dem Kompositum verbinde, so daß folglich nicht das menschliche Individuum, sondern jene vernünftige Substanz unsterblich sei.

Die scholastische Formel ist nicht unproblematisch. Sie sichert zwar einerseits die Einheit des menschlichen Kompositums, da Leib und Seele nicht zwei *per accidens* verbundene Seiende, sondern Koprinzipien sind, gefährdet aber andererseits die Substantialität der Seele und ihre Unsterblichkeit, wenn man sie nicht mit Distinktionen versieht, die sicherstellen, daß die menschliche Seele im Unterschied zu den materialen Formen *principium quod* ist. Wie aber soll die Seele als Form eines individuellen Körpers gleichzeitig von diesem Körper getrennt sein, sie muß dann zugleich Form einer Substanz und Substanz sein. Die Lösungen Bonaventuras und Thomas' differieren nicht unerheblich. Da die Seele, nach Bonaventura, schon bevor sie den Leib formiert, alles hat, was sie braucht, ist ihre Zuwendung zum Leib nicht Ausdruck ihrer Angewiesenheit auf ihn, sondern ein Akt der Liebe. Die Seele ist ein selbständiges Seiendes und fungiert daneben noch als Form des Leibes (vgl. II Sent. 18,2,1 ad 1).

Für Thomas von Aquin dagegen bilden Seele und Leib ein *ens substantiale*. Die Seele ist also kein Individuum in der Gattung Substanz, aber auch kein unselbständiges Prinzip, *principium quo*, wie die materiellen Formen, sondern eine Form, die «Substantialität hat und verleiht». ⁴ Ohne den Leib ist sie keine Person (vgl. S. th. I, 29,1) und in ihrer Erkenntnisfähigkeit beeinträchtigt. Leib und Seele sind also in einer für beide Teile essentiellen Weise aufeinander angewiesen.

4 E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, 207.

3. Die Position Eckharts stimmt nicht mit der Thomas' von Aquin überein, wie sich an seiner Lehre vom Grund und von den Kräften der Seele erkennen läßt, die zugleich weitere Aufschlüsse über die Struktur der Seele geben kann.

Die reale Unterscheidung von Wesen und Kräften folgt für Eckhart – wie für Thomas – aus dem Sachverhalt, daß die Seele als Wesensform des Leibes die einzelnen Perfektionen wie zum Beispiel Sehen oder Hören nicht allen Gliedern mitteilt, Sein und Leben ausgenommen. «Alliu werc, diu diu sêle wirket, diu wirket si mit den kreften . . . unde niht mit dem wesenne. Allez ir ûzwirken haftet iemer an etwaz mitels» (Pf. II, 4,29 ff.). Mit den Augen sieht sie, mit den Ohren hört sie; durch ihre Kräfte steht sie mit der Welt in Verbindung, diese aber sind auf jeweils bestimmte Qualitäten eingeschränkt, «*potentiae alligatae*» – «diu kraft, dâ mite ich sihe, dâ mite enhoere ich niht» (DW I, 338,5) – oder bleiben wie z. B. die Vernunft trotz ihrer Unabhängigkeit von einem körperlichen Organ auf eine *conversio ad phantasma* angewiesen; «daz die sinne von ûzen întragent, dâ von nimet vernünffticheit» (DW I, 365,3 f.). Ohne *adiutorium sensitivum* erkennt sie nichts (vgl. LW I, 579,8 f.).

In den lateinischen Werken hält Eckhart wie Thomas den realen Unterschied von Wesen und Kräften mit den Termini «*essentia*» und «*potentiae*» fest – «*essentia animae longe est ab hoc regno et mundo, quia in alio supra potentias, intellectum et voluntatem, est*» (LW IV, 115,3–5) – und wendet sich damit ausdrücklich gegen die Identitätsthese, deren Vertreter, wie Avicenna, die Einfachheit der Seele nur bei einer Nichtunterscheidung von *essentia* und *potentiae* gewahrt sahen.⁵ Statt «*essentia*» gebraucht Eckhart auch «*substantia*»: «*Caput vocat intellectivum sive mentem vel etiam ipsam substantiam animae, de qua omnes fluunt potentiae*» (LW IV, 374,9 f., vgl. DW II, 370,11 f.; 230,1). Wirken als *actus secundus* eines Seienden und Wesen verhalten sich wie Akzidens und Substanz. In ihrem Grunde wirkt die Seele nicht, er liegt oberhalb aller Kräfte, jenseits aller Kreaturen und sogar Gottes, sofern er gut und wahr ist.

4. Diese Unterscheidung geht bei weitem über die Realdistinktion von Wesen und Kräften hinaus, wie sie in der Scholastik üblich ist. Mit seiner religiös motivierten Forcierung des Unterschieds zwischen *essentia* und *potentiae* durchbricht Eckhart das aristotelisch-thomistische Denkmodell und, indem er den Seelengrund verabsolutiert, hebt er den aktivistisch-rationalen Charakter dieser Seelenlehre auf.⁶ Um dies zu verdeutlichen, möchte ich in einem kurzen Exkurs das aristotelische Modell, das von Thomas weitgehend übernommen wird, darstellen.

Gut und glücklich ist nach Aristoteles derjenige, der die den Menschen auszeichnende Vernunfttätigkeit gut vollzieht. Zu dieser These gelangt er im Buch A der Nikomachischen Ethik über zwei Stufen der Argumentation. In den Kapiteln 1–5 zeigt er zunächst, daß das, worum es dem Menschen geht, die *eûdaimonía* ist,

⁵ Vgl. P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen*, Freiburg/S. 1956, 181.

⁶ Vgl. D. Mieth, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969, 33.

verstanden nicht als Ding oder Telos außerhalb, sondern als vorzügliche Weise des menschlichen Lebendigseins. Diese Bestimmung setzt voraus, daß es dem Menschen überhaupt um sein Sein geht (vgl. 1168a5 f.; 1170a19 f.). Die Frage, worin die vorzügliche Verfassung des menschlichen Seins bestehe, beantwortet er zunächst, indem er die geläufigsten Meinungen über die εὐδαιμονία prüft und die Lehren seiner Vorgänger und Platons Lehre vom ἀγαθόν αὐτό diskutiert. In der Abgrenzung gegen die verschiedenen inhaltlichen Bestimmungen des gesuchten letzten Worumwillens ergibt sich, daß das τέλος nicht so sehr eine vorzügliche Verfassung unseres Seins als vor allem dessen Vollzug, ἐνέργεια, ist.

In A 6 beginnt die zweite Stufe der Argumentation. Aristoteles setzt die Frage nach dem ἀγαθόν neu an und versteht es als ἔργον. Die Frage also, was wir letztlich und um seiner selbst willen erstreben – in A 2 verstanden als eine Verfassung unseres Seins – wendet er nun in die Frage nach unserem Wozu (ἔργον). In einem Eliminationsverfahren, in dem er alle Funktionen des Lebens ausgrenzt, die der Mensch mit anderen Lebewesen teilt, stellt er fest, daß das ἴδιον ἔργον, das, wozu der Mensch da ist, das Leben als Wirken des rationalen Seelenteils sei, πρακτική τις ζωὴ τοῦ λόγον ἔχοντος (1098a2 f.). Dieser Ausdruck bezeichnet formelhaft und noch unspezifiziert eine Weise von Lebendigsein, die den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnet. Aus der Festlegung der ζωὴ πρακτική als ἐνέργεια ergibt sich zunächst die Definition des eigentümlichen Wozu des Menschen als «Tätigsein der Seele gemäß dem λόγος» (1098a7 f.). Diese Bestimmung ist eine Formaldefinition; der folgende Abschnitt präzisiert das dem Menschen erreichbare oberste Gut als Tätigkeit der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit (1098a16 ff.). Was der Mensch also letztlich will, ist – nach Aristoteles – zu leben, und zwar auf bestmögliche Weise. Die Frage, worin diese Weise bestehe, beantwortet er, indem er den Sinn von ἀγαθόν als ἔργον thematisiert und dadurch den in A 2 noch vieldeutigen Sinn des εὖ ζῆν als ψυχῆς ἐνέργεια κατ'ἀρετὴν präzisiert.

