

## „Gott ist anders“ nach Meister Eckhart

Von Bardo Weiß

„Es hat viele gegeben, die nicht im geringsten (bei der Gotteserkenntnis) von irgendeiner grob supernaturalistischen Ausdrucksweise abhängig waren; ich denke hier besonders an die Mystiker.“<sup>1</sup> Mit diesen Worten sucht *John A. T. Robinson* nach Vorläufern seiner Gotteslehre. Er denkt dabei wohl weniger an visionäre als an spekulative Mystiker, an deren Spitze *Meister Eckhart* steht. So gewinnen die Gottesvorstellungen dieses Mystikers aktuelles Interesse.

Es klingt in der Tat modern, wenn Eckhart in einer 1302/03 in Paris gehaltenen *Quaestio* Gott das Sein abspricht. In dieser *Quaestio* wird die in der Scholastik häufig ventilerte Frage gestellt: Ist in Gott Sein und Erkennen identisch (*Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*)? Eckhart bejaht dies wie die meisten anderen Theologen. Seine Begründung ist dreigeteilt: Zunächst führt er die Argumentation seines Ordensbruders, des Aquinaten, an<sup>2</sup>. Dann bringt er seine frühere, jetzt überholte Stellung zu diesem Problem<sup>3</sup>. Der letzte und umfangreichste Teil enthält seine neue Meinung<sup>4</sup>: Jetzt will Eckhart zeigen, daß Gott eher das Erkennen als das Sein zukommt. Überspitzt ausgedrückt: „Deshalb ist Gott . . . Intellekt und Erkennen und nicht seiend oder Sein (*Ideo Deus . . . est intellectus et intelligere et non ens vel esse*)“<sup>5</sup>. „In Gott ist kein Seiendes noch ein Sein (*In Deo non est ens, nec esse*)“<sup>6</sup>. „Das Sein ist seinem Wesen nach nicht in Gott (*Esse formaliter non est in Deo*)“<sup>7</sup>.

Was meint Eckhart mit solchen Aussagen? Es genügt nicht, einfach Zitate aneinanderzureihen. Bei einem Theologen, der wie unser Mystiker überspitzte Formulierungen liebt, muß man nach ähnlichen und entgegengesetzten Aussagen in seinem Werk suchen, um den Sinn einzelner Stellen zu erfassen. In den bis jetzt erschienenen Werken kann man nur eine deutsche Predigt zitieren, die Gott auch das Sein abspricht: „Die Meister sagen, Gott sei ein Sein und ein vernünftiges Sein und erkenne alle Dinge. Wir aber sagen: Gott ist weder Sein noch vernünftiges Sein, noch erkennt er dies oder das (Die meister sprechent, got der si ein wesen und ein vernünftic wesen unde bekenne alliu ding. So sprechen wir: got enist niht wesen noch vernünftic noch enbekennet niht diz noch daz).“<sup>8</sup>

<sup>1</sup> *John A. T. Robinson*, Das Gespräch geht weiter, in: Diskussion zu Bischof Robinson, *Gott ist anders*, hrsg. von *Hermann Walter Augustin* (München 1965) 45.

<sup>2</sup> *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* 1 f. (LW 5: 37, 5 — 39, 5). — Die Werke Meister Eckharts werden nach der im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegebenen Ausgabe zitiert. Auch die deutsche Übersetzung stammt, von einigen Abweichungen abgesehen, von dort. Über das Gottesproblem bei Meister Eckhart ist die Literatur so groß, daß ein genaues Eingehen darauf im Rahmen dieser Arbeit unmöglich ist. Für die negative Theologie bei Meister Eckhart sei besonders hingewiesen auf *Vladimir Lossky*, *Théologie négative et connaissance chez Maître Eckhart* (Paris 1960).

<sup>3</sup> A. o. O. (Anm. 2) 3 (LW 5: S. 39, 6 — 40, 4).

<sup>4</sup> Ebd. 4—12 (S. 40, 5—48, 9).

<sup>5</sup> Ebd. 4 (S. 41, 13 f.). <sup>6</sup> Ebd. 8 (S. 45, 1).

<sup>7</sup> Ebd. (45, 3); vgl. ebd. 11 (S. 46, 10): *Deus formaliter non erit ens*; ebd. 12 (S. 47, 14): *Deo non conuenit esse, nec est ens*.

<sup>8</sup> Pred. 52 (DW 2: S. 496, 3—5). Die in Anm. 34 angegebenen Parallelen sprechen Gott nicht so eindeutig das Sein ab.

Auf der anderen Seite gibt es eine erdrückende Fülle von Texten, die Gott das Sein zusprechen<sup>9</sup>. Das Sein wird zur Apposition Gottes: „Gott, der das Sein ist (Deus, utpote esse)“<sup>10</sup>. Gott wird auch ein Seiendes (ens) genannt<sup>11</sup>. Ja, man müßte eigentlich Gott mehr ‚esse‘ als ‚Deus‘, mehr Sein als Gott nennen<sup>12</sup>. Gott ist das Sein schlechthin<sup>13</sup>. Er ist ganz und voll das Sein<sup>14</sup>, die Fülle des Seins<sup>15</sup>. Selbst in der Quaestio, in deren weiterem Verlauf Gott das Sein abgesprochen wird, heißt es: „Das Sein ist in Gott am besten und vollkommensten (Esse in Deo est optimum et perfectum)“<sup>16</sup>.

Wie sind solche widersprüchlichen Aussagen bei einem Theologen möglich? Es geht hier nicht um Existenz oder Nichtexistenz Gottes. Als mittelalterlichem Theologen ist Eckhart der wirkliche Zweifel an dem Dasein Gottes fremd. Die Frage nach dem Sein Gottes hat bei Eckhart wie auch sonst in der Scholastik einen doppelten Sinn. Einmal fragt er: „Existiert Gott (Utrum Deus sit)?“ und bejaht dies anhand üblicher Gottesbeweise<sup>17</sup>. Daneben aber bleibt die Frage: „Kann man Gott das Sein nennen (Utrum esse sit Deus)?“<sup>18</sup> Hierauf gibt Eckhart in seinen Werken sowohl eine positive als auch negative Antwort. Nichts deutet darauf hin, daß dieser Gegensatz in verschiedenen Schaffensperioden des Mystikers gründet. Viel eher ist bei ihm eine Gottesvorstellung anzunehmen, aus der er Gott sowohl das Sein zu wie absprechen kann. Wie muß ein solches Gottesbild aussehen? Diese Frage beschäftigt uns im folgenden.

