

## Aristotelische Intellekttheorie und die „Sohnesgeburt“ bei Meister Eckehart

Einführende Überlegungen in die Problematik dieses Verhältnisses

VON HOLGER HELTING

Der Einfluß der aristotelischen Intellekttheorie auf das Denken des Meister Eckehart wurde und wird immer wieder in der Forschung hervorgehoben<sup>1</sup>. Das Verdienstvolle an dieser Hervorhebung liegt darin, daß durch den Rückverweis auf Aristoteles eindeutig geklärt werden kann, daß:

1. Eckeharts Denken durchaus an die philosophische Tradition anknüpft, und es sich in seinen Predigten nicht nur um eine „reine Mystik“ handelt, die einen philosophischen Zugang ausschließt;

2. Eckeharts Rede in bezug auf das „Einswerden“ von Vernehmer und Vernommenen nicht als irgendeine Bestandsidentität aufgefaßt werden kann, und Eckehart schon gar nicht als Vertreter eines monistischen (substantialistischen) Pantheismus verstanden werden kann.

Trotz all dieser positiven Errungenschaften, die der Forschung durch eine aristotelische Deutung der Intellekttheorie bei Eckehart gelungen sind, besteht doch eine gewisse Gefahr darin, daß die Differenz zwischen der aristotelischen Intellekttheorie und der Theorie des Intellekts bei Eckehart nicht deutlich wird. Es wird in diesem Aufsatz versucht werden zu zeigen, daß, gerade wenn Eckehart den Intellekt in der Sohngeburt denkt, er den Intellekt unaristotelisch fassen muß<sup>2</sup>.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: Zuerst soll durch eine kurze Ausführung der aristotelischen Theorie des Intellekts der Boden gelegt werden für die Auseinandersetzung mit der „Sohngeburt“ bei Eckehart. Die

<sup>1</sup> Vgl. hierzu z. B. B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg 1992: § 8 „Die Sache mit der Identität“, 110ff.; ders., „Meister Eckhart als Aristoteliker“, in: PhJ 69 (1961) 64–74. K. Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, 174.

<sup>2</sup> Es soll in keiner Weise bestritten werden, daß in der gegenwärtigen Eckehart-Forschung nicht auch am Rande darauf hingewiesen wird, daß der Intellekt bei Eckehart sich letztendlich, um zur Gottschau zu kommen, „entleeren muß“, und hierin sich wohl ein Unterschied zu Aristoteles zeigt (vgl. B. Moisisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* [Beiheft 1 zu Dietrich von Freiberg *Opera Omnia*], Hamburg 1977, 89, und auch die in Anm. 1 zitierte Stelle bei Flasch). Es scheint aber trotzdem, daß die Radikalität dieser Differenz weitgehend unentfaltet bleibt. E. Waldschütz blickt in seinem Buch: *Denken und Erfahren des Grundes* (Wien 1989) mit etwas Besorgnis auf die Tendenz der neueren Forschung, den Intellekt bei Eckehart zur Gänze im Sinne einer von Dietrich von Freiberg herkommenden, von Aristoteles stark beeinflussten Tradition zu verstehen, und ihn so als einen der Wegbereiter für das neuzeitliche Subjektdenken auszulegen (307ff.; weitere Literaturangaben zu dieser Forschung finden sich auf Seite 312 in der Anm. 42). Der vorliegende Aufsatz versucht im Sinne und Andenken meines nunmehr leider verstorbenen Eckehart-Lehrers Dr. Waldschütz einen „Mittelweg“ einzuschlagen, der einerseits keinesfalls die traditionellen, philosophischen Einflüsse in Eckeharts Intellekttheorie verleugnen will, andererseits aber gerade die sonst eher unbeachtete radikale Differenz zur aristotelischen Tradition unterstreicht.



aristotelischen Quellentexte werden nur soweit ausgelegt, als dies für unser Vorhaben unbedingt notwendig ist. Die eigentliche Auseinandersetzung findet im zweiten Teil statt. Dort wird versucht, zuerst auf die Problematik einer vielleicht zunächst naheliegend scheinenden Identifizierung von „aktivem Intellekt“ und „Sohn“ aufmerksam zu machen. Nachdem das Problem deutlich geworden ist, wird ein erster Schritt in Richtung einer differenzierten Auslegung dieses Verhältnisses dargeboten. In einem dritten Teil soll sich die Interpretation innerhalb eines größeren Kontextes von Eckeharts Denken bewähren.

## 1. Teil. Die Intellekttheorie des Aristoteles: Ein Überblick

Aristoteles unterscheidet in dem berühmten 5. Kapitel des 3. Buches von *περὶ ψυχῆς* zwischen einem aktiven und einem passiven Intellekt. Der passive Intellekt<sup>3</sup> „wird zu allen Dingen“, während der aktive Intellekt<sup>4</sup> alle Dinge hervorbringt. Der passive Intellekt ist vergänglich, der aktive hingegen ist als „getrennter“ (*χωριστός*), „nichtleidender“ (*ἀπαθής*), und „ungemischter“ (*ἀμιγής*) unsterblich (*ἀθάνατος*) und ewig (*αἰδιος*). Weiters erfahren wir dort, daß der aktive Intellekt kontinuierlich (pausenlos<sup>5</sup>) denkt. An diese Intellekttheorie knüpften sich seit Theophrast<sup>6</sup> durch die Jahrhunderte hindurch viele Fragen. Einige wichtige lauten: 1. Wie verhält sich der aktive Intellekt zum passiven? 2. Ist der Intellekt in jeder Seele individuiert, oder gibt es nur einen aktiven Intellekt, an dem die einzelnen Seelen teilhaben? 3. Wie ist das „pausenlose“ Denken des aktiven Intellekts zu verstehen, da der Mensch doch in der Erfahrung steht, „Denkpausen“ zu machen? 4. Was ist mit der Identität von Intellekt und dem Erkannten gemeint?

In bezug auf die „Sohnesgeburt“ bei Meister Eckehart ist, wie sich später deutlich herausstellen wird, besonders die letzte Frage von Bedeutung. Einzig ihr gilt in den folgenden kurzen Überlegungen zu Aristoteles die primäre Aufmerksamkeit. Den ersten Hinweis auf die Weise, wie die Aktivität des aktiven Intellekts (die alles Seiende hervorbringt) zu denken ist, gibt das Gleichnis mit dem Licht im 5. Kapitel. Dort wird gesagt, daß die Aktivität des aktiven Intellekts „wie das Licht“ (*οἷον τὸ φῶς*) zu denken ist: „Denn auf irgendeine Weise schafft auch das Licht, daß die Farben, die der Möglichkeit nach sind, Farben der Wirklichkeit nach werden.“<sup>7</sup> Durch das

<sup>3</sup> Bekannt unter den Namen: νοῦς παθητικός, bzw. intellectus possibilis. Vgl. Aristoteles, *On the Soul* III.5. (Griech./Engl.), London 1986. Von nun an zitiert als *De Anima*.

<sup>4</sup> Bekannt unter den Namen: νοῦς ποιητικός, bzw. intellectus agens. Vgl. *De Anima* III.5.

<sup>5</sup> *De Anima* 430a23: ἀλλ' οὐκ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.

<sup>6</sup> Ein kurzer Überblick über die Rezeptionsgeschichte der aristotelischen Intellekttheorie findet sich in der Einleitung von Sir D. Ross zu seiner Ausgabe von *De Anima* Oxford (1961) auf den Seiten 41 ff. R. D. Hicks gibt ebenfalls einen solchen Überblick in seiner Einleitung zu *De Anima* (Amsterdam 1965: Ixiv ff), der auch die modernen Interpretationsversuche erwähnt.

<sup>7</sup> *De Anima* 430a16f.: τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.



Licht erscheinen die Farben, die in den Dingen der Möglichkeit nach liegen. Ein grüner Apfel, zum Beispiel, der in der Dunkelheit sein Grünsein nur der Möglichkeit nach ist<sup>8</sup>, zeigt sich als grüner, wenn er vom Licht bestrahlt wird (das Licht verwirklicht das im Apfel der Möglichkeit nach angelegte Grünsein des Apfels). Analog muß auch der aktive Intellekt etwas in dem Seienden verwirklichen können, das dieses seiner Möglichkeit nach in sich trägt<sup>9</sup>.

Eine Verständnishilfe für diesen Gedanken bietet die Zusammenfassung, die Aristoteles im 8. Kapitel des 3. Buches gibt. Zuerst wird dort wiederholt: „Die Seele ist in gewisser Weise alles Seiende. Denn das Seiende ist entweder Wahrgenommenes oder Gewußtes; die Erkenntnis ist einerseits irgendwie das Erkannte, die Wahrnehmung andererseits irgendwie das Wahrgenommene. Auf welche Weise es sich so verhält, muß untersucht werden.“<sup>10</sup> Das „irgendwie“ der Weise, wie der Intellekt der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach alles Seiende ist, kann nach Aristoteles, rein formal betrachtet, auf zwei Weisen geschehen. Entweder ist das Erkennen das konkrete Seiende selbst (d. h. das Seiende als Form und Materie), oder es ist das Seiende seinem εἶδος („Aussehen“, „Form“, „Idee“, „Bild“) nach. Da Meister Eckehart das Phänomen des „εἶδος“ (forma) mit „Bild“ anzusprechen pflegt, wird dieses Wort von jetzt an als Übersetzung von „εἶδος“ gewählt, um terminologisch so wenig Verwirrung wie möglich zu gewährleisten<sup>11</sup>.

Durch das Phänomen der Wahrnehmung, für das ebenfalls gilt, daß es in gewisser Weise alles (wahrnehmbare) Seiende ist, läßt sich sehr anschaulich verdeutlichen, daß das „Seiende selbst“ nicht in der Seele sein kann. Denn durch das Gesehenwerden des Steines befindet sich offenkundig nicht der Stein selbst im Auge, sondern sein (materielloses) „Wahrnehmungsbild“<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Für Aristoteles gehört zum Vollzug des Grünseins das Sich-als-Grünes-Zeigen, was nur mit Hilfe des Lichtes geschehen kann. Die Hilfe, die das Licht gibt, wird von Aristoteles im 7. Kapitel des 2. Buches behandelt (das Licht aktualisiert das Durchsichtige [διαφανές], welches das Medium ist, in dem sich Farben zeigen können).

<sup>9</sup> Genauer gesagt müßte die Analogie so lauten: Wie das Licht das durchsichtige Medium aktualisiert, so daß Farben sich in ihm zeigen können, so ermöglicht der aktive Intellekt durch das Aktualisieren der Offenheit, die in sich Intelligibles anwesen zu lassen vermag (= passiver Intellekt), das Erkenntnissein von Intelligiblen. Aus dieser Überlegung läßt sich zusammenfassen: So wie sich das Licht (Aktualität) zum Durchsichtigen (Potentialität) verhält, so verhält sich der aktive Intellekt zum passiven.