Geglücktes menschliches Leben besteht also in einer Tätigkeit der Seele gemäß ihrer höchsten Vorzüglichkeit. Ein guter Mensch ist derjenige, der seine höchste Möglichkeit, tätig zu sein, κατ'ἀρετὴν wahrnimmt. Das Glück des Menschen besteht in der Tätigkeit, und zwar in der für den Menschen höchsten: in der Vernunfttätigkeit.

5. Diese These akzeptiert Eckhart nicht. Denn das höchste Ziel des Menschen besteht für ihn nicht im Leistungsvollzug der Vernunft, sondern in der Passivität des Überformtwerdens durch Gott.

Diese Uminterpretation der aristotelisch-thomistischen Psychologie ist nach Hinweisen in der *Rechtfertigungsschrift* religiös begründet. Daß Gott als Wahrheit in den Verstand, in der Hülle des Guten in den Willen und nach seiner bloßen Wesenheit in den Seelengrund jenseits aller Potenzen eingeht, soll nach Eckharts Intention keine verwegene Spekulation über Subtilitäten oder Erdichtung sein, wie die Bulle unterstellt, sondern eine sittlich erbauende Lehre. Die Aussagen über den Seelengrund und den Unterschied von Wesen und Kräften der Seele sollen den Menschen anleiten, «renuntiare omnibus et denudari, pauperem fieri, nihil habere

amoris terrenorum, qui vere vult esse discipulus Christi, amare deum sine modo et qualibet proprietate includente modum» (RS 60, 18–21). Zwei Aspekte sind für Eckhart also an der scheinbar akademischen Distinktion von *essentia* und *potentiae* wichtig. Erstens, daß sie zu einem armen, abgeschiedenen Leben und zweitens zu einer ausschließlichen Liebe zu Gott ohne alle Verhüllungen hinführen soll.

II.

1. Was aber ist der Grund oder das Wesen der Seele in sich selbst? Bevor ich diese Frage angehe, sollen einige terminologische Bemerkungen vorangestellt werden. In den deutschen Predigten finden sich mehr als 20 verschiedene Termini zur Bezeichnung des Innersten der Innerlichkeit; der Seelengrund heißt: Wesen, Burg, Grund, Etwas, Licht, Seelenfunke, Synderesis, Bild, Gipfel der Seele, Mann, Haupt, oberste Vernunft; hinzu kommen in den lateinischen Werken Ausdrücke wie zum Beispiel *essentia*, *ratio superior* und *abditum mentis*. Was den Terminus «grunt» betrifft, ist festzuhalten, daß er nicht lat. «causa» übersetzt, sondern, wie bereits Schmoldt festgestellt hat, in Parallele steht zu «essentia» und «abditum mentis».⁷ Dem deutschen Satz: «in den grunt der sêle enmac niht dan lüter gotheit» (DW I, 360, 5 f.) entspricht in den lateinischen Schriften: «domus dei est ipsa essentia animae, cui solus deus illabatur» (LW IV, 227, 11 f.) oder «in abdito animae, ubi solus deus illabatur» (LW IV, 93, 6). «Grunt» meint also das innerste Wesen der Seele. Wie wird dieses innerste Wesen bestimmt?

2. Ich möchte zunächst mit der Bestimmung der Intellektualität beginnen. In der Predigt 61 «*Misericordia domini*» (DW III, 35–47) unterscheidet Eckhart drei Erkenntnisarten, die sinnliche, die verstandesmäßige und als oberste das «lüter geistlich bekenntnisse» (38, 1 f.). Die beiden unteren sind der Welt verhaftet, das oberste dagegen ist ohne sinnliche Elemente und stammt unmittelbar, «immediate» (LW I, 609, 12), von Gott. Es dringt in das reine Sein Gottes ein und nimmt Gott in seinem «blößen eigenen wesenne» (DW I, 182, 10). In dieser Erkenntnis erkennt die Seele «got genzliche, wie er ein ist an der natüre und drivalentic an den persônen» (DW III, 38, 4 f.).

Diese Strukturierung der Seele legt zunächst die Vorstellung nahe, daß das «lüter geistlich bekenntnisse» sich nur graduell von den anderen Erkenntnisarten unterscheidet. Eckharts strikte Trennung zwischen Wesen und Kräften der Seele hatte dagegen das Erkennen in ein Seelenvermögen verlegt und das «wesen» als jenseits des Intellekts bestimmt.

Dieselbe Aporie ergibt sich aus der Untersuchung des Eckhartschen Gebrauchs von «vernünfticheit». Denn einerseits verwendet Eckhart den Terminus zur Bezeichnung einer *potentia animae*, seine lateinische Entsprechung ist «ratio», «ratio inferior», ihre Funktion ist der «discursus» (LW III, 223, 12 f.). Andererseits ge-

⁷ Vgl. B. Schmoldt, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts*, Heidelberg 1954, 54.

braucht er «vernünfticheit» synonym mit «grunt», «wesen» und «vünkelin» und als Prädikat Gottes.⁸

Noch deutlicher wird die Problematik des Erkennens des Seelengrundes, wenn Eckhart im Anschluß an Avicenna das *intellectuale superius* und *inferius* die zwei Antlitze der Seele nennt (LW I, 605,9) oder die augustinische Lehre von den zwei Augen der Seele aufnimmt. «Diu sêle hât zwei ougen, einz inwendic und einz ûzwendic. Daz inner ouge der sêle ist, daz in daz wesen sihet und sîn wesen von gote âne allez mitel nimet: daz ist sîn eigen werk. Daz ûzer ouge der sêle ist, daz dâ gekêret ist gegen allen crêatûren» (DW I, 165,4–8). Die Seele blickt mit ihrem äußeren Auge auf die geschaffene Welt, mit ihrem inneren Auge auf das göttliche Sein. Beide Erkenntnisarten werden als Sehen qualifiziert und dadurch einander angeglichen. Diese Assimilierung kann zu der Annahme verleiten, daß das göttliche Sein, das kein Seiendes ist, in analoger Weise Objekt eines inneren Organs werden kann wie die äußeren Dinge, was Eckhart entschieden zurückweist. «Sumliche einveltige liute waenent, sie sülñ got sehen, als er dâ stande und sie hie. Des enist niht. Got und ich wir sint ein» (DW I, 113,6f.). Gott ist kein Gegenüber des Seelengrundes und der Seelengrund kein erkennendes Organ. Verschiedene Passagen aus den deutschen und lateinischen Schriften zeigen, daß Eckhart dieses am Sehen orientierte Modell zwar immer wieder aufgreift, aber auch immer wieder aufhebt.

In der Predigt 12 «*Qui audit me*» erklärt Eckhart: «Sol mîn ouge sehen die varwe, sô muoz ez ledic sîn aller varwe. Sihe ich blâwe oder wîze varwe, diu gesiht mînes ougen, daz dâ sihet die varwe, daz selbe, daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt mit dem ougen. Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen» (DW I, 201,2–8).