### I. Hermeneutische Überlegungen

Zur Lösung der aufgeworfenen Frage sind einige Vorbemerkungen hermeneutischer Art notwendig. In der allgemeinen Vorrede zu seinem dreiteiligen Werk, in dem Eckhart die Methode seiner theologischen Arbeiten reflektiert, betont er, nur Außergewöhnliches (rara) bieten zu wollen<sup>19</sup>. Durch Auslassen von Bekanntem will er ein Ausufern seines Werkes vermeiden<sup>20</sup>. Auch in seiner Kölner Verteidigung gesteht er, zwar nicht Falsches, wohl aber Außergewöhnliches (rara), Schwieriges und Subtiles geschrieben und gelehrt zu haben<sup>21</sup>. Was versteht er unter Außergewöhnlichem? Man hätte ihn völlig falsch verstanden, wollte man ‚rara‘ mit Kuriositäten übersetzen und in seinem Werk eine Raritätensammlung sehen. Der belesene Magister widersteht freilich manchmal der Versuchung nicht, sein

<sup>9</sup> Zum Beispiel Prolog. gen. 17 (LW 1: S. 161, 1); 19 (ebd. S. 163, 10); 20 (ebd. S. 164, 11); In Gen. I 135 (LW 1: S. 289, 6); In Ex. 102 (LW 2: S. 104, 2); 104 (ebd. S. 105, 7); In Sap. 106 (LW 2: S. 443, 6); 130 (ebd. S. 478, 7); 145 (ebd. S. 483, 5); 146 (ebd. S. 484, 9); 161 (ebd. S. 497, 12 f.); In Ioh. 60 (LW 3: S. 50, 1 f.); 205 (ebd. S. 172, 12); 207 (ebd. S. 174, 13).

<sup>10</sup> Zum Beispiel Prolog. gen. 19 (LW 1: S. 163, 10).

<sup>11</sup> Prolog. op. prop. 3 (LW 1: S. 167, 9); Deus proprie est ens; vgl. In Ioh. 60 (LW 3: S. 50, 1); dort in Anm. 1 weitere Stellen; vgl. Thomas, S. th. I, 3, 4.

<sup>12</sup> In Ex. 163 (LW 2: S. 144, 2 f.); vgl. Sermo II, 2 (LW 4: S. 14, 11—15, 3); In Sap. 142 (LW 2: S. 480, 1—7).

<sup>13</sup> Prolog. gen. 19 (LW 1: S. 164, 6); Esse est Deus per essentiam.

<sup>14</sup> In Gen. II 9 (LW 1: S. 481, 5 f.): Deus est simpliciter totum et plenum esse.

<sup>15</sup> In Ex. 105 (LW 2: S. 106, 4); vgl. In Sap. 23 (LW 2: S. 343, 9 f.).

<sup>16</sup> Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 3 (LW 5: S. 39, 12—40, 1).

<sup>17</sup> Prolog. gen. 13 (LW 1: S. 158, 5 — 159, 6). Hierbei ist besonders bemerkenswert die Variante des ontologischen Arguments (ebd. S. 159, 6).

<sup>18</sup> Ebd. 12 (S. 156, 15 — 158, 4).

<sup>19</sup> Ebd. 2 (S. 148, 11 — 149, 1).

<sup>20</sup> Ebd. 7 (S. 151, 13—15); vgl. In Gen. II 6, ebd. (S. 455, 11—15); Prolog. op. exp. II 4 (LW 2: S. 322, 1—5).

<sup>21</sup> Prolog. Col. I n. 79.

Wissen auch auf ausgefallenen Gebieten zu zeigen<sup>22</sup>. Er besaß für damalige Verhältnisse ein erstaunliches Allgemeinwissen. Durch Aufzeigen dieses Wissens will Eckhart das Ansehen seiner Person und damit auch seinen Leserkreis vergrößern<sup>23</sup>. Dennoch sind solche Kuriositäten nicht gemeint, wenn Eckhart Außergewöhnliches bieten will. Sie bilden umfangmäßig einen sehr kleinen Teil seines Gesamtwerkes. Die abstrakten Spekulationen überwiegen bei weitem.

Eine Bemerkung in der Allgemeinen Vorrede zum dreiteiligen Werk hilft uns weiter: Eckhart bringt Außergewöhnliches, „weil Neues und Ungewöhnliches einen angenehmeren Reiz auf den Geist ausübt als Gewohntes, möge dies auch besser und bedeutender sein (quia dulcius irritat animus nova et rara quam usitata, quamvis meliora fuerint et maiora)“<sup>24</sup>. Eckhart stellt dem Außergewöhnlichen das Gewohnte gegenüber, welches den Geist nicht mehr anregen kann. Er will mit dem Ungewohnten den durch Gewohntes übersättigten Geist aufschrecken, er will, modern gesprochen, schockieren und provozieren. Natürlich weiß er, daß das Hergebrachte an sich besser und bedeutender sein kann. Es wird aber, wenn der Geist durch die Gewöhnung abgestumpft ist, wertlos. Eckhart stellt provozierende Thesen auf, bleibt sich aber deren Begrenztheit bewußt.