<sup>10</sup> *De Anima* 431b20 ff: ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ, ἔστι δ' ἢ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπισθητὰ πῶς, ἢ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητὰ. πῶς δὲ τοῦτο, δεῖ ζητεῖν.

<sup>11</sup> Bei Eckehart ist allerdings das Wort „Bild“ nicht immer unbedingt als das aristotelische εἶδος (als der vom Intellekt aktualisierte Wasgehalt der Dinge) zu verstehen, denn Eckehart gebraucht dieses Wort auch im Zusammenhang von Überlegungen über die „Vater-Sohn“-Beziehung, wo der aristotelische Sinn das Phänomen nicht zureichend zu fassen vermag (denn hier handelt es sich nicht etwa um aus Materie und Form bestehende „Dinge“). Es ist also von vornherein zu beachten, daß der „Bildbegriff“ bei Eckehart verzweigter ist als die (didaktische) Gleichsetzung von εἶδος=Bild nahelegen könnte.

<sup>12</sup> Die Wahrnehmung nimmt zwar das reine (universelle) Bild des Steines irgendwie auf, aber nur „per accidens“ (cf. *Hicks* lxii), d. h. die Wahrnehmung erkennt das Bild des Steins nicht als



Analog befindet sich nicht der Stein selbst (als Bild und Materie) im Intellekt, sondern als reines (universelles Bild). Dadurch, daß der Intellekt offen ist dafür, (intelligible, universelle) Bilder zu empfangen, ist er der „erleidende Intellekt“, d. h. er „erleidet“ die Aufnahme dieser Bilder (er vermag Bilder entgegenzunehmen; er vermag also, sich etwas von den Phänomenen sagen zu lassen). Er ist offen für das Empfangen des Bildes von jeglichem Seienden. Durch diese Offenheit kann gesagt werden, daß der „passive“ Intellekt der Möglichkeit nach alles Seiende ist: Er vermag das Bild von jeglichem aus Materie und Bild zusammengesetzten Seienden zu empfangen.

Aber der Intellekt, als ganzes Phänomen betrachtet, empfängt nicht nur das Bild, sondern er erkennt es auch als solches. Der aktive Intellekt erkennt das Bild des Steines als (universelles) Bild des Steines. Er erkennt, daß dieses konkret wahrgenommene Seiende ein Stein ist (ein Individuum aus der Gattung/Art<sup>13</sup> der Steine), weil es das Bild des Steines in sich trägt. Das Bild des Steines ist etwas Universelles, d. h. es charakterisiert alles „steinhafte“ Seiende. Ein jeglicher Stein trägt ein Bild der „Steinhaftigkeit“ in sich. Steine unterscheiden sich dadurch, daß sie durch ihre Materie Akzidentien annehmen (eine bestimmte Größe, Qualität, Position ...). Die Wahrnehmung abstrahiert zwar vom Stein auch ein materiefreies Bild<sup>14</sup>, nimmt aber den Stein als dieses individuelle Seiende wahr, ohne Einsicht in die „Steinhaftigkeit“ dieses Seienden zu haben. Der aktive Intellekt trennt das Individuelle (die konkreten Akzidentien) des Steines ab, indem es dasjenige erkennt, was diesen einzelnen Stein zu einem Stein macht (dasjenige also, was allen Steinen gemeinsam ist). Der Stein weiß nichts von seiner Steinhaftigkeit; dadurch, daß der Intellekt die Steinhaftigkeit des Steins (das Bild des Steins)

---

universelles Bild des Steines (sie liefert gewissermaßen dem Intellekt das undifferenzierte „Rohmaterial“ für diese Wesenserkenntnis). Die Wahrnehmung nimmt diesen konkreten Stein wahr, ohne die Möglichkeit zu haben, das Steinhafte, das allen Steinen zukommt, eigentlich zu gewahren. Nur um dieses durch die Wahrnehmung „uneigentlich“ gewahrte Bild von dem noetischen, reinen, universellen Bild (dem intelligiblen εἶδος) zu unterscheiden, wurde das „wahrgenommene Bild“ terminologisch als „Wahrnehmungsbild“ gekennzeichnet. Aristoteles selbst sagt an einer Stelle: „ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς“ 432a4 f.

<sup>13</sup> Ob Gattung oder Art kommt darauf an, wie differenziert man das Phänomen des Steines betrachtet. Wenn z. B. Sandstein und Granit unterschieden werden, dann ist ein einzelner Sandstein der Art nach ein Sandstein und erst der Gattung nach ein „Stein“. Wenn allerdings auf der Gattungsebene nur zwischen Unbelebtem und Belebtem, und der Art nach nur Steine, Pflanzen, Tiere und Menschen unterschieden werden, dann ist ein jeglicher Granit oder Sandstein der Art nach Stein, der Gattung nach „unbelebt“.

<sup>14</sup> Wenn der Stein mit seiner Materie aufgenommen werden würde, dann müßte wohl das Auge beim Erblicken des Steines durch die eingedrungene Materie größer bzw. schwerer werden, was offenkundig nicht der Fall ist. Den Unterschied zwischen dem „Wahrnehmungsbild“ und dem konkreten Seienden, das wahrgenommen wird, faßt Hicks in seiner Einleitung (xlvi) sehr treffend zusammen: „Thus Aristotle is able to decide between the conflicting views of his predecessors, according to some of whom like acts upon like, while Heraclitus and Anaxagoras insisted that for any change to be perceived object and percipient must be unlike. ... both are right and wrong. The *percipiendum* is unlike, the *perceptum* is like, that which perceives it (footnote 4: 416b35, 417a18–20, 418a3–6), ...“



erkennt, holt er also etwas aus diesem einzelnen Stein heraus, was in diesem nur der Möglichkeit nach ist; der Intellekt aktualisiert das Bild des Steins (konstituiert das Aktuell-Sein des Steines in seiner Steinhaftigkeit) und ist so das Bild des Steins. Das Bild des Steins hat sein Sein im Erkenntwerden, denn das Bild als Bild ist nur der Möglichkeit nach im Stein. Der einzelne Stein ist immer Bild und Materie, nie Bild allein. Wie das Licht die Grünheit des Apfels zum Vorschein bringt (und so ursprünglich untrennbar mit dem Sich-Zeigen des Grüns verbunden ist), so bringt der Intellekt die Steinhaftigkeit des Steins ans Licht.

Der Intellekt deckt auf, daß es sich bei diesem konkreten Seienden um einen Stein (eine „Instanz“ der Steinhaftigkeit) handelt, weil dieses Steinhaftigkeit in sich trägt. Mit der Erkenntnis der Steinhaftigkeit kann der Intellekt jeden Stein als Stein erkennen. Kein Seiendes könnte als in seinem Wasgehalt entdecktes Seiendes ohne den Intellekt sein<sup>15</sup>. Der Intellekt ermöglicht es, Seiendes als etwas anzusprechen, weil er universelle Strukturen im konkreten Seienden freizulegen vermag (zu aktualisieren vermag). Kurz zusammengefaßt: Der Intellekt ist der Möglichkeit nach alles Seiende, weil er qua passiver Intellekt eine Offenheit ist, die alle Bilder aufzunehmen vermag; er ist der Wirklichkeit nach alles Seiende, weil er diese Offenheit aktualisieren kann, d. h. weil er das durch die Wahrnehmung<sup>16</sup> *per accidens* aufgenommene Wesen (Bild, εἶδος) des einzelnen Seienden erkennt. Nur in diesem Erkennen ist das Bild aktuelles Bild, und deswegen und auf diese Weise ist der Akt des Erkennens nicht trennbar vom Akt des Erkenntwerdens. So ist wohl der Satz: „ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πῶς“ zu verstehen.

## 2. Teil. Ein Interpretationsansatz zur Klärung des Verhältnisses zwischen der aristotelischen Intellekttheorie und der „Sohnesgeburt“ bei Eckehart

### 2.1 Methodische Vorbemerkung

Der erste Schritt der folgenden Überlegungen wird es sein, erst einmal das Problem in all seiner Schärfe zu fassen. Dazu wird auf eine Spannung hingewiesen, die dann begegnet, wenn verschiedene Aussagen Eckeharts bezüglich der Vernunft gegenübergestellt werden. Diese Spannung wird mit Hilfe einer Untergliederung eigens gekennzeichnet:

2.2 Aufweis der scheinbaren Identifikationsmöglichkeit der aristotelischen Intellekttheorie mit dem Denken des „Sohnes“ bei Eckehart.

<sup>15</sup> Ohne den Intellekt wären Seiende höchstens „der Möglichkeit nach in ihrem Was-Gehalte entdeckbare Seiende“.

<sup>16</sup> Die Probleme, die mit dem „Vermittlungscharakter“ der „φαντάσματα“ (*De Anima* 432 a 13 ff) verbunden sind, werden im Rahmen dieser skizzenhaften Ausführung der aristotelischen Intellekttheorie einfach übergangen.



2.3 Aufweis der scheinbaren Unvereinbarkeit von dem aristotelisch gefaßten Intellekt und dem „Sohn“ bei Eckehart.

Der Rest des zweiten Teils widmet sich der Aufgabe, die Extrempole dieser Spannung harmonisch aufeinander einzustimmen.

2.4 Ein Interpretationsversuch zur Klärung des scheinbar paradoxen Verhältnisses zwischen aristotelischem Intellekt und dem „Sohn“ bei Eckehart.