Die Passage, die mehrere Argumentationsschritte enthält, steht im Zusammenhang der Charakterisierung des mit Gott einen Menschen, der seiner selbst entäußert und alles dessen, was er empfangen soll, ledig sein muß. Der *homo divinus* und *sanctus* verhält sich passiv – «pure passive se habet» (LW III, 338,5f.) – und empfängt ganz bloß – «super nudo» (LW III, 338,6) – jede Gabe Gottes; denn in der Natur des Passiven liegt es, bloß und ununterschieden zu sein (LW III, 337,2 ff.). Um diesen Sachverhalt zu veranschaulichen, greift Eckhart in der Predigt «*Qui audit me*» auf das Beispiel vom Auge und seinem Objekt zurück. «Sol mîn ouge sehen die varwe, so muoz ez ledic sîn aller varwe». Die Voraussetzung für die Wahrnehmung ist, daß das Wahrnehmende nichts vom Wahrnehmbaren hat; wäre das Auge farbig, so könnte es die Farbe nicht erkennen, umgekehrt gilt: «non coloratum recipit omnem colorem» (LW IV, 329,16). Im «*Trostbuch*» formuliert Eckhart ganz allgemein: «allez, daz nemen sol und enpfenclich sîn, daz sol und muoz blôz sîn» (DW V, 28,8f.). Was also in der Möglichkeit zu etwas anderem ist, hat nichts von dem, für das es Möglichkeit ist.

8 Vgl. B. Schmoldt (Anm. 7) 78 f.

Ein klares Exempel bietet für Eckhart der Intellekt, der nichts von dem ist, was er erkennen kann, sondern eine «tabula nuda» (LW III, 337,6), wie es im Anschluß an Aristoteles heißt. Die unmittelbare Schlußfolgerung, die Eckhart daraus zieht, funktioniert allerdings die aristotelische Lehre entscheidend um: «Ex quibus concluditur quod dona dei dantur relinquenti omnia et omne quod deus unus non est» (337,6 f.).

Der Problemhorizont dagegen, in dem Aristoteles αἰσθησις und νοῦς erörtert, ist die Auseinandersetzung mit Platon über die Möglichkeit einer reinen Selbstbewegung.⁹ Αἰσθησις und νοῦς sind beide Vermögen zu leiden, δυνάμεις τοῦ παθεῖν, aber von ganz eigener Art, also bewegtes Sichbewegen. Das Lebewesen, das wahrnehmen kann, ist in bezug auf seine Wahrnehmungsfähigkeit etwas, das so sein kann, wie es durch das Wahrgenommene bestimmt wird. Dieses Erleiden ist aber für das Wahrnehmende eine «Steigerung in sich selbst» (417b6 f.). Analog ist es beim νοῦς. Zu jedem Sichbewegen gehört also notwendig ein Bewegtwerden, dies will Aristoteles gegen Platons These von der reinen Selbstbewegung zeigen. Praktisch-religiöse Schlußfolgerungen aus diesem Sachverhalt zu ziehen wie Eckhart, liegt ihm fern. Eckharts eigenartiges Verfahren einer ethisierenden Wendung ontologischer bzw. psychologischer Sätze wird in seinem zweiten Argumentationsschritt noch deutlicher, der von der Identität des Wahrnehmenden und des Wahrnehmbaren, oder des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen, handelt: «daz selbe, daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt». Wahrnehmen und Wahrgenommenwerden ist eine Bewegung. Auch diese These übernimmt Eckhart von Aristoteles.

In der *Physik* definiert Aristoteles die Bewegung primär vom Bewegten her als Verwirklichung des Bewegten: ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν (202a7 f.), die Verwirklichung oder Tätigkeit des Bewegenden ist das Bewegen: τὸ γὰρ πρὸς τοῦτο ἐνεργεῖν, ἢ τοιοῦτον, αὐτὸ τὸ κινεῖν ἐστὶ (202a5 f.). Da das Bewegende für seine Bewegung auf Bewegbares angewiesen ist, wirkt dieses auf das Bewegende ein, so daß jedes Bewegende zugleich bewegt wird, es bewegt als bewegter Beweger (201a23).

Jedes Bewegende ist als Bewegendes schon erleidend, und jedes Bewegte als solches schon tätig.¹⁰ Weil aber das Bewegliche bewegt wird, indem das Bewegende bewegt, handelt es sich um eine einzige Bewegung, nur ihr Begriff ist nicht einer; denn in bezug auf das Bewegende bestimmt er sich als Tätigkeit, ποιεῖν, in bezug auf das Bewegte als Erleiden, πάσχειν.

Übertragen auf das Sehen heißt dies: das, was sieht, und das, was gesehen wird, sind im Wahrnehmungsakt eins. Sehendes und Gesehenes haben ihre eigentliche Wirklichkeit im Akt des Sehens. Ohne das Sichtbare könnte das Sehvermögen nichts sehen, und das Sichtbare wäre ohne ein Sehvermögen überhaupt nichts Sicht-

9 Vgl. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen²1970, 234 ff.

10 Ebd. 253.

bares. Jede der beiden Möglichkeiten, $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$, ist ohne die andere nichts. Sehen und Gesehenwerden sind ein und derselbe Vorgang, eine einzige Bewegung.

Eckhart greift den Aspekt der Identität von Bewegendem und Bewegtem in der Bewegung auf – «daz selbe daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt mit dem ougen» – und überträgt dieses von Aristoteles für die Naturbewegung aufgestellte Theorem auf das Verhältnis von Geschöpf und Schöpfer.

Zwei Aspekte sind an dem Satz Eckharts wichtig. Erstens der der Identität. Gott und Mensch bilden nicht zwei für sich bestehende Sphären. Eckhart muß allerdings den von Aristoteles betonten Sachverhalt, daß der natürliche Bewegter immer bewegter Bewegter ist, im Falle Gottes ausblenden und sogar – das ist der zweite Aspekt – das bewegende Prinzip zum alleinigen und ausschließlich aktiven, das Bewegte zum bloß passiven Prinzip machen. Dies geht aus Parallelen klar hervor. «Got machet uns sich selber bekennende . . ., und ez ist daz selbe, daz er mich machet bekennende und daz ich bekenne» (DW III, 320,8–10). Nicht durch die Erkenntnisleistung des menschlichen Erkenntnisvermögens erkennen wir, sondern durch Gott selbst. Das Erkennen des Menschen erkennt, indem es von Gott erkannt wird, und folglich ist die menschliche Erkenntnis Gottes und die Erkenntnis, durch die Gott den Menschen erkennt, ein einziger Vorgang, eins. «Ez ist ze wizenne, daz daz ein ist nâch dingen: got bekennen und von gote bekant ze sinne und got sehen und von gote gesehen ze sinne. In dem bekennen wir got und sehen, daz er uns machet gesehende und bekennende» (DW III, 310,3–311,1).

Diesem Verhältnis von Sehen Gottes und Gesehenwerden durch Gott kommt aber eine Sonderstellung zu. Denn während zum Beispiel bei den körperlichen Wesen der wahrnehmende Sinn und das Wahrnehmbare im Akt der Wahrnehmung identisch sind, ohne daß das Wahrnehmbare dem Auge oder das Auge dem Wahrnehmbaren Sein verleiht (vgl. LW III, 91,10–12), gibt Gott der Seele, indem er sie ansieht, Sein und Leben, und erhält die Seele Sein und Leben, indem sie Gott anschaut. «Dâ got die créature anesihet, dâ gibet er ir ir wesen; dâ diu créature got anesihet, dâ nimet si ir wesen» (DW I, 173,6 f.). Das Verhältnis der Seele zu Gott ist kein Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern eine dynamische ontologische Relation, in der die Seele in den göttlichen Lebensprozeß integriert wird. Diese Teilhabe ist vom Menschen nicht durch das eigene Erkennen erzwingbar, sondern Gnade. Das Erkennen Gottes ist das Primäre. . . .