Aus dieser Tatsache erklären sich auch Eigenarten seines Stiles: Eckhart kennt die Meinung der anderen. Er weiß, was etliche Menschen<sup>25</sup>, die Meister<sup>26</sup>, die Lehrer<sup>27</sup>, die, die gelehrt sind<sup>28</sup>, und die Pfaffen<sup>29</sup> schreiben. Ihrer Meinung stellt er mehr oder weniger scharf pointiert seine These gegenüber. Mit „ich aber sage euch“

<sup>22</sup> Einige Kostproben seines Wissens: Er kennt sich in der Philologie aus: Lange läßt er sich über die Bedeutung des Wortes Pomum, Fruchtbaum, aus (In Gen. I 95—97 [LW 1: S. 252, 1 — 253, 16]). Er rätselt über den Sinn der verschiedenen hebräischen Gottesnamen (In Ex. 143—184 [LW 2: S. 130, 1 — 148, 16]). Verschiedene Semitismen der Bibel erkennt er als solche (In Gen. I 191 [LW 1: S. 335, 7—11]). Er überliefert uns die Bezeichnung des Neumondes in Sachsen, seiner Heimat: Neume mene (In Ioh. 272 [LW 3: S. 229, 10—12]); vgl. in Gen. I 192 [LW 1: S. 332, 1 — 338, 9]; ebd. 220 [S. 374, 5—8]). Auch mit seinem naturwissenschaftlichen Wissen sucht er zu glänzen: Er weiß, daß die Sonne größer als die Erde ist und daß der Mond entgegen jedem Schein das Kleinste der Gestirne ist (In Gen. I 101 [LW 1: S. 256, 10 — 257, 6]). Den Wechsel des Aussehens bei einem Chamäleon beschreibt er (In Gen. I 294 [LW 1: S. 430, 10 f.]). — Auch in medizinischen Fragen glaubt er Bescheid zu wissen: Gebrochenes Brot sei gesünder als geschnittenes (In Ex. 260 [LW 2: S. 210, 4 f.]). Im Altertum hätte man die Schwangerschaft der Frau auf 10 Monate berechnet (In Sap. 83 [LW 2: S. 415, 4 f.]). Selbst aus der Rechtsgeschichte weiß er, daß in der Antike eine Frau 10 Monate nach dem Tode ihres Mannes unverheiratet bleiben mußte (In Sap. 83 [LW 2: S. 415, 9—11]). Auch die Werbemethoden der Wirte hat er beobachtet (In Eccl. 6 [LW 2: S. 234, 5—10]).

<sup>23</sup> Daneben mag auch das Verlangen, den spekulativen Stoff durch Kuriositäten aufzulockern, eine Rolle gespielt haben. Solche Anekdoten finden sich z. B. In Gen. I 282 (LW 1: S. 417, 8—12); In Ioh. 258—261 (LW 3: S. 214, 10 — 216, 15); ebd. 299 (S. 292, 1—5).

<sup>24</sup> Prol. gen. 2 (LW. 1: S. 149, 1 f.; vgl. Anm. 1. Die dort angegebenen Stellen aus Aristoteles und Thomas haben einen anderen Sinn. Sie wollen das Aufkommen gewisser modischer Neuheiten erklären und sie eher entschuldigen als verteidigen).

<sup>25</sup> Meister Eckhart, hrsg. von Franz Pfeiffer (Leipzig 1857) IX, S. 52, 19—21; ebd. 53, 24; 53, 23; Pred. 29 (DW 2: S. 79, 1—4).

<sup>26</sup> Z. B. Pred. 5 b (DW 1: S. 86, 10 f.); ebd. 88, 8—10; ebd. 94, 9 f.; Pred. 7 (DW 1: S. 122, 5—9); Pred. 9 (ebd. S. 143, 4 f.); Pred. 20 b (ebd. S. 348, 10 f.); Pred. 29 (DW 2: S. 78, 1—3); Pred. 52 (ebd. S. 497, 2); F. Pfeiffer, a. a. O. (Anm. 25) XV, S. 71, 18—35; ebd. XCVIII, S. 315, 35—37; Von Abgescheidenheit (DW 5: S. 404, 8 f.).

<sup>27</sup> Pred. 5 b (DW 1: S. 85, 8); Pred. 39 (DW 2: S. 265, 1); Abgescheidenheit (DW 5: S. 402, 1—3).

<sup>28</sup> Pred. 29 (DW 2: S. 83, 5 — 84, 1).

<sup>29</sup> Pred. 29 (DW 2: S. 88, 6 f.); Pred. 38 (ebd. S. 234, 6).

leitet er diese wiederholt in Verwandtschaft mit den Antithesen der Bergpredigt ein. Am wichtigsten ist die Form: „Dem widerspreche ich, Meister Eckhart (Und daz widerspriche ich, meister Eckehart).“<sup>30</sup> Nun entwickeln fast alle Scholastiker in der Auseinandersetzung mit der gegnerischen These ihre eigene Position. Auch Eckhart kennt diese Methode<sup>31</sup>. Doch meist vermißt man eine echte Auseinandersetzung mit der gegnerischen These. Ihre Ablehnung und die Aufstellung der eigenen These wird selten begründet. Bei näherem Hinsehen stellt man fest, daß Eckharts Ansicht oft gar keinen Gegensatz zu der der zitierten Gegner bildet. Häufig führt er deren Meinung nur näher aus. Er kann einer Meinung, die er an einer Stelle verwirft, an einer anderen beistimmen<sup>32</sup>. Im Kölner Prozeß wird er wegen einer These angegriffen, deren Orthodoxie er verteidigt, obwohl es ihm leicht gewesen wäre, darauf hinzuweisen, daß er in einer Predigt die These nicht zustimmend, sondern ablehnend zitiert hatte<sup>33</sup>. Aus all dem wird ersichtlich, daß der Gegensatz zu seinen vermeintlichen Gegnern in der Form größer als im Inhalt ist. Woher kommt dies? Folgende Beobachtung kann weiterhelfen: Wenn Eckhart sagt: „Ein Meister spricht“ in der Einzahl, so stimmt er dem meist zu. Eine abzulehnende These leitet er in der Regel ein: „Die Meister sprechen“ in der Mehrzahl<sup>34</sup>. Es scheint, daß Eckhart selbst keinen speziellen Theologen dann im Auge hat. Er weiß sich im Gegensatz zu der Mehrzahl der Theologen<sup>35</sup>, unter denen sich auch Augustinus<sup>36</sup> und Thomas von Aquin<sup>37</sup> befinden. Seine Gegner sind alle Meister<sup>38</sup>, die Meister gemeinhin<sup>39</sup>, die guten<sup>40</sup>, die großen<sup>41</sup>, die gelehrten<sup>42</sup>, die besten<sup>43</sup> Pfaffen und Meister. Eckhart setzt der allgemeinen Lehrmeinung, von der er weiß, daß sie an sich besser sein kann, seine eigene, neue These entgegen. Zu leicht vergißt man, daß jede menschliche Lehrmeinung über Gott nur approximativ ist. So kämpft Eckhart gegen die „vernünftige leut“ — *J. Quint* übersetzt „vernünftelnde Leute“ —, die meinen mit ihrer Ratio Gott eingefangen zu haben. Sie durchwühlen die Schrift und laufen wie ein Elefant in ihr herum und versinken doch in ihr<sup>44</sup>.