## 2.2 Aufweis der scheinbaren Identifikationsmöglichkeit der aristotelischen Intellekttheorie mit dem Denken des „Sohnes“ bei Eckehart

Am Beginn der Exposition der aristotelischen Intellekttheorie wurde gesagt, daß die Frage nach dem Sinn der „Identität“ von großer Bedeutung für ein Verständnis von Eckeharts Denken sei. Dies gilt es jetzt zunächst einmal zu belegen, dann zu durchdenken. Eckehart gibt in einer seiner Predigten folgende Formulierungen seines Grundgedankens:

Als ich heute hierher ging, da sam ich darüber nach, wie ich euch so verständlich predigen könnte, daß ihr mich gut verstündet, und erdachte ein Gleichnis. Könntet ihr das recht verstehen, so verstündet ihr den eigentlichen Sinn und den Grund meines ganzen Anliegens, über den ich je gepredigt habe. Das Gleichnis aber hat es mit meinem Auge und mit dem Holz zu tun: Wird mein Auge aufgeschlagen, so ist es ein Auge; ist es zu, so ist es dasselbe Auge. Durch das Sehen hinwiderum geht dem Holze weder etwas zu noch ab. Nun versteht mich recht genau! Geschieht es aber nun, daß mein Auge eins und einfältig in sich selbst ist und (nun) aufgeschlagen und im Anschauen auf das Holz gerichtet wird, so bleibt ein jedes, was es ist, und doch werden beide im Vollzug des Anschauens so eins, daß man wahrhaft sagen kann: Auge-Holz, und das Holz ist mein Auge. Wäre nun noch das Holz unstofflich und rein geistig wie das Sehen meines Auges, so könnte man tatsächlich sagen, daß im Vollzug meines Sehens das Holz und mein Auge sich in einem Sein befänden. Trifft dies (nun schon) bei körperlichen Dingen zu, um wieviel mehr gilt es bei geistigen Dingen!<sup>17</sup>

Dieses Gleichnis gibt nun mit einer unwesentlichen Veränderung<sup>18</sup> genau den Gedanken wieder, den Aristoteles zu Klärung des Sinnes der „Identität“ von Vernehmen und Vernommen ausspricht. Eckehart sagt

<sup>17</sup> *Meister Eckehart*, Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von *Josef Quint*. Zürich 1979, Pr. 34, 314f. (Der mittelhochdeutsche Text ist entnommen aus: Deutsche Werke. Herausgegeben im Auftrag der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* unter der Leitung von *Josef Quint*. Stuttgart 1958–1976 (Band I, II, III und V). Hier: II, Pr. 48, 416. Im folgenden zitiert: „DPT, Predigt-Nr., Seitenzahl“ und „DW, Predigt-Nr., Seitenzahl“). „Dô ich hiute her gienc, dô gedâche ich, wie ich iu alsô vernünftliche gepredigete, daz ir mich wol verstündet. Dô gedâche ich ein glichnisse, und kûndet ir daz wol verstân, sô verstündet ir mînen sin und den grunt aller mîner meinunge, den ich iu gepredigete, und was daz glichnisse von mînem ougen und von dem holze: wirt mîn ouge ûfgetân, sô ist ez ein ouge; ist ez zuo, sô ist ez daz selbe ouge, und durch der gesiht willen sô engât dem holze weder abe noch zuo. Nû merket mich vil rehte! Geschieht aber daz, daz mîn ouge ein und einvaltic ist in im selben und ûfgetân wirt und ûf daz holz geworfen wirt mit einer angesiht, sô blîbet ein ieglichez, daz ez ist, und werdent doch in der wûrcklichkeit der angesiht als ein, daz man mac gesprechen in der wârheit: ouge-holz, und daz holz ist mîn ouge. Waere aber daz holz âne materie und ez zemâle geistlich waere als diu gesiht mînes ougen, sô môhte man sprechen in der wârheit, daz in der wûrcklichkeit der gesiht daz holz und mîn ouge bestûenden in einem wesene. Ist diz wâr von lîplichen dingen, vil mê ist ez wâr von geistlichen dingen.“

<sup>18</sup> Statt von „Stein“ ist hier von „Holz“ die Rede, und die intellektuelle Vollzugsidentität wird nicht eigens ausgeführt, sondern lediglich angedeutet.



also, daß Auge und Holz dem Bestand nach (als Bild und Materie) eindeutig voneinander getrennt sind. Im Sehen wird das *per accidens* aufgenommene, von der Materie getrennte Bild des Holzes so wahrgenommen, daß der Akt des Sehens das Sein des Wahrgenommenwerdens des Bildes konstituiert. Im Vollzug herrscht also eine Identität. Der Grundgedanke Eckeharts hat offenbar irgendetwas mit einer Vollzugsidentität (also mit derjenigen Einheit, die nicht am Bestand haftet) zu tun. Einen Hinweis auf die Vertiefung der Einsicht in diesen Grundgedanken gibt uns die oben zitierte Stelle auch: Die Identität des Vollzugs intensiviert sich bei „geistigen Dingen.“

Ein „geistiges Ding“ aber ist die Vernunft (der Intellekt). Eckehart gibt in seinen Predigten zu erkennen, daß er die Aktivität der Vernunft durchaus aristotelisch versteht. Für Eckehart erkennt die Vernunft dadurch, daß sie die in der Wahrnehmung *per accidens* aufgenommenen Bilder als universelle Bilder erkennt. Die Erkenntnis nimmt also ihren Ursprung aus der sinnlichen Erfahrung<sup>19</sup>: „Dennoch empfängt sie [die Vernunft] von den Sinnen; was die Sinne von außen eintragen, davon nimmt die Vernunft auf.“<sup>20</sup> Eckehart erkennt auch deutlich, daß das Bild selbst kein „Ding“ ist, das selbst wieder Bilder zum Erkanntwerden benötigen würde, sondern es ist das, wodurch Dinge erkannt werden (also ein „ens quo“ und nicht ein „ens quod“):

Daher sehe ich (auch) nicht die Hand oder den Stein (an sich), vielmehr sehe ich ein Bild des Steines; dieses Bild selber aber sehe ich nicht in einem anderen Bilde oder in einem Vermittelnden, sondern ich sehe es unmittelbar und ohne Bild, weil das Bild (selber) das Vermittelnde ist und nicht ein anderes Vermittelndes, denn Bild ist ohne Bild und Laufen ohne Laufen – es verursacht wohl das Laufen ...<sup>21</sup>

Eckehart versteht also das Bild als Grund der Aktivität des Dinges, das im Erkanntwerden aber nicht etwa den Intellekt zum Laufen verursacht, sondern als Bild die Aktivität zu erkennen gibt.

Weiters führt Eckehart 5 Eigenschaften der Vernunft an, die wir von Aristoteles her bereits kennengelernt haben<sup>22</sup>: 1. Sie löst ab von Hier und Nun.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu *De Anima* 432a3ff: „ἐπει δὲ οὐδὲ πρῶγμα οὐθὲν ἐστὶ παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ χωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη.“

<sup>20</sup> DPT Pr. 22, 253 (= DW I, Pr. 21, 365: „Dennoch nimet si von sinnen; daz die sinne von ūzen intragent, dā von nimet vernünfticheit.“). Vgl. auch DPT Pr. 57, 417 (Der mittelhochdeutsche Text dieser Predigt wurde noch nicht in die kritische Ausgabe aufgenommen. Quint hält ihn aber durchaus für echt (siehe DPT 525)).

<sup>21</sup> DPT Pr. 40, 345 (= DW III, Pr. 69, S. 168: „Dar umbe ensihe ich niht die hant oder den stein, mēr: ich sihe ein bilde von dem steine. Aber daz selbe bilde daz ensihe ich niht in einem andern bilde oder in einem mittel, mēr: ich siehe ez āne mittel und āne bilde, wan daz bilde ist daz mittel und niht ein ander mittel, und her umbe ist daz: wan bilde ist āne bilde und loufen āne loufen; ez machet wol loufende;“). Dadurch, daß Eckehart das Wesen des Bildes genuin aristotelisch versteht, kommt er nicht in alle die Paradoxe und Probleme, in die die moderne materialistische Auslegung des Bildes als „Gehirnreproduktion (Abbild) von physikalischen Objekten der Außenwelt“ kommen muß. (vgl. hierzu G. Pöltner, *Evolutionäre Vernunft*, Stuttgart 1993.)

<sup>22</sup> DPT Pr. 40, 345 ff. (= DW II, Pr. 69, 169 ff.).



Der aristotelische Intellekt erfaßt ja gerade die universellen Bilder, nicht das Akzidentelle (Raum und Zeit). 2. Sie gleicht nichts. Der Intellekt ist das einzige „Seiende“ innerhalb des aristotelisch gedachten Kosmos, das nicht aus Form und Materie zusammengesetzt ist (der Intellekt hat kein Organ). 3. Sie ist lauter und unvermengt. Wie bereits zitiert, spricht Aristoteles den aktiven Intellekt als „χωριστός“, „ἀπαθής“ und „ἀμυγής“ an. 4. Sie ist in sich selber wirkend und suchend. Der aristotelische Intellekt vermag durch den aktiven Intellekt seine Potentialität aus sich zu aktivieren. 5. Sie ist ein Bild. Bei Aristoteles heißt es im 8. Kapitel des 3. Buches, daß der Intellekt das Bild der Bilder ist<sup>23</sup>.

Bisher hat sich also ergeben, daß der Grundgedanke des Meister Eckehart etwas mit der Vollzugsidentität im „geistigen Bereich“ zu tun hat, und daß Eckehart bestens mit der aristotelischen Intellekttheorie vertraut ist. Ein weiteres Grundwort bei Eckehart ist die „Sohnesgeburt“. In einer Predigt heißt es:

Ich habe auch öfters schon gesagt, daß eine Kraft in der Seele ist, die weder Zeit noch Fleisch berührt; ... Denn der ewige Vater gebiert seinen ewigen Sohn in dieser Kraft ohne Unterlaß so, daß diese Kraft den Sohn des Vaters und sich selbst als denselben Sohn in der einigen Kraft des Vaters mitgebirt<sup>24</sup>.

Gott gebiert also seinen Sohn in die Seele und steht mit ihm in einer Einheit. Der Sohn wird als „Kraft in der Seele“ bezeichnet, die weder Zeit noch Raum berührt. Wir wissen, daß Eckehart genauestens darüber Bescheid weiß, daß für Aristoteles der Intellekt eine Kraft in der Seele ist, die „unvergänglich“ ist (berührt also die Zeit nicht) und, da keine Materie, auch kein Organ hat (also auch kein „Fleisch“ berührt). Endlich sind wir also zum eigentlichen Kernproblem dieser Arbeit gekommen: Wie verhält sich die aristotelische Intellekttheorie zur „Sohnesgeburt“ bei Eckehart?

Das erste Problem ist wahrscheinlich, überhaupt ein Problem in diesem Verhältnis zu erkennen. Denn aus dem bisher Gesagten läßt sich doch leicht ausrechnen, daß 1. die Einheit zwischen Gott und Mensch eine Vollzugeinheit ist (wie zwischen „Auge“ und „Holz“, nur „geistiger“), und 2., daß der „Sohn“ der „aktive Intellekt“ des Aristoteles ist. Es hat somit den Anschein als würde sich der Grundgedanke Eckeharts in bezug auf den Intellekt gänzlich von Aristoteles her verstehen lassen.

Eckeharts Identifizierung vom „aristotelischen Intellekt“ und dem „göttlichen Funken“ (Sohn) in der Seele kann scheinbar auch durch zahlreiche Stellen „eindeutig“ belegt werden. So heißt es z. B.:

<sup>23</sup> *De Anima*, 432a2: „ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν.“

<sup>24</sup> DPT Pr. 2, 161 (= DW I, Pr. 2, 32: „Ich hân ouch mê gesprochen, daz ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch vleisch ... Wan der êwige vater gebirt sînen êwigen sun in dirre kraft ânê underlâz, alsô daz disiu kraft mitgebernde ist den sun des vaters und sich selber den selben sun in der einiger kraft des vaters.“).