Daß Eckhart mit dieser Argumentation weiterdachte, was schon lange bei Thomas und Aristoteles ausgesprochen war, wie B. Welte meint,¹¹ erscheint mehr als zweifelhaft. Welte stellt zwar selbst fest, daß Thomas den «grundlegenden Gedanken der Identität des Vollzugs»¹² nie auf das Verhältnis des Menschen zu Gott bezog, von Aristoteles ganz zu schweigen, hält aber doch an einer ungebrochenen Kontinuität von Aristoteles über Thomas zu Eckhart fest. Der oben zitierte Satz «dâ

11 Vgl. B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg/Basel/Wien 1979, 121.

12 Ebd. 120 f.

got die crêatûre anesihet, dâ gibet er ir ir wesen», mit zahlreichen Parallelen in den deutschen und lateinischen Werken, scheint mir diese These zu widerlegen. Denn obwohl Eckhart zunächst die aristotelischen Theoreme aufnimmt und auch Erkennen als Sehen interpretiert, überschreitet er dieses Modell und versteht Erkennen und Erkanntwerden als einheitlichen Lebensvollzug, in dem Erkennendes und Erkanntes keine zwei nebeneinanderstehenden Substanzen sind, sondern ein «wesen», ein «leben». Dieses Erkennen gleicht eher der paulinischen γνώσις als εὐρεθῆναι in Christus, als «Einbezogenwerden in das Heilsgeschehen vermöge der πίστις».¹³ Ob das γνόντες θεόν, μᾶλλον δέ γνωσθέντες ὑπ' αὐτοῦ, also die Korrespondenz des Erkennens Gottes und des Erkanntwerdens von ihm auf mystische Zusammenhänge verweist oder einen genuinen christlichen Gedanken in gnostischer Terminologie ausdrückt – so etwa Bultmann –, bleibt sekundär gegenüber dem Sachverhalt, daß das Erkennen bzw. Erkanntwerden nicht Spekulation meint, sondern den Vorgang der Integration des Menschen in das göttliche Heilswerk.

III.

1. Die Seele ist in ihrem Grunde intellectus oder «vernünftigkeit» (DW I, 304,7). Aber diese vernünftigkeit besteht, wie sich zeigte, nicht autonom neben Gott, sondern in dessen vernünftigkeit. Die göttliche Vernunft ist das Existenzmedium der menschlichen. «Niemermê enmac ich got gesehen wan in dem selben, dâ got sich selben inne sihet» (DW III, 175,5). Dieses Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Vernunft, des göttlichen Grundes zum Seelengrund, beschreibt Eckhart häufig als Bildverhältnis. Der Seelengrund ist das Bild Gottes im Menschen.

2. Was heißt: die Seele oder der Seelengrund ist das Bild Gottes? In der Predigt *«Ubi est, qui natus est rex judaeorum»* (Pf. II, 10,29–16,12) unterscheidet Eckhart zwischen geistigen und nichtgeistigen Kreaturen, jene bezeichnet er als Bild, diese als Fußstapfen Gottes: «alle crêatûre sint ein fuozstapfe gotes, aber diu sêle ist natürlîch nâch gote gebildet» (11,7f.). In den lateinischen Schriften entspricht dieser Unterscheidung das Begriffspaar *imago-similitudo*: «Für jetzt muß man aber wissen, worin die vernünftigen oder geistigen Geschöpfe sich von allen unter ihnen stehenden unterscheiden. Letztere sind nach dem Gleichnis (*ad similitudinem*) von etwas, was in Gott ist, hervorgebracht worden und haben ihre eigenen Ideen in Gott, nach denen sie ... geschaffen sind, aber Ideen, die auf die in der Natur voneinander unterschiedenen Arten eingeschränkt sind. Der Vorzug der geistigen Natur besteht darin, daß sie Gott selbst zum Gleichnis hat, nicht etwas, was in ihm in der Art einer Idee ist» (LW I,270). Eckhart begründet also an der vorliegenden Stelle den Unterschied von geistiger und nicht-geistiger Kreatur mit der unterschiedlichen Weise ihrer Hervorbringung durch Gott. Die nicht-geistigen Kreaturen schafft Gott nach einer einzelnen Idee in sich, die geistigen jedoch nach sich selbst.

13 R. Bultmann, γνώσκω, γνώσις, in: ThWNT, Bd. I, Stuttgart 1957, 710.

Die Gottebenbildlichkeit kommt, wie Eckhart im Zusammenhang der Auslegung von Gen 1,26 wiederholt betont, nicht dem Menschen als leib-seelischem Wesen, sondern nur der Seele zu, aber auch nicht der ganzen Seele mit ihren verschiedenen Funktionen, sondern nur dem «supremum animae» (LW IV, 422,13), dem Seelengipfel oder Seelengrund. «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» . . . Hoc enim dictum est de homine ratione intellectus quantum ad rationem superiorem, qua est «caput» animae et «imago dei» (LW I, 623,9–12).

3. Worin besteht nun die Gottebenbildlichkeit des *intellectus*? «Der Verstand (*intellectus*) ist als solcher das Vermögen, alles zu werden», nicht nur dies oder das auf eine Art Eingeschränkte. Daher ist er nach der Lehre des Philosophen «gewissermaßen alles» und das Seiende in seiner Gesamtheit . . . Der Mensch geht also so von Gott aus, daß er zum «Abbild des göttlichen Wesens» wird (LW I, 270 f.). Indem der *intellectus* alles werden, *totum ens* sein kann, ist er gottebenbildlich. Aber um «quodammodo omnia» sein zu können, muß er frei und leer, reine Empfänglichkeit sein, wie das Auge von jeder Farbe frei sein muß, um Farben wahrnehmen zu können.

Da aber, wie Eckhart mit Thomas annimmt, die Gottebenbildlichkeit zunächst und hauptsächlich (*primo et principaliter*) im Akt sich zeigt, vollendet sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Akt des Sich-Abbildens Gottes im Seelengrund. In diesem Akt ist der Seelengrund nicht nur *ad imaginem*, sondern *imago Dei*.

Wichtige Aspekte dieses Abbildungsgeschehens beschreibt Eckhart in der Predigt 16b «*Quasi vas auri solidum*» (DW I, 263–276) und im Sermo 49 «*Cuius est imago haec*» (LW IV, 421–428). Er stellt zunächst fest: Das Bild empfängt von dem, dessen Bild es ist, sein Sein unmittelbar. Diese Abhängigkeit des Bildes vom Abgebildeten betont Eckhart auch im Sermo 49 und im Kommentar zum Johannes-Evangelium; das *subiectum* ist für den ganzen Abbildungsvorgang belanglos. «Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto, in quo est, sed totum suum esse accipit ab obiecto, cuius est imago» (LW III, 19,5 f.).