<sup>30</sup> *F. Pfeiffer*, a. a. O. (Anm. 25) XV, S. 71, 30 f.

<sup>31</sup> Zum Beispiel im Kampf gegen die Brüder und Schwestern vom freien Geist (Pred. 29 [DW 2: S. 78, 1—3]).

<sup>32</sup> Pred. 7 (DW 1: S. 122, 5—9) im Gegensatz zu In Gen. II 139 (LW 1: S. 605, 11 — 607, 10); Pred. 20 b (DW 1: S. 348, 10 f.) geht Eckhart gegen einen Meister an, der die Synderesis in der Seele annahm, was Eckhart an zahlreichen Stellen selbst tut.

<sup>33</sup> Pred. 5 a (DW 1: S. 77, 11—17 und Anm. 2—3); Pred. 5 b (DW 1: S. 85, 8).

<sup>34</sup> Ich fand nur drei Stellen, in denen die abgelehnte Meinung eingeleitet wird mit: „Ein Meister spricht.“ Dabei gibt es für die eine Stelle eine Textvariante in der Mehrzahl (Pred. 5 b [DW 1: S. 85, 8 und kritischer Apparat]). An den beiden anderen Stellen wird eine inhaltlich gleiche These durch verschiedene einzelne Meister gestützt, so daß sich auch hier eine Mehrzahl ergibt (Pred. 8 [DW 1: S. 130, 4—9]).

<sup>35</sup> Deswegen ist es der neuen Ausgabe oft nicht möglich, die abgelehnten Meisterzitate eindeutig zu verifizieren. An einigen Stellen wird der Versuch erst gar nicht unternommen (Pred. 5 b [DW 1: S. 94, 9 f.]; Pred. 8 [DW 1: S. 130, 9 — 131, 3]).

<sup>36</sup> *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* 6 (LW 5: S. 42, 3).

<sup>37</sup> Ebd. (S. 42, 3); Pred. 5 b (DW 1: S. 85, 8); ebd. (S. 86, 10 f.); ebd. (88, 8—10); vgl. zum Verhältnis Eckhart — Thomas: *Josef Koch*, Zur Analogielehre Meister Eckharts. In: *Mélanges offerts à Étienne Gilson* (Toronto — Paris 1960) 330.

<sup>38</sup> *F. Pfeiffer*, a. a. O. (Anm. 25) XV, S. 71, 18—35.

<sup>39</sup> Pred. 5 b (DW 1: S. 86, 10 f.); ebd. (S. 88, 8—10); ebd. (S. 94, 9 f.).

<sup>40</sup> *F. Pfeiffer*, a. a. O. (Anm. 25) IX, S. 53, 14.23.

<sup>41</sup> Pred. 9 (DW 1: S. 143, 4 f.).

<sup>42</sup> Pred. 29 (DW 2: S. 83, 5 — 84, 1).

<sup>43</sup> Pred. 7 (DW 1: S. 122, 5—9).

<sup>44</sup> Pred. 51 (DW 2: S. 465, 1 — 467, 2 u. Anm., wo Abweichungen gegenüber ähnlichen Aussagen von Gregor dem Großen und Albert dem Großen vermerkt sind).

Da Eckhart weiß, daß die allgemeine Lehranschauung an sich richtig ist, kann er ihr beipflichten, wenn er ihr auch an anderer Stelle widerspricht, um deren Selbstverständlichkeit und Glätte aufzurauben. Dies ist auch bei unserem Problem zu beachten.

## II. Gott ist das Sein und ist es nicht

In der Scholastik war es üblich, von Gott als dem höchsten Sein zu sprechen. Eckhart, so haben wir gesehen, tut dies auch wiederholt. Die Scholastik aber hatte zu seiner Zeit schon ihren ersten Höhepunkt überschritten, und sie drohte zu erstarren. Es bestand die Gefahr, daß man meinte, Gott mit ausgetüftelten Begriffen in den Griff zu bekommen. Eine Formel wie „Gott als das höchste Sein“ konnte zu diesem Vorhaben mißbraucht werden. In einer falsch verstandenen Seinsanalogie drohte die Andersartigkeit und Einmaligkeit Gottes zu wenig beachtet zu werden. Gott schien einen bekannten Stellenwert in dem theologisch-philosophischen System zu haben.

Eckhart spürt in seinem religiösen Empfinden diese Gefahr und geht auf einem doppelten Weg gegen sie an.

### 1. Gott ist nicht das Sein

In unserer Ausgangsquaestio: Ist in Gott Sein und Erkennen identisch?, zeigt Eckhart im ersten und zweiten Teil, daß er sich in scholastischen Gedankengängen bewegen kann. Mit und ohne Thomas wird das Problem angefaßt und einer üblichen Lösung zugeführt<sup>45</sup>. Dies kann er aus voller Überzeugung tun, weil er ja der allgemeinen Lehrmeinung zugesteht, daß sie besser sein kann als das, was er aus Eigenem bietet. Nachdem er sich so als scholastischer Magister erwiesen hat, bringt er das Außergewöhnliche, provoziert er seine Leser. Im dritten Teil wendet er sich von dem eigentlichen Problem ab. Nur sehr lose an die Ausgangsfrage anknüpfend, leugnet er das Sein in Gott. *W. Bange* irrt sich, wenn er meint, auch hier gehe es Eckhart vornehmlich noch um die Geistigkeit Gottes<sup>46</sup>. Am Schluß der Quaestio ist nämlich das Erkennen Gottes völlig aus dem Blickfeld geraten<sup>47</sup>. Zudem leugnet Eckhart in einer deutschen Predigt nicht nur Gottes Sein, sondern auch dessen Erkennen und Geistigkeit<sup>48</sup>.