1. Das Fünklein der Vernunft, das ist das Haupt der Seele ... und ist so etwas wie ein Fünklein göttlicher Natur und ein göttliches Licht, ein Strahl und ein eingepprägtes Bild göttlicher Natur<sup>25</sup>.
2. Mit dem „Sohne“ erfassen wir ... die Vernunft ...<sup>26</sup>.
3. Die Seele hat nichts, worin Gott sprechen könnte, als die Vernunft<sup>27</sup>.
4. Eine Kraft ist in der Seele ... (es ist) die Vernunft: dieser Kraft ist nichts fern noch draußen ... Diese Kraft nimmt Gott ganz entblößt in seinem wesenhaften Sein; sie ist eins in der Einheit ...<sup>28</sup>.

Aus allen diesen Zitaten geht doch eindeutig hervor, daß Meister Eckehart als „göttlichen Kern“ des Menschen die Vernunft ansetzt; die Vernunft wiederum, wie oben ausführlich gezeigt wurde, ist ganz im Sinne des Aristoteles begriffen. In einer weiteren Predigt spricht er sogar ausdrücklich von „2 Söhnen“ der Vernunft und gibt damit die aristotelische Unterscheidung des aktiven und passiven Intellekts wieder:

Wieder in einem anderen Sinne wollen wir nun von den „zwei Söhnen“ der Vernunft sprechen. Der eine ist die „Möglichkeit“ ..., der andere ist die „Wirklichkeit“ ... Nun spricht ein heidnischer Meister: Die Seele hat in dieser Kraft ... das Vermögen, geistig zu allen Dingen zu werden. In der wirkenden Kraft gleicht sie dem Vater und wirkt alle Dinge zu einem neuen Sein<sup>29</sup>.

### 2.3 Aufweis der scheinbaren Unvereinbarkeit von dem aristotelisch gefaßten Intellekt und dem „Sohn“ bei Eckehart

Wo liegt also das Problem, das in diesem Aufsatz thematisiert werden soll? Es liegt darin, daß, wenn Eckeharts „Sohn“ einfach mit der aristotelischen Auslegung des Intellektes zu identifizieren ist, sich unzählige Widersprüche, oft in derselben Predigt, ergeben würden; denn, obwohl sich viele Belegstellen für die Identifizierung von „Sohn“ und „Intellekt“ anführen lassen<sup>30</sup>, so lassen sich noch mehr Stellen dafür anführen, daß Eckehart scheinbar den Intellekt gerade nicht als mit Gott in einer Einheit stehend ansieht:

1. Alle Kräfte der Seele und alle ihre Werke: das alles ist „Menge“, Gedächtnis, Vernunft und Wille, die alle vermännigfaltigen dich. Darum muß du sie alle lassen ...<sup>31</sup>

<sup>25</sup> DPT Pr. 51, 392 (= DW II, Pr. 37, 211. „Daz vünkelin der vernünfticheit, daz ist daz houbet in der sêle ... und ist als vil als ein vünkelin göttlicher natüre, ein götlich licht, ein zein und ein indgedrucket bilde göttlicher natüre.“)

<sup>26</sup> DPT Pr. 52, 396 (= DW II, Pr. 43, 317: „Bî dem ‚sune‘ nemen wir vernünfticheit ...“).

<sup>27</sup> DPT Pr. 52, 397 (= DW II, Pr. 43, 322 f.: „Diu sêle enhât niht, dâ got in gesprechen müge, dan vernünfticheit“).

<sup>28</sup> DPT Pr. 14, 221 (= DW I, Pr. 13, S. 220 ff.: „Ein kraft ist in der sêle ... vernünfticheit: dirre kraft enist niht verre noch üzer ... Disiu kraft nimet got blôz zemâle in sînem istigen wesene; si ist ein in der einicheit ...“).

<sup>29</sup> DPT Pr. 51, 394 (= DW II, Pr. 37, 220 f.: „Nû sprechen wir in einem andern sinne von den ‚zwein sünen‘ der vernünfticheit. Daz ein ist diu mügelicheit, der ander ist diu würlchheit. Nû spricht ein heidenischer meister: ‚diu sêle hât in dirre kraft mügelicheit, alliu dinc ze werdenne geistliche“. In der würlkenden kraft glîchet si sich dem vater und würlket alliu dinc in ein niuwez wesen“).

<sup>30</sup> Zumindest, wenn man sie gedankenlos aus dem Kontext reißt.

<sup>31</sup> DPT Pr. 59, 432. (Der mittelhochdeutsche Text dieser Predigt wurde noch nicht in die kritische Ausgabe aufgenommen. Quint hält ihn aber durchaus für echt (siehe DPT S. 527)).



2. Darum wirkt Gott seine göttlichen Werke nicht in der Erkenntnis ...<sup>32</sup>

3. ... es gibt vielmehr etwas in der Seele, aus dem Erkenntnis und Liebe ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie's die Kräfte der Seele tun<sup>33</sup>.

4. Mitunter wird in der Seele ein Licht offenbar, und der Mensch wähnt, es sei der Sohn, doch ist es nur ein Licht ... [der Geist schöpft die Seligkeit] weder aus der Liebe noch aus dem Erkennen noch aus dem Anschauen<sup>34</sup>.

An einer anderen Stelle wird sogar ausdrücklich abgelehnt, daß die Meister mit ihrer eigenen Vernunft in den tiefsten Grund vordringen könnten:

Denn, die über den Adel der Seele geschrieben haben, die waren da noch nicht weiter gekommen, als sie ihre natürliche Vernunft trug; sie waren nie in den Grund gekommen ... Bei aller Wahrheit, die alle Meister mit ihrer eigenen Vernunft und Erkenntnis je lehrten ... haben sie doch nie das Allermindeste in diesem Wissen und in diesem Grunde verstanden<sup>35</sup>.

Um die Verwirrung noch zu steigern, kann darauf hingewiesen werden, daß Eckehart oft predigt, daß es über dem „Licht der Vernunft“ noch ein weiteres „Licht der Gnade“ gibt:

1. Oberhalb jenes Lichtes [Vernunft] ist die Gnade. Die Gnade (aber) kommt nimmer in die Vernunft noch in den Willen<sup>36</sup>.

2. Das Licht der Sonne ist klein gegenüber dem Licht der Vernunft; die Vernunft wiederum ist klein gegenüber dem Licht der Gnade. Gnade ist ein Licht, das alles, was Gott je erschuf oder erschaffen könnte, überschwebt und überragt. Und doch, wie groß auch das Licht der Gnade sein mag, es ist klein gegenüber dem Lichte, das Gott ist<sup>37</sup>.

3. Nun gibt es ein weiteres Licht, das ist das Licht der Gnade; dem gegenüber ist das natürliche Licht so klein wie das, was eine Nadelspitze von der Erde zu fassen vermag ...<sup>38</sup>

An anderen Stellen wiederum spricht Eckehart davon, daß die „Liebe“ oder „das Licht des Glaubens“ den Weg zu Gott eröffnet:

1.a. Nichts bringt dich Gott näher und macht dir Gott so zu eigen wie dieses süße Band der Liebe<sup>39</sup>.

1.b. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein<sup>40</sup>.

<sup>32</sup> DPT Pr. 45, 368 (= DW III, Pr. 60, 22: „Dar umbe enwüret got sîniu göttlichiu werk niht in der bekantnisse ...“).

<sup>33</sup> DPT Pr. 32, 306 (= DW II, Pr. 52, 496: „einez ist in der sêle, von dem vluziet bekennen und minnen; daz enbekennet selber niht noch enminnet niht alsô als die krefte der sêle“).

<sup>34</sup> DPT Pr. 25, 270 (= DW II, Pr. 39, 264 f.: „Etwenne wirt ein lieht offen in der sêle, und der mensche waenet, ez sî der sun, und ez ist niuwan ein liecht ... der geist neme sîne saelicheit ... noch in minne noch in bekennene noch in anesehenne“).

<sup>35</sup> DPT Pr. 57, 423.

<sup>36</sup> DPT Pr. 52, 398 (= DW II, Pr. 43, 325: „Ob dem liehte ist gnâde; diu enkumet niemer in vernünfticheit noch in willen“).

<sup>37</sup> DPT Pr. 53, 402 (= DW III, Pr. 70, 196: „Daz lieht der sunnen ist kleine wider dem liehte der vernünfticheit, und diu vernünfticheit ist kleine wider dem liehte der gnâde. Gnâde ist ein lieht überswebende und übergânde über allez, daz got ie geschuof oder geschepfen möhte. Daz lieht der gnâde, swie grôz ez ist, ez ist doch kleine wider dem göttlichen liehte“).

<sup>38</sup> DPT Pr. 33, 311 (= DW III, Pr. 73, 262: „Nû ist ein ander lieht, daz ist daz lieht der gnade; gegen dem ist daz natürlich lieht als kleine als einer nâdel spitze mac begrifen des ertriches gegen dem ganzen ertriche ...“).

<sup>39</sup> DPT Pr. 59, 439.

<sup>40</sup> DPT Pr. 7, 186 (= DW I, Pr. 6, 113: „Mit bekennene nime ich got in mich, mit minnenne gân ich in got“).



2. Und auch Gott ist ein Licht, und wenn das göttliche Licht sich in die Seele gießt, so wird die Seele mit Gott vereint wie ein Licht mit dem Lichte. Dann heißt es ein Licht des Glaubens ...<sup>41</sup>

Mittlerweile dürfte es klar geworden sein, daß es in der Tat Probleme gibt mit der Identifizierung von „Sohn“ und dem aristotelisch verstandenen „Intellekt“. Das Problem scheint nunmehr so klar, daß es schwierig ist, überhaupt einen Ausgangspunkt für eine klärende Untersuchung zu finden. Im Folgenden soll ein erster Schritt<sup>42</sup> in die Richtung einer Klärung unternommen werden. Als Ausgangspunkt dient eine Betrachtung über den Unterschied von „Gnade“ und „Vernunft“.