Das Sich-Abbilden ist ferner «obe dem willen» (DW I, 265,10), das Bild hat einen «natürlichen ūzgang und dringet ūz der natüre als der ast ūz dem boume» (266,1) und kommt zustande wie das Bild im Spiegel. «Swenne daz antlite geworfen wirt vür den spiegel, sô muoz daz antlite dar inne erbildet werden, ez welle oder enwelle» (266,2 f.). Der Vergleich mit einem Spiegel trifft allerdings in einigen Punkten nicht zu. Denn bei der Spiegelung bildet sich die Natur des Abgebildeten gerade nicht im Spiegelbild ab, Gott dagegen teilt seine ganze Natur seinem Bilde mit. Terminologisch faßt Eckhart diesen Vorgang im Sermo 49 als «*emanatio simplex, formalis transfusiva totius essentiae purae nudae*» (LW IV, 425,14 f.), und er charakterisiert sie, indem er sie gegen zwei andere Weisen der «*productio in esse*» abgrenzt. In der *emanatio* «bringt etwas von sich und aus sich und in sich selbst etwas hervor, indem es die bloße Natur in der Art eines formbildenden Prozesses ergießt, ohne daß der Wille mitwirkt» (LW IV, 426). Sie unterscheidet sich also sowohl vom Machen (*factio*) als auch vom Erschaffen (*creatio*), die beide willentli-

che Produktionen darstellen. Im ersten Fall, beim Machen, bringt ein Wesen etwas hervor, aber nicht aus sich selbst, sondern aus etwas anderem, und das, was es hervorbringt, steht außerhalb seiner Ursache. Im zweiten Fall, bei der *creatio*, die Gott allein vorbehalten bleibt, bringt der Schöpfer das Geschöpf aus dem Nichts hervor.

Da die Natur sich völlig in das Bild ergießt und doch ganz in sich bleibt, besteht ein enges Verhältnis zwischen Urbild und Abbild: eine *dependentia formalis*. Das Bild hängt vom Urbild nicht wie von etwas Äußerem oder anderem außer ihm oder etwas Verschiedenem ab; «*imago cum illo cuius est non ponit in numerum nec sunt duae substantiae, sed est unum in altero*» (LW IV, 425,1 f.). Bild und Urbild sind keine zwei nebeneinanderstehenden Substanzen, vielmehr ist das eine im anderen. Das eine ist die Form des anderen und als diese Form nicht äußere, sondern innere Ursache. Bildsein, *imago*, ist ein Ausfließen aus dem Innersten unter Ausschluß alles Äußeren, «*vita quaedam*» (426,3). Im Unterschied zur *factio*, bei der Herstellendes und Hergestelltes zwei voneinander unabhängige Substanzen bilden, sind bei der *emanatio* als einer «*transfusio essentiae*» zwei eins im Wesen.

Aus diesem Sachverhalt schließt Eckhart, daß das Bild im eigentlichen Sinn nur in der lebendigen, geistigen Natur ist und die Wesensart der Geburt hat, da es in derselben Natur hervorgeht und dem Hervorgehenden in allem gleich und ähnlich ist (427,1 ff.). Das Bild ist «*expressa similitudo*» seines Urbildes. «*Wan daz des andern bilde sol sîn, daz muoz von sîner natûre kômen sîn und muoz von im geborn sîn und muoz im glîch sîn*» (DW I, 265,6–8).

4. Es ergeben sich also zwei Reihen von Aussagen zum Seelengrund als *imago dei*. Eckhart betont einerseits die Abhängigkeit des Bildes vom Urbild. Das Bild, der Seelengrund, hat kein Sein im Sinne der Substanz und ist in seinem Sein von dem abhängig, der sich abbildet. Die Abbildung ist kein einmaliger Vorgang, der das Bild selbständig für sich existieren ließe, sondern ein ständiges Geschehen. In der Forschung hat man daher mit Recht das Verhältnis zwischen Seelengrund und Gott mit dem Begriff der Analogie beschrieben. Seelengrund, so sagt Mieth, ist ein «*Verhältnisbegriff, der ein Geschehen umschreibt*»,¹⁴ in dem das Geschöpf sein Sein von Gott erhält.

Andererseits identifiziert Eckhart den Seelengrund mit der *imago dei* und behauptet dadurch, daß zwischen Gott und Seele ein univokes Verhältnis bestehe. Der Sohn Gottes und die Seele sind ein Bild Gottes. «*Non enim est imaginandum falso quasi alio filio sive imagine Christus sit filius dei, et alio quodam homo iustus et deiformis sit filius dei. Ait enim «transformamur in eandem imaginem»*» (LW III, 104,6–8).

Auch in der *Rechtfertigungsschrift* begegnen die zwei scheinbar widersprüchlichen Reihen von Aussagen. Eckhart trennt zwar scharf zwischen Gott und Mensch, wiederholt behauptet er, daß der *homo divinus* nicht Gott sei (RS 41,8 f.) oder daß *bonitas* und *bonus* in den göttlichen Personen in univoker, in Gott und uns in

14 D. Mieth (Anm. 6) 143.

analoger Weise eins seien. «Bonus et bonitas sunt vnum . . . Hec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre vnum vnivoce; in deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice vnum» (RS 3,5–10). Eckhart statuiert aber auch ein univokes Verhältnis zwischen Gott und der Seele: «ipse (pater) generat me suum filium et eundem filium» (RS 54,2 f.).

Der Seelengrund steht demnach also in analogem und univokem Verhältnis zu Gott. Um diesen Sachverhalt zu klären, erläutere ich zunächst den Satz: der Seelengrund ist das Analogon Gottes, danach den Satz: der Seelengrund und Gott sind univok eins.

IV.

1. Bei der Erörterung des Seelengrundes als *imago dei* ergab sich, daß das Bild nicht subsistiert, sondern sein Sein kontinuierlich vom Urbild empfängt. Es ist ein dynamisches, kein statisches Sein. Dieses einseitige Abhängigkeitsverhältnis soll im folgenden mit Hilfe von Eckharts Analogielehre präzisiert werden. Sie bietet zugleich die Möglichkeit, den Seelengrund als dynamischen ontologischen Bezug zu verstehen.

Um die Eigenart der Eckhartschen Analogielehre zu verdeutlichen, stelle ich einige Bemerkungen zu Thomas voran.

2. Im *Sentenzenkommentar* (I Sent. d 19 qu 5 a 2) nimmt Thomas aristotelische Bestimmungen auf und unterscheidet zwei verschiedene Formen von Analogie. «Gesund» ist ein Beispiel für die Analogie «secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno». «Gesund» wird per prius vom Lebewesen, per posterius z. B. von der gesunden Speise ausgesagt. Gesundheit kommt im eigentlichen Sinn nur dem Lebewesen als dem *primum analogatum* zu, während die *analogata inferiora* nur wegen ihrer Hinordnung auf die Gesundheit des Lebewesens gesund genannt werden können. Formaliter ist die Gesundheit nur im Lebewesen. Anders bei der Analogie «secundum intentionem et secundum esse». Hier liegt auch in den *analogata inferiora* der analoge Begriffsinhalt formaliter, wenn auch in geringerer Perfektion, vor. Beispiel ist das «ens», das von Substanz und Akzidens, aber auch von Schöpfer und Geschöpf analog ausgesagt wird. Diese Form von Analogie erfordert, «quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis». Die Scholastiker bezeichnen die Analogie «secundum intentionem et secundum esse» gewöhnlich als innere Attributionsanalogie, weil hier im Gegensatz zur ersten Form, gewöhnlich äußere Attributionsanalogie genannt, das Analogon den Analogaten innerlich zukommt. Im Falle der Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf deutet Thomas das Prius und Posterius ontologisch und verbindet Analogie- und Partizipationslehre.¹⁵

¹⁵ Vgl. W. Kluxen, *Analogie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Bd. I, Darmstadt 1971, Sp. 221.

