

Ursprung – Hervorgang – Innestehen

Trinitarische Grundstrukturen eines nachmetaphysischen Selbstseins im Ausgang von Meister Eckhart, Hegel und Heidegger

VON MARTINA ROESNER

1. Heideggers Hegeldeutung, oder: Die ontotheologische Geist-losigkeit des Logos

Im Zeichen eines nachmetaphysischen Denkens scheint die Möglichkeit des philosophischen Redens über Gott von einer ganzen Reihe charakteristischer Einschränkungen begleitet zu sein, die auf die Ausschaltung oder zumindest radikale Infragestellung all jener Grundbegriffe und Topoi hinauslaufen, in denen sich nicht nur die gut zweieinhalbtausend Jahre alte Geschichte einer metaphysisch fundierten Rationalität, sondern auch die wechselseitige Durchdringung und Anreicherung dieses Rationalitätsparadigmas mit der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums auskristallisiert hat. Die weniger durch die biblische Offenbarungstradition selbst als vielmehr durch ihre philosophische Reflexion und Einholung geprägten Gottesbegriffe beziehungsweise -attribute wie die der „Transzendenz“, des „Absoluten“, der „Unendlichkeit“, der als *nunc stans* verstandenen „Ewigkeit“, des „reinen Seins (beziehungsweise Denkens)“, der „causa sui“ usw. verfallen damit ebenso dem Verdikt des postmetaphysisch Überwundenen wie all jene Ansätze einer philosophischen Anthropologie oder Subjekttheorie, die – offen oder verdeckt – mit bestimmten theologisch konnotierten beziehungsweise aus einem ursprünglich theologischen Kontext stammenden Begriffen wie dem der „Person“, der zur Begründung der menschlichen Würde bemühten „Gottebenbildlichkeit“ oder auch der sich daran anknüpfenden Vorstellung einer individuellen Unsterblichkeit der menschlichen Seele nach dem Tod operieren. Die Überwindung des metaphysisch überformten Gottes der Offenbarung und die destruirende Infragestellung des Menschen als eines theo-ontologisch ausgezeichneten Vernunftsubjektes gehen damit Hand in Hand und prägen die Art und Weise, in der sich das nachmetaphysische Philosophieren der Frage nach Gott wie auch der Frage nach der Bestimmung des Menschseins zuwendet. Unabhängig davon, wie die Antworten konkret ausfallen, gilt dabei in beiden Fällen mindestens als ausgemacht, dass die Vorstellung einer aktuell oder virtuell unendlichen, ihre Objekte hervorbringenden beziehungsweise sich ihrer bemächtigenden Subjektivität korrigiert werden muss zugunsten eines sich je anders ereignenden, endlichen Erscheinens von Gott, Mensch und Ding im Kontext einer ebenso verendlichten Welt.

Heideggers Denken kann mit Recht als die erste und konsequenteste Durchführung einer solchen entsubjektivierten Neuauslegung von Gott und Mensch vor dem Hintergrund einer phänomenologisch radikalisierten

Auslegung von Welt betrachtet werden. Die Kritik an der Umformung der neutestamentlichen Glaubensbotschaft und frühchristlichen Existenzform durch die Terminologie der spätantiken, griechisch-hellenistischen Philosophie und die spiegelsymmetrisch dazu betriebene Eliminierung aller – vermeintlich oder tatsächlich – kryptotheologischen Kategorien aus der phänomenologischen Auslegung der Faktizität des Daseins bilden seit den frühen zwanziger Jahren zwei wesentliche Grundmotive seines Philosophierens.¹ Die beiden Bereiche des offenbarungstheologisch fundierten Glaubens einerseits und des als Analytik des Daseins konzipierten philosophischen Denkens andererseits erscheinen damit als zwei heterogene Sphären, an denen auf je eigene Weise die prinzipielle Nichtabsorbierbarkeit der Faktizität in den Begriff sichtbar wird. Sowenig die Fundamentalontologie den Ursprungscharakter des faktischen Lebens begrifflich einholen kann, so wenig vermag die begriffliche Ausformulierung der Offenbarungsinhalte im Rahmen der theologischen Wissenschaft je den Glauben als unmittelbar gelebte Existenzform zu ersetzen.² Dadurch, dass in beiden Phänomenbereichen der Boden der Faktizität das unvorgänglich Erste ist, widersetzen sich aber auch die beiden Haltungen der gläubigen beziehungsweise philosophischen Daseinsform als je verschiedene Ausformungen einer existenzial verankerten Welteröffnung jeder begrifflichen Vermittlung untereinander oder gar einer Aufhebung in der einen oder anderen Richtung.

Die von Heidegger ausdrücklich betonte Anerkennung des Glaubens „als einer eigenen Weise, in der Wahrheit zu stehen“³, geht von einem Wahrheitsverständnis aus, das primär als vorbegriffliches Verstehen von Sein innerhalb eines endlichen, je spezifischen Auslegungs- und Deutungshorizontes von Phänomenalität bestimmt wird. Die grundsätzlich bestehende Möglichkeit, diese implizit „ontologische“ Wahrheit noch einmal im Rahmen einer explizit durchgeführten Ontologie begrifflich zu fassen,⁴ bedeutet jedoch nicht, dass der vorbegriffliche Zugang zur Phänomenalität damit als uneigentliche, provisorische „Vorstellung“ eines naiven Gegenstandsbewusstseins entlarvt und das innerweltliche Erscheinen zu einer Manifestation des Begriffs umgedeutet würde. In dem Moment, wo für die Phänomenologie im husserlschen und heideggerschen Sinne das Erscheinen und nicht der Begriff das Primäre ist,⁵ entfällt auch die Möglichkeit, die verschie-

¹ Vgl. *M. Heidegger*, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), Frankfurt am Main 1995, 22–29; *id.*, *Zur Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Frankfurt am Main 1995, 97.