#### *2.4 Ein Interpretationsversuch zur Klärung des scheinbar paradoxen Verhältnisses zwischen aristotelischem Intellekt und dem „Sohn“ bei Eckehart*

Wie wir gesehen haben, wiederholt Eckehart des öfteren, daß die Gnade über der Vernunft steht. Was ist Gnade? In einer Predigt erfahren wir: „Die Gnade wirkt kein Werk, sie gießt (vielmehr) nur alle Zier vollends in die Seele.“<sup>43</sup> Das Ausgezeichnete an der Gnade ist, daß sie kein Werk wirkt. Kein Werk zu wirken, scheint „höher“ zu sein als das Wirken der Vernunft, das Bilder von Seienden zu trennen vermag. Das bedeutet nicht, daß die Vernunft irgendwie herabgewürdigt wird, um die Gnade höher erscheinen zu lassen. Eckehart spricht durchaus auch von dem „Wunderwerk“ der Vernunft:

Sie [die Seele] vermag Wunder zu wirken in ihrem natürlichen Lichte. Sie ist so kräftig, daß sie zu trennen vermag, was eins ist. Feuer und Hitze sind eins; fällt es in die Vernunft, sie weiß es zu trennen. Weisheit und Güte sind in Gott eins; fällt die Weisheit aber in die Vernunft, so denkt sie an das andere (= die Güte) nicht (mehr)<sup>44</sup>.

Weiters vermag die Vernunft durch das Erkennen der Bilder, die „Dinge“ zu „veredeln“, weil sie eben die Bilder in den Dingen als Bilder erkennt: „... denn das allergeringste und allerwertloseste, das es an körperlichen Dingen gibt, das wird, wenn es je (nur) von diesem Licht, welches die Vernunft ist, beschienen oder beleuchtet ward, edler als alles, was körperlich ist.“<sup>45</sup> Das edle Werk der Vernunft ist also die Aktivität des

<sup>41</sup> DPT Pr. 30, 297 (= DW II, Pr. 32, 142: „Und got ist ouch ein licht; und swenne sich daz göttliche licht giuzet in die sêle, sô wirt diu sêle mit gote vereinet als ein licht mit lichte; sô heizet ez ein licht des glauben ...“).

<sup>42</sup> Erste Schritte in der Philosophie haben es an sich, daß sie öfters vom Weg abkommen. Aber gerade diese Fehlritte sind durchaus weiterführend, weil sie helfen, die Richtung des Weges besser kennenzulernen. In der Hoffnung diese Wegrichtung zumindest durch Fehlritte aufzuzeigen, ist alles Folgende geschrieben.

<sup>43</sup> DPT Pr. 22, 254 (= DW I, Pr. 21, 367: „gnâde enwürket kein werk, wan alle gezierde giuzet si zemâle in die sêle“).

<sup>44</sup> DPT Pr. 52, 399 (= DW II, Pr. 43, 328: „Si vermac wunder in im natürlîchen liehte; si ist sô krefitic, si scheidet, daz ein ist. Viur und hitze ist ein; vellet ez in vernunft, si scheidet ez. Wisheit und güete ist an gote ein; vellet wisheit in vernunft, si engedenket des andern niemer“).

<sup>45</sup> DPT Pr. 33, 310 (= DW III, Pr. 73, 260: „wan daz allerminste und daz allersnoedeste, daz dâ



Erkennens oder Verstehens: „Das Licht aber, das von der Vernunft ausfließt, ist das Verstehen...“<sup>46</sup> Im Akt des Verstehens waltet, wie oben ausführlich besprochen, die Vollzugsidentität. Von der Gnade heißt es nun: „Gnade aber führt nie zur Einigung in einem Werk.“<sup>47</sup>

Das „Wunder der Vernunft“, nämlich ihre Vollzugsidentität im Akt des Vernehmens von universellen Bildern, ist also gerade das, was sie der Gnade gegenüber „geringer“ macht<sup>48</sup>. Die Gnade benötigt nicht den Akt (das Werk) des Vernehmens von „Äußerlichem“, um zu einigen. Ein Anhaften an die Vollzugsidentität im Denken führt also zu der Unmöglichkeit, die Gnade eigentlich zu „empfangen“. Mit der Aktivität des Denkens kommt der Mensch höchstens so weit, daß er erkennt, daß Gott ist<sup>49</sup>: In eine ursprüngliche Einheit mit Gott gelangt die Vernunft aber durch ihre Aktivität des Erkennens nicht. Der Mensch kann also seine Einheit mit Gott nicht bewirken. Vielmehr muß er von allen Dingen so abscheiden, daß er nicht mehr an den Bildern, die die Vernunft aktualisiert, anhaftet: „... je mehr du ohne Bilder bist, um so empfänglicher bist du für sein Einwirken...“<sup>50</sup>, und: „Wer nicht alle Äußerlichkeit der Kreaturen läßt, der kann in diese göttliche Geburt weder empfangen noch geboren werden.“<sup>51</sup> Aber auch dieses Abscheiden ist im eigentlichen Sinne kein „Vorbereiten“ der Einheit mit Gott: „Du kannst nimmer so schnell an das Bereiten denken oder nach ihm begehren, daß Gott nicht schon vorher da wäre, auf daß er dich bereite.“<sup>52</sup>

Gott ist also immer schon da. Er gibt im Innersten des Menschen dem Menschen Halt. Dieser Halt wird aber nur eingesehen, wenn jeglicher „Eigenhalt“, d. h. jegliches Festklammern an Vernommenes, aufgegeben wird.

---

ist an liplichen dingen, daz ie beschinen oder bliuhtet wart von disem lichte, daz vernünfticheit ist, daz wirt edler dan allez, daz liplich ist“).

<sup>46</sup> DPT Pr. 33, 311 (= DW III, Pr. 73, 261: „Und ist diz licht bekantnisse, daz dâ vliuzet von der vernünfticheit...“).

<sup>47</sup> DPT 52, 398 (= DW II, Pr. 43, 326: „Gnâde eneiniget niht an deheimem werke“).

<sup>48</sup> Daraus erhellt sich, daß die Vollzugsidentität zwischen Sehen und Gesehenem, wenn sie nur einfach „geistig potenziert“ wird zu der Vollzugsidentität zwischen Erkennen und Erkantem, noch nicht das Wesentliche der Einheit zwischen Gott und Sohn erfaßt.

<sup>49</sup> Vgl. DPT Pr. 45, 368 (= DW III, Pr. 60, 22). „Daß Gott ist“ wird z. B. in den Gottesbeweisen der *theologia naturalis* entdeckt. Es ist also möglich, intellektuell Gott ganz nahe zu kommen; eine intellektuelle Einsicht kommt aber nicht über diese Nähe hinaus zu einer wahren Einheit mit Gott. Der letzte Schritt kommt (auf intellektuellem Wege) vor einem unüberwindbaren, dunklen Abgrund zum Innehalten. Dies gilt natürlich auch von einer jeden, noch so klaren Auslegung von Eckeharts Predigten. (Anselm, den Eckehart manchmal in seinen Predigten zitiert, ist ein gutes Beispiel für jemand, der auf intellektuellem Wege eindeutig das Dasein Gottes bewiesen zu haben glaubt, jedoch letztendlich [verzweifelt] aufschreit: „Aber ich kann dich nicht spüren“) (Ubique es tota praesens – et non te video. In te moveor et in te sum – et te non possum accedere. Intra me et circa me es – et non te sentio“ Anselm von Canterbury, Prosligion. Lateinisch-Deutsch. Stuttgart 1962, 112 [Kapitel 16]). In diesem Aufsatz wird ein Versuch unternommen – soweit es philosophisch möglich ist – aufzuweisen, daß Eckehart in seinen Predigten auf einen Erfahrungsvollzug hinweist, der einer natürlichen Gotteserkenntnis zugrunde liegen kann.

<sup>50</sup> DPT Pr. 57, 421.

<sup>51</sup> DPT Pr. 57, 424. Vgl. auch DPT Pr. 40, 344 (= DW III, Pr. 69, 165).

<sup>52</sup> DPT Pr. 59, 435.



Aber der Gedanke des Aufgebens des Eigenhalts nährt die Angst der Haltlosigkeit, solange der Mensch noch nicht eigentlich in Gottes Halt steht:

Nun könntest du sagen: Ach, Herr, wenn es denn notwendig so sein muß, daß man aller Dinge entäußert und verödet sei, äußerlich wie innerlich, die Kräfte wie ihr Wirken, – wenn das alles weg muß, dann ist es ein schwerer Stand, wenn Gott den Menschen so stehen läßt ohne seinen Halt ...<sup>53</sup>

Es stellt sich nun die Frage, worin sich denn der Halt Gottes nach der Aufgabe des „Eigenhalts“ bekundet?

Der Sohn liegt nicht in der Aktivität der Vernunft. Er liegt auch nicht in der Kraft der Vernunft. Er liegt vielmehr im „Inneren“ der Vernunft. So zitiert Eckehart in einer Predigt einen Meister, der sagt: „Ich werde etwas in mir gewahr, das glänzt in meiner Vernunft; ich verspüre wohl, daß es etwas ist, aber was es sein mag, das kann ich nicht begreifen...“<sup>54</sup> Gott berührt den Menschen im Innersten der Vernunft, dieses Berühren aber kann von der Vernunft selbst nicht „vernünftig“ begriffen werden. Jeglichem Akt der Vernunft (jeglichem Erkennen) liegt nämlich immer schon etwas zugrunde: Das Ermöglichtsein des Aktes der Vernunft<sup>55</sup>. Daß überhaupt Erkennen möglich ist, d. h., daß überhaupt Intellekt ist, dazu trägt der Mensch nichts bei. Der Sohn Gottes ist derjenige, der alles von seinem Vater empfängt: „... des Vaters Wesen ist, den Sohn zu gebären, und des Sohnes Wesen, daß ich in ihm und nach ihm geboren werde.“<sup>56</sup> Die Vernunft ist alle Dinge, insofern sie das Edelste der Dinge aktualisiert: „Ein Meister sagt: Gott hat in allen seinen Werken alle Dinge im Auge. Die Seele ist alle Dinge.“<sup>57</sup> In gewisser Weise kann gesagt werden, daß durch die Vernunft (in bezug auf die Aktualität) überhaupt etwas ist und nicht nichts. Das Ermöglichtsein der Vernunft selbst, die alle Dinge ist, ist die Gnade, die durch nichts bewirkt werden kann, weil sie allem Wirken zugrunde liegt. Erst durch die Gnade ist demnach alles.

Der Sohn kann nichts als empfangen (geboren werden). Der Intellekt ist also der Sohn, insofern er überhaupt ermöglicht ist. Das „Möglichsein“ (das „Gemochtsein“ von Gott) des „aktiven Intellekts“ ist etwas, das Aristoteles immer schon voraussetzte und nie eigens bedachte. Der aristotelische „aktive Intellekt“ ist also der Sohn, solange er in seiner innersten Wurzel, d. h. also unaristotelisch, gedacht wird. Das folgende kommentierte Zitat versucht dies zu verdeutlichen:

<sup>53</sup> DPT Pr. 59, 435.