3. Eckhart nimmt die äußere Attributionsanalogie auf, unterscheidet also nicht mehr wie Thomas die Fälle des «gesund» und «seiend», deutet aber ähnlich wie Thomas die aristotelische $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$ -Struktur als ontologische Abhängigkeit.

«Eine und dieselbe Gesundheit, die im Sinneswesen ist, sie – und keine andere – ist in der Speise und im Harn, und zwar so, daß von der Gesundheit als Gesundheit ganz und gar nichts in der Speise und im Harn ist, nicht mehr als im Stein; sondern deshalb allein heißt der Harn gesund, weil er jene eine Gesundheit, welche im Sinneswesen ist, anzeigt, wie der Kranz, der nichts vom Wein in sich hat, den Wein» (LW II, 280 f.). Gesund nennen wir also Lebewesen, Speise und Harn, aber in jeweils verschiedener Weise. Speise und Harn enthalten selbst formaliter und intrinsece die Gesundheit nicht, stehen aber zu ihr in Beziehung, so wie der Kranz, der vor dem Wirtshaus hängt, selbst keinen Wein enthält, sondern nur auf den Wein, der dort ausgedient wird, hinweist. Eine solche äußere Attributionsanalogie nimmt Eckhart im Gegensatz zu Thomas auch beim *ens*, bei den übrigen Transzendentalien und den *perfectiones generales* an. Wie die Speise zur Gesundheit und der Kranz zum Wein, so verhält sich nach Eckhart das Geschöpf zu Gott. «Seiendes aber oder Sein und jede Vollkommenheit ... werden von Gott und den Geschöpfen analog ausgesagt. Daraus folgt, daß Gutheit, Gerechtigkeit und dergleichen (in den Geschöpfen) ihr Gutsein ganz und gar von einem Wesen außer sich haben, zu dem sie in analoger Beziehung stehen, nämlich Gott» (LW II, 281). Die Transzendentalien und *perfectiones generales* sind also formaliter und intrinsece nur im *primum analogatum*; die Geschöpfe dagegen erhalten sie «totaliter ab aliquo extra» und fliehen deswegen beständig aus der eigenen Nichtigkeit zum ersten Analogat.

Nun behauptet aber Eckhart: «Eine und dieselbe Gesundheit, die im Sinneswesen ist, sie – und keine andere – ist in der Speise und im Harn». Er überschreitet also eine einfache Zeichenrelation. Die Gesundheit findet sich zwar formaliter nicht in der Speise, trotzdem ist sie, wie Eckhart sagt, in der Speise und gibt dem Zeichen, in dem sie ist, Bedeutung. Dies gilt auch für das *ens*. Die Geschöpfe haben ihr Sein von Gott in der Weise, daß es gleichzeitig in ihnen und außer ihnen ist. Was sie an Sein haben, gehört nicht ihnen, sondern ist das Sein selbst, gebrochen im endlichen Seienden. Andererseits gilt aber, daß das Seiende im Prozeß der göttlichen Seinsmitteilung sein Innerstes und Eigenstes erhält. Daraus schließt Eckhart, «daß alles, was unter Gott ist, sein Sein zwar anderswoher und von einem andern hat, und gleichwohl ist nichts so innerlich, so ursprünglich und eigen wie gerade das Sein (*ipsum esse*)» (LW I, 186).

Eckhart vergleicht dieses Verhältnis des endlichen Seienden zu seinem Sein mit dem Verhältnis des Spiegelbildes zu seinem Urbild. «Man vrâget, wâ daz wesen des bildes aller eigenlîchest sî: in dem spiegel oder in dem, von dem ez ûzgât? Ez ist eigenlicher in dem, von dem ez ûzgât. Daz bilde ist in mir, von mir, zuo mir. Die wîle der spiegel glîch stât gegen mînem antlîte, so ist mîn bilde dar inne; viele der spiegel, sô vergienge daz bilde» (DW I, 154,1–5). Das Spiegelbild ist in sich nichts und in seinem Sein völlig von dem, der sich im Spiegel abbildet, abhängig. Es ist formaliter nicht im Spiegel, sondern außerhalb seiner, gleichzeitig aber ganz in ihm, also zugleich *totaliter intus* und *totaliter extra*.

4. Wenn man von dieser Analogielehre her den Seelengrund versteht, so ergibt sich, daß er als *ens analogon* in sich selbst nichts ist. Er ist weder ein Organ noch ein Bereich der Seele, er ist ein *non-ens* und doch «ein etwaz» in der Seele, das in seinem Wesen völlig von Gott abhängt und ständig sein Sein von ihm empfängt. Der Seelengrund ist kein statisches Sein, sondern beständiges Werden.

Eckhart veranschaulicht diesen Sachverhalt wieder mit einem Bild. «Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grunde der Sonne aus und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er (= der Spiegel) das, was er ist. So auch ist es mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und mit seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie (= die Seele) das, was sie ist».¹⁶ Der Spiegel als Möglichkeit der Rückstrahlung ist ein *hoc et hoc* und als solches geschaffen. Das Geschehen des Strahlens und Rückstrahlens dagegen ist ein Geschehen Gottes selbst. «Seelengrund» ist die Sigle für diesen Prozeß zwischen Seele und Gott.

5. Ich komme zum zweiten Punkt, der Frage nach der Univozität zwischen Gott und Seelengrund. Hier liegt gegenwärtig nach K. Ruh der «Nerv wissenschaftlicher Kontroverse».¹⁷ Gegen die Analogietheorie hat nämlich neuerdings B. Mojsisch eingewandt, daß der Univozität und nicht der Analogie eine zentrale Funktion im Denken Eckharts zukomme. Die Tradition sei vom Analogiedenken bestimmt gewesen, und auch Eckhart stehe in dieser Tradition, sei aber über die Analogietheorie hinausgegangen und habe dem Univozitätsgedanken grundlegende Geltung verschafft. Der Theorie der Analogie komme nur «im Verein mit der ihr zugrundeliegenden Theorie der Univozität»¹⁸ Bedeutung zu.

Die Argumente für diesen Vorrang der Univozität scheinen mir aber nicht stichhaltig. Mojsisch zählt zunächst zwölf Grundsätze auf, die für die univoke Kausalität im Bereich der Natur gelten sollen, dann untersucht er die Struktur univoker Korrelationalität im Bereich der Natur und im göttlich-geistigen Bereich und versucht schließlich am Paradigma Gerechtigkeit-Gerechter den Vorrang der Univozität gegenüber der Analogie zu erhärten. Von den zwölf Univozitätsgrundsätzen, die für das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gerechtem gelten sollen, erweisen sich aber bei genauerer Prüfung viele als Grundsätze der Analogie. Mojsisch interpretiert sie alle als Univozitätsgrundsätze, weil er nicht zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Verhältnisses «*iustitia-iustus*» unterscheidet. Mit dem Ausdruck «*iustitia-iustus*» bezeichnet Eckhart aber erstens das innertrinitarische Verhältnis zwischen den göttlichen Personen, die in einem univoken Verhältnis zueinander stehen; zweitens das Verhältnis *iustitia* (Gott) – *homo iustus*. In diesem Verhältnis

16 Predigt «*Nolite timere*», zitiert nach Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. und übers. von J. Quint, Zürich 1979, 273.