Voraussetzung dieser These ist die Tatsache, daß in allem Nichtgöttlichen das Sein ist: „Sobald wir zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf (Statim cum venimus ad esse, venimus ad creturam).“<sup>49</sup> Wenn das Sein sich aber vornehmlich im Geschöpf befindet<sup>50</sup>, weigert sich Eckhart, es auch von Gott auszusagen. Denn so lautet die unausgesprochene Grundlage dieser These: Gott ist anders als die Geschöpfe. Dieser Grundgedanke wird vierfach entfaltet: 1. In Ursache und Verursachtem ist nichts dem Wesen nach gemeinsam (Nihil est formaliter in causa et causato). Gott hat aber alles Sein verursacht, also kann er nicht selbst das Sein sein<sup>51</sup>. 2. Das Prinzip ist niemals das aus dem Prinzip abgeleitete (Principium numquam est principiatum). Gott als das Prinzip des Seins ist nicht selbst das

<sup>45</sup> Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 1—3 (LW 5: S. 37, 1 — 40, 4).

<sup>46</sup> *Wilhelm Bange*, Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein (Limburg 1937) 50—70.

<sup>47</sup> Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 9—12 (LW 5: S. 45, 6 — 48, 9).

<sup>48</sup> Pred. 52 (DW 2: S. 496, 3—5).

<sup>49</sup> Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 4 (LW 5: S. 41, 7).

<sup>50</sup> Ebd. 9 (LW 5: S. 45, 9).

<sup>51</sup> Ebd. 8 (LW 5: S. 45, 1—5).

Sein<sup>52</sup>. 3. Möglichkeit und Wirklichkeit sind nicht identisch. In Gott ist die Möglichkeit alles Seins, also kann er nicht selbst das Sein sein<sup>53</sup>. 4. Was in einem Analogieglied ist, ist nicht dem Wesen nach auch im anderen (Quod est in uno analogatorum formaliter non est in alio). Da das Sein dem Wesen nach in den Geschöpfen ist, ist es nicht im anderen Analogieglied, Gott<sup>54</sup>. Eckhart trennt hier scharf zwischen Gott und dem Geschöpf. Es wäre falsch, aus der Terminologie schließen zu wollen, der Ansatz des Problems sei rein philosophisch. Es geht ihm nicht in erster Linie um den Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem, Prinzip und Principiatum, Möglichkeit und Wirklichkeit. In seiner religiösen Fragestellung interessiert ihn vor allem die Divergenz von Gott und Geschöpf<sup>55</sup>.

## 2. Gott ist das Sein

Eckhart bleibt auch dort, wo er sich dem scholastischen Axiom von Gott als dem höchsten Sein anschließt, seiner scharfen Trennung von Gott und Geschöpf treu. Wenn Gott das Sein ist, dann können die Geschöpfe das Sein nicht haben; sie sind nichts: „Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien, sie sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen (nun) haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes.kehrte sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte. Ich habe mitunter gesagt, und es ist auch wahr: Wer die ganze Welt zu Gott hinzunähme, der hätte nicht mehr, als wenn er Gott allein hätte. Alle Kreaturen haben ohne Gott nicht mehr (Sein) als eine Mücke ohne Gott besäße, genau gleich viel, nicht weniger und nicht mehr.“<sup>56</sup>

Diese und ähnliche Äußerungen<sup>57</sup> darf man nicht als rhetorische Übertreibungen eines Predigers abtun<sup>58</sup>. Sie sind auch nicht mit seiner Meinung, alles Geschaffene sei aus sich nichts (Creatum omne ex se nihil est)<sup>59</sup> gleichzusetzen. Die gesamte christliche Tradition lehrt ja, daß jedes Geschöpf seine Ursache in Gott hat und ohne ihn nicht existieren kann<sup>60</sup>. Eckhart geht aber hier weiter. Wenn Gott das Sein ist, dann will er dieses nicht im eigentlichen Sinn den Geschöpfen zusprechen.

<sup>52</sup> Ebd. 9 (LW 5: S. 45, 6—15); vgl. In Gen. II 22 (LW 1: S. 492, 7—11).

<sup>53</sup> Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 10 (LW 5: S. 46, 1—6).

<sup>54</sup> Ebd. 11 (LW 5: S. 46, 7—47, 5).

<sup>55</sup> Es sei darauf hingewiesen, daß hier ein von Thomas abweichender Analogiebegriff vorliegt: Eckhart = ein Sein in verschiedenen Seinsweisen; Thomas = ein Sein in verschiedenen Sprechweisen (vgl. *Josef Koch*, a. a. O. [Anm. 37] 331 f.). Ein weiteres Eingehen auf den Analogiebegriff Eckharts ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich. — Koch dürfte im allgemeinen recht haben, wenn er den Unterschied zwischen Thomas und Eckhart in ihrer verschiedenen Betrachtungsweise sucht. Thomas gehe aristotelisch von unten, vom Geschöpf aus, Eckhart dagegen platonisch von oben, vom Schöpfer. Dennoch scheint die Divergenz beider noch tiefer zu gehen. Denn Eckhart geht in unserer Quaestio ja auch einmal von unten, vom Geschöpf aus, dem er das Sein zuspricht, um es dann bei Gott zu leugnen. Den eigentlichen Unterschied zu Thomas sehe ich bei Eckhart in seiner entfaltetere negativen Theologie, in der er mehr das Trennende als das Gemeinsame zwischen Schöpfer und Geschöpf betont.

<sup>56</sup> Pred. 4 (DW 1: S. 69, 8—70, 7 u. Anm. 1).