<sup>54</sup> DPT Pr. 57, 422.

<sup>55</sup> Damit ist natürlich nicht der passive Intellekt gemeint (von dem kann nur in ganz spezieller Weise gesagt werden, daß er den aktiven bedinge, nämlich dadurch, daß der aktive Intellekt zum Aktualisieren potentiell Aktualisierbares „braucht“; davon ist aber hier nicht die Rede). Es geht hier um dasjenige, das ermöglicht, daß der aktive Intellekt überhaupt den passiven aktualisieren kann.

<sup>56</sup> DPT Pr. 25, 270 (= DW II, Pr. 39, 264: „des vaters wesen ist, daz er den sun geber, und des sunes wesen ist, daz ich in im und nâch im geborn werde“).

<sup>57</sup> DPT Pr. 22, 255 (= DW I, Pr. 21, 370: „Ein meister spricht: got meinet in allen sînen werken, alliu dinc. Diu sêle ist alliu dinc“).



Soweit wir diesem Bilde [Sohn], in dem alle Bilder ausgeflossen und herausgelassen sind [durch die Aktivität des „aktiven Intellekts“], gleichen [d. h. nicht an der Aktivität (am Werk) haften, sondern sein „überhaupt sein und nicht nicht“ (seine „Ermöglichkeit“) gewahren] und in diesem Bilde widergebildet und gleich in das Bild des Vaters eingetragen sind [Sohn empfängt, Vater schenkt – im „Vollzug“ nicht voneinander trennbar] – soweit er *das* in uns erkennt, *soweit* erkennen wir ihn, wie er sich selbst erkennt<sup>58</sup>.

Soweit der Sohn erkannt wird (und dadurch mit Sein beschenkt), soweit erkennen wir, wenn wir des Sohnes überhaupt gewahr sind und nicht an den „Werken des Sohnes“, d. h. an der Aktivität des aktiven Intellekts, haften, auch Gott, weil dieser sich zur Gänze dem Sohn schenkt<sup>59</sup>. Dies geschieht in der intensivsten („geistigsten“) „Vollzugseinheit“, weil 1. kein durch Materie bewirkter (potentieller) Eigenbestand besteht<sup>60</sup> und 2. weil die Vollzugsidentität auch nicht materiellen Ursprung hat<sup>61</sup>; von dieser Vollzugsidentität kann deswegen gesagt werden:

Ein Bild als Bild und das, dessen Bild es ist, das kann niemand voneinander sondern ... Gott selbst zum Trotz, den Engeln zum Trotz, den Seelen und allen Kreaturen zum Trotz (sage ich), daß sie die Seele, wo sie Bild Gottes ist, (von Gott) nicht zu trennen vermöchten<sup>62</sup>.

Dieses Bild des „Sohnes“ und des „Vaters“ hat aber nichts mit den „Bildern“ der Dinge zu tun<sup>63</sup>, die ja Materie informieren. „Bild“ ist in bezug auf „Vater“ und „Sohn“ höchstens analog zu verstehen.

Das folgende Gleichnis faßt schön zusammen, daß die Suche nach Gott nicht durch Werke fündig wird, sondern durch Gewährwerden dessen, was vor allen Werken bereits ist:

<sup>58</sup> DPT Pr. 53, 403. (DW III, Pr. 70, 197f.: „Rehte als vil wir dem bilde glich sîn, in dem bilde aliu bilde ûzgevlozen und gelâzen sint, und in dem bilde widerbildet sîn und gliche ingetragen sîn in daz bilde des vaters, als verre als er daz in uns bekennet, als verre bekennen wir in, als er sich selben bekennet“).

<sup>59</sup> Vgl. DPT Pr. 34, 314: „Dieser Mensch hat die unterste Stätte bezogen, und in diesen Menschen muß sich Gott ganz und gar ergießen, oder – er ist nicht Gott.“ (DW II, Pr. 48, 415: „der mensche hât die niderste stat besezen, und in den menschen muoz sich got alzemale ergiezen, oder er enist niht got“).

<sup>60</sup> D.h. weil weder Gott noch Intellekt materiellen Eigenbestand haben. Ihr „Bestand“ besteht einzig und allein als Beziehung (= relatio, das „πρὸς τι“, welches für Aristoteles immer ein relativ unbedeutendes Akzidenz ist, wird bei Eckehart von allergrößter Bedeutung (vgl. hierzu auch *Waldschütz*, besonders Punkt 4.3 im 4. Kapitel des III. Teils). Nur in der Beziehung „ist“ Gott und Sohn. Vgl. die radikale Formulierung dieses Gedankens bei *Angelus Silesius*: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; / Werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben“ („Cherubinischer Wandersmann“). Auszugsweise abgedruckt in: *Der Himmel ist in dir*. Ausgewählt und eingeleitet von *Gerhard Wehr*. Zürich 1982, I.8).

<sup>61</sup> Also nicht so, wie die Einheit zwischen den universellen Bildern und dem Intellekt, da die Bilder dieser Vollzugsidentität ihren Ursprung in den aus Bild und Materie zusammengesetzten Seienden haben.

<sup>62</sup> DPT Pr. 52, 399. (= DW II, Pr. 43, 329: „ein bilde, als ez ein bilde ist, des ez ein bilde ist, daz enkan nieman gesunden ... Trutz gote selben, trutz den engeln, trutz den sêlen und allen créâtûren, daz sie daz mûgen gescheiden, dâ diu sêle ein bilde gotes ist!“) Vgl. auch Pr. 40, 345 (= DW III, Pr. 69, 176f.).

<sup>63</sup> Vgl. DPT Pr. 57, 418: „Gott aber bedarf (überhaupt) keines Bildes noch hat er irgendein Bild. Gott wirkt in der Seele ohne jenes „Mittel“, Bild oder Gleichnis, fürwahr, in ihrem Grunde, in den nie ein Bild hineinkam, sondern nur er selber mit seinem eigenen Sein.“ Vgl. auch Pr. 40, 345 (= DW III, Pr. 69, 168).



Der Gerechte sucht nichts in Werken ... Selbst, wenn du dir Gott zum Ziel nimmst, so sind alle Werke, die du (selbst) darum wirken magst, tot, ... denn du tust wie ein Gärtner, der einen Garten pflanzen sollte, dabei aber die Bäume ausrodete und dann (noch) Lohn (dafür) haben wollte<sup>64</sup>.

Das einfache abgeschiedene Hinhören<sup>65</sup> auf das Wesen des Bildes, das alle Bilder ist, bringt also den Menschen eher zur Einheit mit Gott als jegliches Nachdenken, Predigten-Hören oder Beten. Dieses Wesen des Bildes (des Intellekts) ist kein Bild mehr im bekannten Sinne und kann nur als Ruhe jenseits der Bilderwelt an(-)genommen werden. Die daraus resultierende Not(-)wendigkeit des schweigenden Gewahrens der Geburt wird von Eckehart an vielen Stellen ausdrücklich hervorgestrichen:

1. Solche (Menschen [„die aller Tugenden Wesen an sich und in sich gezogen haben“]) mögen wissen, daß es das allerbeste und alleredelste, wozu man in diesem Leben kommen kann, ist, wenn du schweigst und Gott wirken und sprechen läßt<sup>66</sup>.
2. In der Nacht, wenn keine Kreatur (mehr) in die Seele leuchtet noch lugt, und im Stillschweigen, wo nichts mehr in der Seele spricht, da wird das Wort (ein-)gesprochen in die Vernunft<sup>67</sup>.
3. ... ist es dann nicht besser ... daß ein solcher Mensch [= ohne Halt] etwa bete oder lese oder Predigt höre oder andere Werke verrichte, die doch Tugenden sind ... Nein! Wisse für wahr: Ganz still zu stehen und so lange wie möglich, das ist dein Allerbestes<sup>68</sup>.
4. Gott bedarf nichts weiter, als daß man ihm ein ruhiges Herz schenke: dann wirkt er solche heimliche und göttliche Werke in der Seele, daß keine Kreatur dabei zu dienen oder (auch nur) zuzusehen vermag; ja nicht einmal die Seele unseres Herrn Jesu Christi kann da hineinlugen<sup>69</sup>.
5. Soll ich denn also völlig in Finsternis stehen? – Ja, sicherlich! Du kannst niemals besser dastehen, als wenn du dich völlig in Finsternis und in Unwissen versetzttest<sup>70</sup>.

Zusammenfassend läßt sich das Gesagte systematisch etwa so darlegen: Der Gedanke der Vollzugsidentität ist für Eckehart äußerst bedeutend. Der Sache nach unterscheidet er aber zwischen zwei wesentlichen „Arten“ der Vollzugsidentität: 1. Die „horizontale“ Vollzugsidentität; dies

<sup>64</sup> DPT Pr. 25, 267 (= DW II, Pr. 39, 253 ff.: „Der gerechte ensuochet niht in sînen werken ... Jâ, und bildest dû got in dich, swaz dû werke dar umbe wûrkest, diu sint alliu tût, ... wan dû tuost rehte als ein gartenaere, der einen garten pflanzen sôlte und danne die böume üzriutete und wôlte danne lôn haben“).

<sup>65</sup> Vgl. DPT Pr. 50, 390: „Des Vaters sprechen ist sein Gebären, des Sohnes Hören ist sein Geboren-werden.“ (= DW II, Pr. 27, 53: „Des vaters sprechen ist sîn gebern, des sunes hoeren ist sîn geborn werden.“) Vgl. auch DPT Pr. 58, 430 f.: „Und deshalb werden wir im ewigen Leben viel seliger sein kraft des Hörens als des Sehens. Denn der Vorgang des Hörens des ewigen Wortes ist in mir, der Akt des Sehens aber geht von mir weg; und das Hören erleide ich, das Sehen aber wirke ich.“ (Der mittelhochdeutsche Text wurde noch nicht in die kritische Ausgabe aufgenommen. Quant hält diese Predigt aber durchaus für echt [siehe DPT 525 f.]).

<sup>66</sup> DPT Pr. 57, 419.

<sup>67</sup> DPT Pr. 33, 312 (= DW III, Pr. 73, 266: „in der naht, sô kein créature in die sêle enliuhtet noch enluoget, und in dem stilleswîgenne, dâ niht in die sêle enspricht, dâ wirt daz wort gesprochen in die vernunfticheit“).

<sup>68</sup> DPT Pr. 59, 435.

<sup>69</sup> DPT Pr. 45, 367 (= DW III, Pr. 60, 19 f.: „Got enbedarf nihtes, wan daz man im ein ruowic herze gebe; sô wûrket er sôgetâniu heimlichiu götlichiu werk in der sêle, daz dâ kein créature zuo gedienen noch gesehen enmac; noch diu sêle unsers herren Jêsû Kristi enmac niemer zuo geluogen“).