17 K. Ruh, *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985, 85.

18 B. Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, 65.

überwiegt die analoge Einheit. Die Unterscheidung des innertrinitarischen Verhältnisses vom Verhältnis Gott-gerechter Mensch geht klar aus einer Passage der *Rechtfertigungsschrift* hervor: «Bonus et bonitas sunt vnum. Bonus enim in quantum bonus solam bonitatem significat . . . Hec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre vnum vnivoce; in deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice vnum» (RS 3,5–10).

Von dieser univoken und analogen Relation grenzt Eckhart drittens das Verhältnis Gottes zum Seelengrund ab. Denn zwischen Gott und dem Seelengrund besteht einerseits eine univoke Relation, insofern als Eckhart zwischen Seele und Christus keinerlei Unterschied annimmt: «inter vnigenitum filium et animam non est aliqua distinctio» (RS 64,1 f.). Aber diese *filiatio* ist im Unterschied zur *filiatio per naturam*, wie sie Christus zukommt, nur eine *filiatio per gratiam*. Daher greifen beim Seelengrund analoge und univoke Gesichtspunkte ineinander. Wegen dieser fundamentalen Abhängigkeit des Seelengrundes kommt der Univozität kein Vorrang gegenüber der Analogie zu.

Damit komme ich zum entscheidenden Punkt, der Anwendung der Theorie der Univozität auf den Seelengrund. Nicht analoge Relationalität, sondern univoke Korrelationalität, die wechselseitige Bezogenheit und das wechselseitige Sich-Durchdringen der *relata*, bestimmt nach Mojsisch das Verhältnis zwischen Gott und Seelengrund.

Eckharts Theorie der Seele stelle den Menschen in den Blickpunkt der Betrachtung. Der Mensch sei nicht nachträglich in die Absolutheit des Absoluten aufgenommen, sondern mit dieser uneingeschränkt bekannt, insofern er die Prozessualität des Absoluten selbst sei. Im Gegensatz dazu stehe sein In-sich-Sein, das ihm diese Absolutheit verdecke. Eckhart wolle bewußt machen, wie der Mensch als Ich sich für sein In-sich-Sein entscheide, aber auch wie die Entscheidung gegen das In-sich-Sein und für sich als für den Grund der Seele, der mit dem Grund Gottes identisch ist, möglich und notwendig sei. Nach Mojsisch entdeckt Eckhart das Ich. «Als Ich ist Gott nicht Gott . . . Als Ich ist der Mensch auch nicht Mensch . . . Als Ich sind Gott und Mensch eins, und zwar sofern weder «Gott» «Gott der Kreaturen» noch «Mensch» «geschaffener Mensch» meinen. Als Ich sind Gott und Mensch so sehr eins, daß sie weder Gott noch Mensch sind, sondern Gottheit».¹⁹ Das Ich sei aber auch transzendentes Sein und als solches ungeboren und in dieser Ungeborenheit transzendental-univoker Ursprung für sich selbst als das transzendental-univoke geborene Ich, es sei *causa sui* und zugleich Ursprung aller Dinge.

Der Hintergrund, vor dem diese Deutung des Seelengrundes als Ich steht, wird in den anschließenden Abschnitten deutlicher: es ist eine Intellekttheorie, deren Zentrum die Begriffe «intellectus possibilis» und «intellectus agens» bilden. Eckhart nimmt hier, nach Mojsisch, Ansätze Dietrichs von Freiberg auf. Seine originäre Leistung bestehe aber darin, «den Seelengrund einerseits in Verbindung mit der Sohnesgeburt in der Seele . . . zu denken, ihn andererseits aber selbst diese seine

19 B. Mojsisch (Anm. 18) 118.

transzendente Relationalität transzendieren und sich dort wiederentdecken zu lassen, wo er ... Einheit als göttliches Wesen ist, Ich ist». ²⁰

Ich behaupte dagegen, daß es eine Ich-Theorie bei Eckhart nicht gibt und daß per consequens der Versuch, die Lehre vom Seelengrund von einer Intellekttheorie her zu verstehen, in die Irre führt.

Am Beispiel der Predigt *·Ecce mitto angelum meum·* – nach Mojsisch ein Hauptbeleg für Eckharts Ich-Theorie – habe ich an anderer Stelle gezeigt, ²¹ daß Eckhart das Wort «ich» nicht, wie Mojsisch meint, im Sinne einer Intellekttheorie, sondern ganz funktional gebraucht, um verschiedene Aspekte der Vollkommenheit und Lauterkeit des göttlichen Seins zu erläutern. Mir scheint außerdem, daß sich gerade der Aspekt des univoken Verhältnisses des Seelengrundes zu Gott adäquater von Eckharts Theologie der Schöpfung und Inkarnation her interpretieren läßt.

Schöpfung ist nach Eckhart «*collatio esse*», eine Verleihung von Sein; die nichts, auch keine präexistente Materie voraussetzt. «Es steht (aber) fest, daß vom Sein und von ihm allein, von nichts anderem, das Sein den Dingen mitgeteilt wird» (LW I, 160). Da das Sein «*primum aut perfectissimum*» (LW I, 297,15) und die «*actualitas omnium*» (LW I, 153,8) ist und Gott mit diesem Sein identisch ist, enthält es alles Seiende in sich und zwar in höherer Weise. Das bedeutet, daß die Dinge ein zweifaches Sein (*duplex esse*) haben. «*Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei; et hoc est firmum et stabile ... Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod plerumque infirmum et variabile*» (LW I, 238,2–7). Jedes Geschöpf hat also ein zweifaches Sein. Erstens das Sein in Gott als Idee. Eckhart nennt es «*esse virtuale*», es ist Sein in der Ursache, und er veranschaulicht diesen Sachverhalt durch das Beispiel vom Haus im Geist des Architekten. Das Sein dieses Hauses ist geistiges Sein. In analoger Weise ist alles Geschaffene, bevor es von Gott hervorgebracht wird, intellectualiter in Gott, und die Ideen, nach denen Gott die Dinge schafft, sind weder geschaffen noch überhaupt schaffbar und nicht im zeitlichen Sinne früher als das Geschaffene, sondern in ihrem Sein höher, *priores, praestantiores, nobiliores* (vgl. LW I, 660,3 f.). Da es in Gott aber keinen Unterschied und keine Vielheit geben kann, sind die vielen Ideen der Dinge mit der Wesenheit Gottes identisch, die Ideen der verschiedenen Dinge in Gott also gleich. «*In gote sint aller dinge bilde glích; aber sie sint unglícher dinge bilde. Der hoehste engel und diu sêle und diu mücke hânt ein glích bilde in gote*» (DW I, 148,1–3). Jede Kreatur hat zweitens ein «*esse formale*»; es ist ihr Sein in der äußeren Wirklichkeit, «*extra in rerum natura*», in der jeweils eigenen Form, «*in propria forma*», das den endlichen Seienden erst zukommt, wenn sie von der *causa prima ad extra* hervorgebracht werden. Auch das *esse formale* ist in Gott, aber nicht *per modum identitatis* wie das *esse virtuale*, sondern *per modum differentiae*. ²² Das

20 B. Mojsisch (Anm. 18) 132.

21 Vgl. Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 114 (1985) H. 2, 78 ff.

22 Vgl. K. Kremer, *Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken*, Trierer Theologische Zeitschrift 74 (1965) 80.

esse virtuale und das *esse formale* stehen also in einem eindeutigen Verhältnis der Über- und Unterordnung. Jenes ist «*esse primum*», dieses «*esse secundum*», eine Unterordnung, die nach Eckhart das Johannes-Evangelium bestätigt (vgl. LW I, 240,3–7).