<sup>57</sup> Pred. 12 (DW 1: S. 197, 11): Alles, was geschaffen ist, ist nichts. Vgl. *F. Pfeiffer*, a. a. O. (Anm. 25) LIX, S. 191, 18: Alle Kreaturen sind lauterer Nichts. Eckhart wurde wiederholt wegen dieser Sätze angegriffen und mußte sich verteidigen (vgl. dazu DW 1: S. 70, Anm. 1).

<sup>58</sup> Vgl. *J. Koch*, a. a. O. (Anm. 37) 341.

<sup>59</sup> In Sap. 34 (LW 2: S. 354, 11); in der Anm. 7 weitere Parallelen.

<sup>60</sup> Zum Beispiel Thomas, S. th. I II 109, 2.

Deswegen ist nach Eckhart in den Geschöpfen das Sein nichts Festes. Diese Meinung tritt am deutlichsten zutage in seiner Auslegung von Sir 24, 29: „Wer von mir zehrt, hungert weiter, und wer von mir trinkt, dürstet weiter.“<sup>61</sup> Eckharts grundlegende Erklärung dazu lautet: Wo man nach dem Unendlichen hungert und dürstet, wird der Hunger und Durst um so heißer und gieriger, je mehr man empfängt<sup>62</sup>. Gott aber ist das unendliche Sein. Deswegen dürsten und hungern die Geschöpfe nach Gott, dem Sein, ohne es je zu erhalten<sup>63</sup>. Das Sein schlägt in ihnen nie Wurzel<sup>64</sup>. „Deshalb dürstet es (das Geschöpf) immer nach der Gegenwart seines Oberen (Gottes), und man kann eher und eigentlicher sagen, daß es das Sein ununterbrochen empfängt, als daß es dies als festen oder auch nur als anfangenden Besitz habe (Potius et propius accipit continue esse, quam habet fixum aut etiam inchoatum ipsum esse).“<sup>65</sup> Wieder greift Eckhart den Begriff der Analogie auf, um die Trennung von Gott und Geschöpf deutlich zu machen: „Was zu einem anderen in analogem Verhältnis steht, hat in sich seinsmäßig und wurzelhaft keinen Ansatz zu der Form, auf der dieses Verhältnis beruht (Analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur).“<sup>66</sup> Da das Geschöpf in analogem Verhältnis zu Gott steht, kann das Sein wurzelhaft nur in Gott, nicht auch im Geschöpf sein<sup>67</sup>. An einem Vergleich erläutert Eckhart seine Vorstellung<sup>68</sup>: Die Luft empfängt wirklich etwas vom Feuer, nämlich die Hitze. Sie schlägt in der Luft Wurzel, sie bleibt eine Zeitlang in der Luft, auch wenn das Feuer sich entfernt hat. Vom Licht dagegen empfängt die Luft nichts; es schlägt keine Wurzel in der Luft. Ist die Lichtquelle entfernt, wird es in der Luft sofort wieder dunkel. Die Luft hungert noch nach Licht, wenn sie dieses empfängt. Das Sein verhält sich zum Geschöpf wie das Licht und nicht wie das Feuer zur Luft. Es schlägt keine Wurzel im Geschöpf und bleibt immer in Gott<sup>69</sup>.

Eckhart weiß sich mit dieser Auffassung im Widerspruch zu anderen Theologen<sup>70</sup>. Seine Auslegung dieser Schriftstelle steht nicht im Einklang mit der von Thomas<sup>71</sup> und Bernhard<sup>72</sup>. Er zitiert deren Erklärung, hält aber seine eigene für besser, weil sie mehr die Nichtigkeit der Geschöpfe in sich selbst (in se ipsis nulleitas) zum Ausdruck bringt<sup>73</sup>.

Auch außerhalb seiner Erklärung zu Jesus Sirach hält Eckhart daran fest, daß jedes Geschöpf nur in Gott sein Sein hat<sup>74</sup>: „Das Geschöpf hat nichts Haftendes zu eigen, sondern erbettelt und empfängt alles leihweise (nec ut inhaerens in se sed

<sup>61</sup> Diese Auslegung hat besonders *Nikolaus von Kues* beeindruckt, wie Randbemerkungen in der von ihm benutzten Handschrift bezeugen (vgl. LW 2: S. 171, krit. Apparat).

<sup>62</sup> In Eccl. 42 (LW 2: S. 271, 3—6).

<sup>63</sup> Ebd. 43 (S. 272, 9 — 273, 4).

<sup>64</sup> Ebd. 44 (S. 273, 5 — 274, 3).

<sup>65</sup> Ebd. 45 (S. 274, 7—9).

<sup>66</sup> Ebd. 53 (S. 282, 1 f.).

<sup>67</sup> Ebd. 52 f. (S. 280, 5 — 282, 6).

<sup>68</sup> Von Nikolaus von Kues als ‚exemplum optimum‘ am Rand gekennzeichnet (vgl. krit. Apparat zu S. 274).

<sup>69</sup> Ebd. 46 (S. 274, 14 — 275, 10). — Schon Augustinus und vor allem Thomas kennen diesen Vergleich (S. th. I 104, 1). Nach Thomas aber erhält das Licht eine Quasiform in der Luft, was Eckhart aber nicht gelten läßt (vgl. *J. Koch*, a. a. O. [Ann. 37] 340—342).

<sup>70</sup> Ebd. 53 (S. 282, 7—12).

<sup>71</sup> Ebd. 59 (S. 287, 5).

<sup>72</sup> Ebd. (287, 6).

<sup>73</sup> Ebd. 59—61 (S. 287, 6 — 290, 3).