<sup>70</sup> DPT Pr. 59, 433.



ist die uns durch Aristoteles bekannte, in der der Intellekt (/das Wahrnehmen) mit dem intelligiblen (/wahrgenommenen) Bild in einer Einheit steht. 2. Die „vertikale“ Vollzugsidentität; Voraussetzung hierfür ist, daß der Mensch nicht in der „horizontalen“ Vollzugsidentität zerstreut und verloren ist (egal ob dieses „Verlorensein“ intellektuell oder sinnlich ist). Die durch diese Voraussetzung geschaffene „docta ignorantia“<sup>71</sup> ermöglicht das Gewährwerden, daß überhaupt Intellekt ist und nicht nichts. Das Gewährwerden dieses Seinsgeschenkes (das zur *Folge*<sup>72</sup> hat, daß der Mensch in gewisser Weise alle Dinge ist) ist das Gewährwerden des Sohnes, der nichts tun kann außer empfangen. Sobald er etwas tut, setzt er seine Ermöglichkeit voraus, strebt nach „außen“ und entdeckt die Welt durch das Aktualisieren der Bilder. Noch wunderbarer als alle Dinge zu sein, ist es aber überhaupt zu sein. Mit den Worten Eckeharts:

Das Licht aber, das von der Vernunft ausfließt, ist das Verstehen, und es ist recht wie ein Ausfluß und ein Ausbruch oder ein Strom gegenüber dem, was die Vernunft in sich selbst in ihrem Wesen ist. Und dieser Ausbruch ist so weit davon entfernt wie der Himmel über der Erde<sup>73</sup>.

Hier wird deutlich, daß die Vollendung des Intellekts qua Intellekt, nämlich das Verstehen, am weitesten<sup>74</sup> weg ist von der Vollendung des Intellekts qua Sohn (= von der Welt abgeschieden mit Gott in einer Einheit zu stehen, d. h. alles Sein zu empfangen).

### 3. Teil. Bewährung der soeben vorgenommenen Auslegung innerhalb eines größeren Kontexts von Eckeharts Denken

Die vorangegangene Erörterung hat die Differenz zwischen der aristotelischen Intellekttheorie und der des Meister Eckehart dadurch aufzuweisen versucht, daß hervorgehoben wurde, wie bei Eckehart der Intellekt in seinem „Geboren-werden“, „ursprünglichen Entstehen“ bzw. seiner „Ermöglichkeit“ auf eine Weise bedacht wird, die sicherlich nicht so bei Aristoteles gefunden werden kann. Somit wäre also bei Eckehart der Intellekt erst dann eigentlich als Sohn erfaßt, wenn der Mensch in der (unaristotelischen) Erfahrung des „Geborenwerdens“ des Intellekts steht. Hierzu wurden Beleg-

<sup>71</sup> Vgl. DPT Pr. 57, 423f.: „Denn dieses Unwissen lockt und zieht dich fort von allen Wissensdingen und überdies von dir selbst.“

<sup>72</sup> Dadurch, daß der Mensch seinen „Eigenhalt“ aufgibt, verliert er zwar zunächst eine „haltbare“ Identität mit dem Vernommenen, aber durch die Einheit mit Gott kehrt alles Aufgegebene in gewisser Weise wieder zurück: „... und er bringt (dann) alles das (wieder) mit sich herein, was du aufgegeben hast und tausendmal mehr...“ (DPT Pr. 59, 433). Ein wenig mehr hierzu findet sich im letzten Teil dieser Arbeit.

<sup>73</sup> DPT Pr. 33, 311 (= DW III, Pr. 73, 261: „Und ist diz licht bekantnisse, daz dâ vliuzet von der vernünfticheit, und ist rehte als ein üzvluz und ein üzbruch oder ein strâm gegen dem, daz vernünfticheit in ir selber ist in irm wesene. Und dirre üzbruch ist sô verre dâ von geverret, als der himel ist über die erde“).

<sup>74</sup> Vgl. hierzu DPT Pr. 34, 314: „Nun sagt ein Meister, nichts sei so ungleich wie Himmel und Erde ...“ (= DW II, Pr. 48, 413f.: „Nû spricht ein meister, daz niht enist sô unglîch einander als himel und erde“).



stellen angeführt, die allerdings bei näherer Überlegung den Anschein erwecken könnten, als sähe Eckehart die „letzte Vollkommenheit“ des Menschen in einer weltabgeschiedenen Einheit mit Gott. Wie ist diese Einheit zu verstehen? Bedeutet sie ein gänzlich „Sich-Abwenden“ von dem Leben in dieser Welt? Bringt die vorgenommene Interpretation der Intellekttheorie bei Eckehart dadurch notwendiger Weise mit sich, daß dieser als radikaler Befürworter einer weltverneinenden „vita contemplativa“ angesehen werden muß? Wenn dies eine notwendige Konsequenz der hier vorgetragenen Auslegung der Intellekttheorie bei Eckehart wäre, dann würde sie vielleicht noch größere Widersprüche hervorbringen, als sie zu lösen vermochte. Denn gerade bei Eckehart lassen sich viele Stellen anführen, wo er als radikaler Befürworter der *vita activa* erscheint:

Wie ich auch sonst schon gesagt habe: Wäre ein Mensch so in Verzückerung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Stüppleins von ihm bedürfte, ich erachte es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückerung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe<sup>75</sup>.

Ebenso gibt Eckehart in seiner „unorthodoxen“ Auslegung von Lk 10, 38–42 zu verstehen, daß für ihn Martha, die nicht zu Jesu Füßen sitzt und nicht verzückt ist wie Maria, sondern geschäftig arbeitet, die weitaus höhere Reife erreicht hat<sup>76</sup>.

Damit die hier vorgetragene Interpretation nicht von Anfang an unter solch einem Einwand zu scheitern droht, ist es jetzt abschließend noch notwendig, diesem Einwand nachzugehen. Es soll sich noch kurz zeigen, daß durch die Thematisierung des Problems des Verhältnisses von der Sohnesgeburt und dem aristotelischen Intellekt vielmehr erst der Boden bereitet wird für eine Ergründung, wie Eckeharts Denken eine Trennung von *vita activa* und *vita contemplativa* unterlaufen kann. Der Grundgedanke ist hier: wenn der Intellekt sich nicht mehr in dem Erkennen des Wesens der Dinge verliert und dadurch in Abgeschiedenheit seinen eigenen Ursprung gewahrt, dann eröffnet sich dem Menschen eine neue Weise der Zuwendung zur Welt; der Mensch ist so durchaus aktiv in der Welt, ohne aber zerstreut („verloren“) nur „bei den Dingen“ zu sein. Den Intellekt als Sohn zu erfahren, bedeutet also nicht, daß die alltäglichen Weltbezüge gänzlich verschwinden; es ist lediglich so, daß die alltäglichen Weltbezüge und der in diesen waltende (aristotelisch faßbare) wesenserkennde Intellekt verwandelt erfahren werden. Die aristotelisch nicht faßbare Erfassung des Grundes schließt den aristotelisch faßbaren Weltbezug also nicht aus, sondern vielmehr verwandelt mit ein. Diesen Grundgedanken gilt es also abschließend noch umrißhaft zu explizieren:

<sup>75</sup> DPT Reden der Unterweisung 10. Kapitel, 67 (= DW V, 221: „Als ich mër gesprochen hân: waere der mensche alsô in einem inzucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppleins von im bedürfte, ich ahtete verre bezzer, daz dû liezest von minne von dem und dientest dem dürftigen in mër minne“).

<sup>76</sup> DPT Pr. 28, 280–289 (= DW III, Pr. 86, 481–492).



Der Schritt zur Abgeschlossenheit von der Welt reißt den Menschen zunächst aus allen Bezügen, an die sein „Ego“ sich klammert (mit dem sein Ego sich identifiziert). Verloren in der Alltäglichkeit, sucht der Mensch seine Identität in seinen Vollzügen; er bezeichnet sich als „Läufer“, weil er läuft, als Tischler, weil er Tische anfertigt, als Lehrer, weil er lehrt. Dadurch, daß der Mensch von seinen Vollzügen abscheidet, zerspringt gewissermaßen sein Ego<sup>77</sup>. Seine ganze Identität scheint ihm geraubt zu sein. Aber in dieser Identitätslosigkeit kann dem Menschen aufgehen, daß ihm im Innersten seines Wesens („Sohn“, „Seelenwipfel“) ermöglicht ist, sich mit seinen Aktivitäten zu identifizieren. Seine eigentliche Identität liegt im Ermöglichtsein. In dieser Erfahrung wird der Sohn geboren. In dieser Erfahrung erfährt der Intellekt seinen Grund. In dieser Erfahrung, in der die neue Identität sich zeigt, „schaut“ der Mensch nur noch auf Gott und sieht in allem nur noch Gott. Drastisch wird dies im folgenden Gleichnis verdeutlicht:

Was der [Blitz] trifft, wenn er einschlägt, sei's Baum oder Tier oder Mensch, das kehrt er auf der Stelle zu sich hin; und hätte der Mensch (auch) den Rücken hingewendet, im selben Augenblick wirft er ihn mit dem Antlitz herum. Hätte ein Baum tausend Blätter, die alle kehren sich mit der rechten Seite dem Schläge zu. Sieh, so auch geschieht es allen denen, die von dieser Geburt betroffen werden ... Das Antlitz wird völlig dieser Geburt zugekehrt, ja, in allem, was du siehst und hörst, was es auch sei, – in allen Dingen kannst du nichts anderes aufnehmen als diese Geburt<sup>78</sup>.