Aus dem Sachverhalt des *duplex esse* ergeben sich drei wichtige Folgerungen. Erstens: Eckhart unterscheidet klar zwischen dem *esse dei* und dem *esse hoc et hoc*, zwischen *esse virtuale* der Dinge und ihrem *esse formale*. Damit erledigt sich der Vorwurf des Pantheismus. Obwohl Eckhart also die beiden Bereiche des Schöpfers und der Geschöpfe scharf trennt, überbrückt er die Kluft zwischen ihnen, da ja das *primum* und *intimum* der Kreaturen, ihr Sein, als Idee in Gott ist. Alles, was das Endliche an Vollkommenheit hat, ist göttlich.

Aus der These vom *duplex esse* ergibt sich als zweite Folgerung die Gleichheit aller Dinge in Gott. «Der eine vliegen nimet in gote, diu ist edeler in gote dan der hoehste engel an im selber si. Nû sint alliu dinc glich in gote und sint got selber» (DW I, 199,5 f.). Die Idee der Fliege in Gott ist nichts anderes als Gott selbst, und dieses virtuelle Sein ist edler als das *esse formale* auch des höchsten Engels; jenes ist ungeschaffen, dieses geschaffen.

Wenn man drittens die Lehre vom *duplex esse* auf den Menschen anwendet, ergibt sich in ähnlicher Weise, daß die Natur des Menschen als Idee in Gott ewig und ungeschaffen ist; verstanden als *quidditas* ohne alle individuellen Einschränkungen, ist sie das Analogon der göttlichen Idee, ihr Modus. Darin unterscheidet sich also die menschliche Natur nicht von der der übrigen Geschöpfe. In Gott sind alle Kreaturen als Ideen Gott in Gott. Der Mensch unterscheidet sich aber in zwei wichtigen Punkten von den übrigen Kreaturen. Er kann sich erstens zu seiner *natura* oder «*menschheit*» verhalten. Zweitens, seine *natura* ist durch die Inkarnation vergöttlicht worden, er selbst kann Sohn Gottes werden. Oben ergab sich, daß der Seelengrund als Bild Gottes ein dynamisches Geschehen darstellt. Diesen Befund spezifiziert Eckhart nun insofern, als er dieses Geschehen als Gleichgestaltung mit dem Sohn Gottes, ja sogar als Sohn-Gottes-Werden beschreibt. Der Seelengrund, in dem sich die Gottesgeburt vollzieht, ist also nicht nur die Formel für den ständigen Schöpfungsvorgang, in dem der Kreatur kontinuierlich von Gott Sein zuströmt, sondern auch die Formel für die ständige Integration in den göttlichen Heilsprozeß. *Creatio continua* und *incarnatio continua*, analoge und univoke Aspekte greifen ineinander. Um nun die in der Menschwerdung Gottes begründete univoke Relation zwischen Gott und Mensch noch etwas zu entfalten, erläutere ich einige Grundbegriffe der Lehre Eckharts von der Inkarnation, die auch die Grundlage bildet für seine Lehre von der Gottesgeburt.

Eckhart geht vom Dogma der hypostatischen Union und der darin implizierten Unterscheidung von *natura* und *persona* aus.²³ Mit der Tradition nimmt er an, daß bei der Menschwerdung die zweite Person der Trinität die menschliche Natur, nicht

23 Vgl. A. M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1979, 62 ff.

aber die menschliche Person angenommen hat. «Deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis» (LW III, 241,5 f.). Entsprechend unterscheidet er in den deutschen Werken zwischen «mensche» und «menscheit». «Daz êwige wort ennam niht an sich disen menschen noch den menschen, sunder ez nam an sich eine vrie, ungeteilte menschliche natûre» (DW II, 379,6–380,1). In Christus gibt es folglich zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, aber nur eine göttliche Person und nur ein «esse divinum» (LW II, 369,3).

Diese Position Eckharts stimmt mit der thomistischen noch durchaus überein. Auch Thomas unterscheidet im «*Sentenzenkommentar*» (III Sent. d 5 qu 1 a 3) *natura* und *persona*. Die *natura* ist ohne *materia determinata*, zur *ratio* der Person dagegen gehört es, daß sie «subsistens distinctum» ist. Die *humanitas* subsistiert nicht, sondern nur das konkrete Individuum, «et ipse habens humanitatem».

Dieser Text legt es nahe, die Natur in jedem beliebigen Menschen und die Natur in Christus als univok zu verstehen, was Eckhart im Gegensatz zu Thomas tut. Im Kommentar zum Johannes-Evangelium behauptet er: «natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce» (LW III, 241,7 f.). Die Natur im Menschen und die menschliche Natur in Christus haben, wie es in der Predigt 24 *Sant Paulus spricht*: «*Intuot iu*» heißt, «keinen underscheit: si ist ein, wan, swaz si ist in Kristô, daz ist si in dir» (DW I, 420,11). Wenn aber die von Christus angenommene menschliche Natur und die Natur im Menschen unterschiedslos ein und dieselbe ist, kann jeder Mensch auf Grund der hypostatischen Union mit Gott eins sein wie Christus. «Diu groeste einunge, die Kristus besezen hât mit dem vateŕ, diu ist mir mügeliç ze gewinnenne» (DW II, 13,13–14,1). Der Mensch kann Gott werden, weil Gott Mensch geworden ist. Voraussetzung ist allerdings, daß der Mensch das preisgeben muß, was Christus bei seiner Menschwerdung nicht annahm. «Daz êwige wort nam keinen menschen an sich; dar umbe ganc abe, swaz menschen an dir si und swaz dû sist, und nim dich nâch menschlicher natûre blôz, sô bist dû daz selbe an dem êwigen worte, daz menschlich natûre an im ist» (DW I, 420,7–10). Wenn der Mensch nach seiner Natur, seiner «menschheit», lebt, ist er eins mit Gott als Sohn. Mit der Forderung, das *proprium* und *personale* aufzugeben, nimmt Eckharts Lehre von der Gottesgeburt und vom Seelengrund eine praktische Wendung. Die Unterscheidung von *persona* und *natura* scheint zunächst zu suggerieren, bei der Preisgabe der *persona* handle es sich um die Preisgabe eines akzidentellen Bestandstückes, dessen Beseitigung den substantiellen Kern und innerlichsten Grund des Menschen freilege. Eckhart interpretiert aber die im Dogma gesetzte Distinktion nicht metaphysisch, sondern deutet sie ethisierend um. Der Satz «ganc alles des abe, daz daz êwige wort an sich niht ennam» (420,6 f.) ist ein praktischer Satz, der nicht die Abstraktion von einem metaphysischen Bestandteil des Menschen verlangt, obwohl die metaphysischen Kategorien diese Auffassung nahelegen, sondern einen Wandel der Einstellung zum eigenen Leben, das nicht mehr nach selbstischen, sondern nach universalisierbaren Prinzipien vollzogen werden soll, einen «kêr», der zugleich das Verhältnis zum Mitmenschen betrifft, da die rechte Selbstliebe, das heißt die Liebe zur eigenen «menschheit», und die rechte Nächsten-

liebe, das heißt die Liebe zur «menschheit» in anderen, zusammenfallen. «Hâst dû dich selben liep, so hâst dû alle menschen liep als dich selben» (DW I, 195,1). In der selbstlosen Nächstenliebe öffnet sich der Mensch auf die soziale Dimension hin und findet sich selbst, seine «menschheit», im Mitmenschen. Die Möglichkeit, mit Gott im Seelengrund eins zu sein, verwirklicht der Mensch in der Nächstenliebe. In der Nächstenliebe wird er Sohn Gottes.