<sup>74</sup> In Ioh. 44 (LW 3: S. 36, 10).

mendicasse et accepisse mutuo).<sup>75</sup> Er gebraucht auch sonst den Vergleich mit dem Licht, um zu zeigen, daß in den Geschöpfen weder das Sein<sup>76</sup> noch die Gnade wurzelhaft sind<sup>77</sup>. Denn alles, was von Gott kommt, sei es Natur oder Gnade, hat im Geschöpf keine Wurzel. Wäre das Sein im Geschöpf haftend, dann wäre es göttlich. Dies ist aber auch dann nicht der Fall, wenn in der Seele die Gottesgeburt geschieht. Darin unterscheidet die Seele sich vom wesensgleichen Sohn Gottes: „Der himmlische Vater gibt dem Sohn und dem Heiligen Geist alles Gute, dem Geschöpf aber leiht er es nur.“<sup>78</sup>

### 3. Die Andersartigkeit Gottes

Wir sind auf ein Grundanliegen Meister Eckharts gestoßen: Der Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpf. In der Betonung der Einmaligkeit und Andersartigkeit Gottes liegt die Ursache, warum Eckhart einmal Gott und dann den Geschöpfen das Sein abspricht. Haben die Geschöpfe das Sein, kann es Gott nicht haben, hat es Gott, können es die Geschöpfe nicht haben. Von daher wird auch Eckharts Vorliebe für die negative Theologie verständlich, nach der man eher sagen kann, was Gott nicht ist, als was er ist. In diesem Punkt führt er nicht nur seine eigene Meinung aus und zitiert christliche Theologen<sup>79</sup>, er zeigt auch Parallelen bei den griechischen, arabischen und jüdischen Philosophen auf<sup>80</sup>. Äußerst mißverständlich schreibt er: „Alles, was über die selige Dreifaltigkeit geschrieben oder gesagt wird, verhält sich keineswegs so und ist nicht wahr (Omne quod de trinitate beata scribitur aut dicitur, nequaquam sic se habet aut verum est).“<sup>81</sup> Eckharts beliebteste Attribute, die er Gott zuschreibt, lauten: unnenntbar (innominabilis)<sup>82</sup>, unsagbar (indicibilis)<sup>83</sup> und unbeschreibbar (innarrabilis)<sup>84</sup>. Nicht nur eine Definition

<sup>75</sup> In Gen. II 25 (LW 1: S. 495, 10—12). Das Geschöpf dürstet nach Sein (vgl. ebd. S. 494, 13 f.). Jedes Geschöpf ist dem Sein fremd (vgl. In Sap. 60 [LW 2: S. 388, 3—13]; In Ex. 106 [LW 2: S. 106, 14 — 107, 1]); umgekehrt heißt es, daß Gott allein ruht, weil er allein das Sein hat (In Gen. I 143 [LW 1: S. 297, 1 — 298, 14]).

<sup>76</sup> In Gen. II 23 (LW 1: S. 493, 4—10); In Ioh. 70, 71 (LW 3: S. 58, 11 — 60, 14); ebd. 99 (S. 85, 12); Sermo XV, 2 264 (LW 4: S. 239, 11 — 240, 8).

<sup>77</sup> Sermo XXXII (LW 4: S. 286, 8 f.): Gratia in creatura radicem non habet. Für Eckhart wird der Unterschied zwischen Natur und Gnade irrelevant: „Wäre ich gut und heilig, daß man mich unter die Heiligen erheben müßte, so redeten die Leute und forschten wiederum, ob es sich um Gnade oder Natur handele, was darin stecke, und würden darüber beunruhigt. Darin tun sie unrecht. Laß Gott wirken, ihm erkennen das Werk zu, und kümmere dich nicht darum, ob er mit der Natur oder übernatürlich wirke; beides ist sein: Natur wie Gnade. Was gehts dich an, womit zu wirken ihm füglich ist, oder was er wirke in dir oder in einem anderen? Er soll wirken, wie oder wo oder in welcher Weise es ihm paßt.“ (Die rede der unterscheidung [DW 5: S. 306, 10 — 307, 6 und Anm. 461]). — Wenn es in den Geschöpfen nichts gibt, was die Gnade empfangen könnte, dann ist der Unterschied zwischen Natur und Gnade wirklich unerheblich (Sermo XXV, 2 264 [LW 4: S. 240, 5—8]). Eckhart leugnet natürlich nicht den Unterschied von Natur und Gnade (vgl. In Gen. II 145 [LW 1: S. 614, 3—5]).

<sup>78</sup> Daz buoch der götliche troestunge (DW 5: S. 36, 15—17).

<sup>79</sup> In Ex. 54—78 (LW 2: S. 58, 1 — 82, 8).

<sup>80</sup> Ebd. 45—53 (S. 50, 12 — 57, 16).

<sup>81</sup> Sermo IV 2 (LW 4: S. 31, 1 f.).

<sup>82</sup> Zum Beispiel In Gen. I 299 (LW 1: S. 535, 1); In Ex. 35 (LW 2: S. 41, 15); Sermo IX 96 (LW 4: S. 92, 7—13).

<sup>83</sup> Zum Beispiel In Gen. I 299 (LW 1: S. 435, 1); Sermo IV, 2 (LW 4: S. 31, 3 f.).

<sup>84</sup> Zum Beispiel In Ex. 35 (LW 2: S. 41, 11); Ineffabile, In Gen. I 299 (LW 1: S. 435, 2).

Gottes ist unmöglich<sup>85</sup>, auch aus seinen Werken läßt er sich nur sehr beschränkt erkennen<sup>86</sup>. Gott ist so einmalig, daß es nichts gibt, was ihm ähnlich wäre<sup>87</sup>. Deswegen ist jeder Vergleich (comparatio) zwischen Gott und Geschöpf unmöglich<sup>88</sup>.

Da Eckhart von der Andersartigkeit Gottes ausgeht, ist sein Erstaunen ehrlich, als man ihn des Pantheismus anklagt. Von seinem Ursprung her ist er weit von jedem Pantheismus entfernt. Er will ja nicht Welt und Gott vermengen, sondern trennen.