Aber diese Erfahrung des Geborenwerdens ist nicht das Ende des gottgefälligen Weges, sondern vielmehr sein eigentlicher Anfang: „Hat denn der Geist im ewigen Leben kein Hinschauen auf Gott? Ja und nein! Sofern er geboren ist, hat er kein Aufschauen und kein Hinschauen (mehr) auf Gott. Insofern er aber (noch) geboren wird, hat er ein Hinschauen auf Gott.“<sup>79</sup> Wenn der Sohn geboren ist, dann steht er in so einer Einheit mit

<sup>77</sup> In Wahrheit kommt er ohne „Ego“ seinem eigentlichen Wesen näher. Vgl. DPT Pr. 31, 302: „Ego, das Wort „Ich“, ist niemandem eigen als Gott allein in seiner Einheit“ (= DW II, Pr. 28, 68; „Ego“, das Wort „ich“, existiert niemandem eigen als Gott alleine in seiner Einheit“). Vgl. ebenfalls: DPT Pr. 47, 376: „ich... Niemand kann dieses Wort im eigentlichen Sinne aussprechen als der Vater“ (= DW II, Pr. 31, 117f.: „Ich... Niemandem ist das Wort eigenliche gesprochen dem Vater“). Vgl. auch das lateinische Werk *Expositio libri Exodi* Cap. 3, 14: „Ego sum qui sum“, wo es heißt, daß einzig Gott im eigentlichen Sinn das Fürwort „ich“ zukommt (*Meister Eckehart*, Lateinische Werke. Herausgegeben im Auftrag der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* unter der Leitung von *Josef Koch*. Stuttgart 1936ff., II, 20. „Li ego pronomen est primae personae. Discretivum pronomen meram substantiam significat; meram, inquam, sine omni accidente, sine omni alieno, substantiam sine qualitate, sine forma hac aut illa, sine hoc aut illo. Haec autem deo et ipsi soli congrunt, qui est super accidens, super speciem, super genus. Ipsi, inquam, soli“). Zur Verdeutlichung des Sinnes des „Zerbrechens des Ego“ kann ein Gleichnis Eckeharts herangezogen werden. „Das Weizenkorn (wiederum) trägt (die Anlage) in seiner Natur, alle Dinge zu werden; darum zahlt es den Einsatz und gibt sich in den Tod, auf daß es alle Dinge werde“ (DPT Pr. 24, 265; = DW II, Pr. 51, 474: „Diß weytz korn hat es in der natur, das es alle ding mag werdenn; darumb giltet es vnd gibt sich in den tod, vff das es alle ding mag werdenn“).

<sup>78</sup> DPT Pr. 59, 437.

<sup>79</sup> DPT Pr. 25, 270 (= DW II, Pr. 39, 265: „enthät der geist kein ansehen in dem ewigen lebene an got? Jâ und nein. dâ er geborn ist, dâ enthät er kein ufsehen noch kein ansehen an got. Aber dâ er geborn wirt, dâ hât er anesehen gotes“).



Gott, daß Gott überhaupt nicht mehr angeschaut werden kann, weil alles Schauen sich bereits aus der Einheit mit Gott vollzieht<sup>80</sup>. Diese Einheit ist so intensiv, daß der Mensch in „mit beiden Füßen“ in der Welt stehen kann, ohne sich dabei in die Vollzugseinheit des Intellekts oder der Wahrnehmung zu verlieren<sup>81</sup>: „Und solche Leute stehen bei den Dingen und nicht in den Dingen. Sie stehen ganz nahe und haben (doch) nicht weniger, als wenn sie dort oben am Umkreis der Ewigkeit stünden ... Ganz so stand es mit der lieben Martha.“<sup>82</sup>

Wenn der Sohn geboren ist, dann steht er in dem Grund Gottes (der Gottheit<sup>83</sup>). Wenn der Sohn in diesem Ereignis stehend in der Welt Werke verrichtet, dann ist Gott kein thematisches Gegenüber mehr<sup>84</sup> („dann ent-wird Gott“)<sup>85</sup>, sondern Er ist in allen diesen Werken als deren Ursprung da.

<sup>80</sup> Radikal ausgesprochen: „Wenn der Sohn geboren ist, nimmt er nichts (mehr) vom Vater, denn er hat alles; wenn er aber geboren wird, nimmt er vom Vater“ (DPT Pr. 7, 186) (= DW I, Pr. 60, 112: „Dâ der sun geborn ist, dâ ennimet er niht von dem vater, wan er hât allez; aber dâ er geboren wirt, dâ nimet er von dem vater“).

<sup>81</sup> Gegenüber der Einheit mit Gott sind alle anderen Arten der Einheit „akzidentiell“. Eckehart verdeutlicht dieses Phänomen der unterschiedlichen Intensivitätsgrade von Einheiten in einer anschaulichen Analogie: „ihr müßt (zudem) wissen, daß mein Auge viel mehr Gemeinsamkeit hat mit dem Auge eines Schafes, das jenseits des Meeres ist und das ich noch nie gesehen habe, als mit meinen Ohren, mit denen es doch in einer Seinsgemeinschaft steht. Und das kommt daher, weil des Schafes Auge die gleiche Betätigung ausübt wie mein Auge auch ...“ (= DW II, Pr. 48, 417: „Ir sult daz wizen, daz mîn ouge vil mê einicheit hât mit eines schâfes ougen, daz jensit mers ist und daz ich nie gesach, dan mîn ouge habe einicheit mit mînen ôren, mit den ez doch ein ist in dem wesene; und daz ist dâ von, wan des schâfes ouge hât die selben wûrklichkeit, die ouch mîn ouge hât“).

<sup>82</sup> DPT Pr. 28, 283. (= DW III, Pr. 86, 485 f.: „und die liute stânt bî den dingen und niht in den dingen. Sie stânt vil nâhe und enhânt es niht minner, dan ob sie stüenden dort oben an dem umbe-ringe der ewicheit ... Alsô stuont diu liebe Marthâ“). Hier wird auch klar, daß die Bedeutung des Intellekts bei Eckehart nicht in einen „Intellektualismus“ entartet, wo nur einige wenige „Über-gescheite“ Seelenfrieden finden können. Martha war bestimmt keine Gelehrte und trotzdem er-reicht sie inneren Frieden in höchster Vollendung. Intellekt bedeutet ursprünglich einfach „sich überhaupt in der Welt verstehen“, Seiendes als Seiendes erfassen zu können (also gerade nicht primär „schwierige Rechenaufgaben“ besonders schnell und elegant lösen zu können). Ein übertriebener „Intellektualismus“ kann eher dazu führen, daß der Seelenfrieden ausbleibt, gerade weil ein solcher Mensch sich nicht aus seinen Denkvollzügen lösen kann. Daß allerdings auch mit diesem Seelenfrieden beachtliche Denkarbeit geleistet werden kann, dafür ist wohl Eckehart selber ein vorzüglicher Zeuge.

<sup>83</sup> Die Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit hat *Shitzutern Ueda* in seinem äußerst in-teressanten und hilfreichen Aufsatz „Die Bewegung nach Oben und die Bewegung nach Unten: Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart“, in: ErJb 50 (Frankfurt 1981) 223–272 in sei-ner Bedeutung hervorgehoben. Diese Unterscheidung ist in der Predigt, die Ueda auslegt, explizit und konsequent von Eckehart vorgenommen. Allerdings gibt es nicht allzu viele Predigten, wo diese Unterscheidung von Eckehart den Worten nach konsequent durchgeführt wird. Es müßte eigens untersucht werden, inwiefern diese Unterscheidung der Sache nach in den anderen Predi-ten Eckeharts dennoch von Bedeutung ist.

<sup>84</sup> Dies ist das eigentliche „Ziel“ der Einheit im Grunde Gottes: „Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache“ (DPT Pr. 32, 308) (= DW II, Pr. 52, 502: „Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes ...“).

<sup>85</sup> Die Gnade, die die Seele zurück zu Gott bringt, ist nur die Blüte, die noch Frucht tragen muß: „Die Gnade vereinigt die Seele nicht mit Gott, sie ist vielmehr (nur) ein volles Zubringen; dies ist ihr Werk, daß sie die Seele zurück zu Gott bringt. Dort wird ihr die Frucht aus der Blüte zuteil“ (DPT Pr. 22, 254; DW I, Pr. 21, 367: „gnâde eneiniget niht die sêle mit gote, si ist ein vol-bringen; daz ist ir werk, daz sie die sêle wider ze gote bringet. Da wirt ir diu vrucht von dem bluo-



Dann ist der Mensch eins mit dem tiefsten Grunde Gottes und lebt so ein kontemplatives Leben, gerade weil er jeden Akt aus der (oder: verwurzelt/gründend in der) Einheit mit der Gottheit wirkt. Vita activa und vita contemplativa können hier nicht mehr getrennt voneinander verstanden werden. Der Sohn ist der Intellekt, der sich aus dem Bezug zu seinem Ursprung erfährt. Aus der Erfahrung dieses Ursprungs verwandelt sich der Bezug zur Welt. Der Sohn qua intellectus agens (d. h. in seinem ermöglichten *Welterkennen*) erkennt in seinem Weltbezug durchaus nach wie vor das Wesen der Dinge, aber er erkennt qua Sohn (d. h. als *ermöglichtes* Welterkennen) noch mehr: den Ursprung allen Seins. Dieser Ursprung ist selbst nicht das Sein. Alles Sein kommt also gewissermaßen eigentlich von dem wundersamsten Nichts: „Daher sagt der erleuchtete Dionysius, wo immer er von Gott schreibt: Er ist (ein) Über-Sein, er ist (ein) Über-Leben, er ist (ein) Über-Licht.“<sup>86</sup> „Damit daß er nichts sah, sah er das göttliche Nichts.“<sup>87</sup>

men“). Die „Frucht“ besteht darin, daß der Mensch jeden Moment mit Gott handelt, ohne daß Gott als Gegenüber erfahren wird. Das „Licht des Glaubens“ könnte das Handeln „aus dem Heiligen Geist“ besagen, also gewissermaßen das Licht sein, in dem Martha handelt. Das wäre wohl auch das Licht Gottes (bzw.: der Gottheit), das, wie oben zitiert, über dem Licht der Gnade und dem Licht der Vernunft steht. (Kierkegaard definiert den Glauben auf diese Weise: „Im Sich-zu-sich-selbst-Verhalten und im sich-selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, durch die es gesetzt wurde. Die Formel wiederum, an die des öfteren erinnert wurde, ist die Definition des Glaubens“ („... i at forholde sig til sig selv og i at ville vaere sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det. Hvilken Formel igjen, hvorom oftere er mindet, er Definitionen paa Tro“) (Søren Kierkegaard, Sygdommen til Døden. Samlede Vaerker, Bind 15. København 1991<sup>4</sup>, 180).

<sup>86</sup> DPT Pr. 37, 331. (= DW III, Pr. 71, 223: „Dâ von sprichet der liehte Dionysius, wâ er von gode schribet, dâ sprichet er: er ist über wesen, er ist über leben, er ist über lieht“).

<sup>87</sup> DPT Pr. 37, 333. (= DW III, Pr. 71, 228: „In dem, daz er niht ensach, dô sach er daz götlich niht“). Es soll hier lediglich angedeutet werden, daß die Intellekttheorie bei Eckehart auf enge Weise mit der „Nichts“-Problematik verbunden ist. Eine phänomenologische Ausarbeitung des „Nichts-Denken“ bei Eckehart und die sich hieraus ergebenden Konsequenzen für eine Gegenüberstellung von der Intellekttheorie Eckeharts und einer averroistischen bleibt einer späteren Arbeit vorbehalten.