### III. Das Göttliche in den Geschöpfen

Dennoch liegt in seinem Denkansatz auch die Gefahr des Pantheismus. Um die Einmaligkeit Gottes zu betonen, schreibt Eckhart, daß die Geschöpfe reines Nichts sind, daß sie kein eigenes Sein haben, daß es in ihnen immer nur fließend, von Gott geborgt ist. Nun sagt ihm die Erfahrung, daß die Seele kein reines Nichts ist. Deswegen muß es etwas in ihr geben, was mehr als geschaffen ist. Eckhart weiß dies nicht zu benennen: „Es ist weder dies noch das; trotzdem ist es ein Etwas, das erhabener über dies und das, als der Himmel über die Erde ist. Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je benannte, und doch spotter es sowohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst.“<sup>89</sup> Dieses Etwas ist so beschaffen, daß, wäre die Seele ganz so, sie ungeschaffen wäre<sup>90</sup>. Mit dem Sein ist Gott selbst in der Seele: „Mein Leib und meine Seele sind mehr in Gott, als daß sie in sich selbst seien . . . Die Seele nimmt ihr Sein unmittelbar von Gott, darum ist Gott der Seele näher als sie sich selbst; darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit.“<sup>91</sup>

Aus der Tatsache, daß das Geschöpf das Sein nicht in sich hat, folgt auch die asketische Forderung der Abgeschiedenheit: Je mehr der Mensch von sich selbst, seinem eigenen Ich läßt, um so mehr stößt er zum Sein und damit zu Gott, welcher sein Innerstes ist<sup>92</sup>. Charakteristisch ist es, wie Eckhart die von *Augustinus* geprägte Lehre der Immanenz und Transzendenz Gottes in seinem Sinn formt: „Gott ist allen Dingen zuinnerst als das Sein, und so zehrt alles Seiende von ihm; er ist auch zuäußerst, weil über allem und so außer allem. Also zehrt alles von ihm, weil er zuinnerst, hungert (alles nach ihm), weil er zuäußerst ist; alles zehrt (von ihm), weil er ganz drinnen, hungert, weil er ganz draußen ist.“<sup>93</sup>

Hier scheint der Kern der Gottesvorstellung Meister Eckharts zu liegen: Gott als der Urgrund des Seins übersteigt so sehr jedes Geschöpf, daß dieses ohne ihn reines Nichts ist; da es aber nicht reines Nichts ist, ist sein innerster Grund Gott.

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Dürfen sich *J. A. T. Robinson* und andere

<sup>85</sup> Ebd. 38 (LW 2: S. 44, 5 f.).

<sup>86</sup> Sermo IX 96 (LW 4: S. 92, 7—13).

<sup>87</sup> Sermo XLIX 2 (LW 4: S. 424, 5 f.); vgl. In Ex. 118 (LW 2: S. 112, 16). In scharfem Gegensatz zu Thomas, S. th. I 4, 3.

<sup>88</sup> In Ex. 39 f. (LW 2: S. 44, 12 — 45, 4); vgl. zu dem ganzen Fragenkreis die oft divergierende Meinung bei Thomas, S. th. I, 4.

<sup>89</sup> Pred. 2 (DW 1: S. 39, 4 — 40, 3 und Anm. 1—4), wo weitere Parallelstellen verzeichnet sind, besonders: Daz buoch de götlichen troestunge (DW 5: S. 43, 19).

<sup>90</sup> Pred. 13 (DW 1: S. 220, 4 f. und Anm. 2); vgl. In Prol. gen. 12 (LW 1: S. 157, 8); ebd. 17 (S. 161, 10); In Ex. 106 (LW 2: S. 106, 14 — 107, 1).

<sup>91</sup> Pred. 10 (DW 1: S. 161, 6 — 162, 6).

<sup>92</sup> Pred. 4 (DW 1: S. 71, 9 — 72, 5 und Anm. 1); Pred. 5 b (DW 1: S. 87, 9 — 88, 2); Pred. 11 (DW 1: S. 187, 1—4 und Anm. 2); vgl. *J. Koch*, a. a. O. (Anm. 37) 345 f.

<sup>93</sup> In Eccl. 54 (LW 2: S. 282, 12 — 283, 3); vgl. In Gen. I 128 (LW 1: S. 228, 4 und Anm. 2); ebd. 300 (S. 436, 1 f.).

moderne Theologen in ihrer Gotteslehre auf Meister Eckhart und die von ihm beeinflusste spekulative Mystik berufen? Ohne auf die Gottesvorstellungen der radikalen Theologie näher einzugehen, kann man folgende Berührungspunkte mit Meister Eckhart feststellen:

1. Wie Eckhart will man provozieren. Überkommene Gottesbilder, deren Berechtigung man für ihre Zeit meist anerkennt, will man durch neue, ungewohnte und damit den modernen Menschen ansprechende ersetzen.

2. Eckharts Beschreibung der Immanenz und Transzendenz Gottes findet man bis in einzelne Formulierungen hinein in der heutigen Theologie wieder <sup>94</sup>.

Es gilt aber auch, die Unterschiede zu sehen:

1. Der deutsche Titel von *Robinsons* bekanntem Buch „Gott ist anders“ will eine geschichtliche Feststellung treffen: Gott ist anders als der Inhalt der Gottesbilder der Vergangenheit. Über die Einmaligkeit und Andersartigkeit Gottes an sich, die auch immer ein Transzendieren aller menschlichen Erfahrung beinhaltet, finden sich kaum Aussagen bei Robinson. Eckhart aber will nicht nur provozieren, vergangene Gottesbilder relativieren. Ihm ist jede Gottesvorstellung, auch die von der Tiefe des Seins, weil übersteigbar, begrenzt.

2. Umgekehrt kann Eckhart die relative Berechtigung der Aussagen vom Personsein Gottes bestehen lassen, worin er sich deutlich von Robinson unterscheidet.

<sup>94</sup> Vgl. *John A. T. Robinson*, *Gott ist anders* (München 1963) 51—56; *Paul Tillich*, *Gesammelte Werke* (Stuttgart 1959 ff.) IV, 126; V, 134; VII, 60; *ders.*, *Religion und Kultur*, in: *Die verlorene Dimension* (Hamburg 1962) 56—58; *ders.*, *Der Protestantismus* (Stuttgart 1950) 100; *ders.*, *Wesen und Wandlung des Glaubens* (Berlin 1961) 74.