² Vgl. *M. Heidegger*, *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Frankfurt am Main 1987, 95–97; *id.*, *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main 1976, 59–61.

³ Vgl. *M. Heidegger*, *Einführung in die Metaphysik* (im Folgenden *EiM*), Tübingen 1987, 6.

⁴ Vgl. *M. Heidegger*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Frankfurt am Main 1975, 398–400; *id.*, *Sein und Zeit* (= *SZ*), Tübingen 1993, 212–214.

⁵ Husserl kritisiert an Hegel keineswegs den ja auch von ihm selbst geteilten prinzipiellen Anspruch der Philosophie, Wissenschaft im absoluten Sinne zu sein, sondern den nicht an den Maßstäben selbstgebender Anschauung ausweisbaren, spekulativ-metaphysischen „Konstruktiv-

denen Sphären und Formen der Phänomenalität unter dem Gesichtspunkt der in ihnen mehr oder weniger weit vorangetriebenen Annäherung oder gar Identität von ursprünglich erschlossener phänomenaler Gegenständlichkeit, phänomenologischem Begriff und phänomenologisierendem Bewusstsein zu hierarchisieren.

Insofern nimmt es nicht wunder, dass die von Hegel postulierte Aufhebung der Religion in Philosophie innerhalb der Manifestationsstufen des Absoluten ebenfalls schon früh in den Fokus von Heideggers Kritik gerät.⁶ Eine gewisse Rolle mag dabei auch die durch seinen Lehrer Carl Braig vermittelte Kenntnis der Theologie der Katholischen Tübinger Schule gespielt haben, deren Hauptvertreter – namentlich Johann Baptist Kuhn und Franz-Anton Staudenmaier – bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts in deutlicher Abgrenzung zu Hegel den wesentlich historischen, nicht begrifflich einzebennenden Positivitätscharakter der christlichen Offenbarung betont hatten.⁷ Im weiteren Verlauf von Heideggers denkerischer Entwicklung wird die Kritik an Hegel immer grundsätzlicherer Natur und mündet in die These, sein System sei die letzte und deutlichste Ausprägung des onto-theologischen Grundcharakters der abendländischen Metaphysik⁸ und der endgültige Triumph des sie prägenden Gestus der Reduktion allen Seins auf Objektivität, d. h. auf die rein funktionale Eigenschaft restlos durchschauter Gegenständlichkeit für das Denken.⁹

Heideggers Lektüre der hegelschen Dialektik als *Onto-theo*-logie bleibt allerdings von einer seltsamen Unschärfe gekennzeichnet; konzentriert er sich doch, was den Aspekt des Logos anbelangt, auf dessen Rolle als block-

onscharakter“ seines Systems, insbesondere mit Blick auf seine Geschichtsphilosophie (vgl. *E. Husserl*, ‚Philosophie als strenge Wissenschaft‘, in: *Id.*, Aufsätze und Vorträge [1911–1921] [Hua XXV], Dordrecht 1987, 3–62, hier 5–8; sowie *id.*, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch [Hua III], Den Haag 1950, 42; vgl. dazu insgesamt *R. Boehm*, ‚Husserl et l’idéalisme classique‘, in: RPL 57 [1959], 351–396). Auch Heidegger macht sich den antispekulativen Phänomenbegriff Husserls zu eigen und behält ihn trotz seiner wachsenden Kritik an Husserls transzendentalphänomenologischem Grundansatz bei (vgl. SZ, 28–31.).

⁶ „Sofern innerhalb der Philosophie das religionsphilosophische Problem angefaßt wird, ist zu vermuten, daß die jetzt ständig wachsende Annäherung an Fichte und Hegel ohne Zweifel zu einer Erneuerung der religionsphilosophischen Spekulation führen wird. Mit dem Herantragen dieser Prinzipien wird das religionsphilosophische Problem in eine bestimmte Richtung gedrängt, die wir später kritisch ablehnen werden“ (GA 60, 22 f.).

⁷ Vgl. *F.-A. Staudenmaier*, Philosophie des Christentums oder Metaphysik der Heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte; Band 1: Die Lehre von der Idee. In Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos, Gießen 1840. Zum Verhältnis Heideggers zur Katholischen Tübinger Schule vgl. den Beitrag der Verf. in ‚La phénoménologie aux prises avec la facticité. L’influence de Carl Braig sur le développement philosophique du premier Martin Heidegger‘, in: *S. Jollivet/C. Romano* (Hgg.), Heidegger en dialogue (1912–1930). Rencontres, affinités et confrontations, Paris 2009, 69–89.

⁸ Vgl. *M. Heidegger*, Hegels Phänomenologie des Geistes (GA 32), Frankfurt am Main 1980, 143.

⁹ Vgl. *EiM*, 144 f.; sowie *M. Heidegger*, Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis] (GA 65), Frankfurt am Main 1994, 213–215.

haftes Synonym „des“ Geistes insgesamt zum Sein als solchen: „Das Logische ist theo-logisch und dieser theo-logische Logos ist der *logos* des *on*“¹⁰, formuliert er unmissverständlich an einer Stelle seiner Vorlesung über Hegels *Phänomenologie des Geistes*, so, als sei die theologische Dimension des hegelschen Ansatzes nicht mehr als die konsequente Weiterführung und Ausgestaltung derselben ontologisch-theologischen Doppelgesichtigkeit, die dem metaphysischen Denken bereits seit Aristoteles eigen ist. Ausgeblendet bleiben damit zwei Aspekte, die eindeutig über die aristotelische Metaphysik hinausgehen, nämlich sowohl die von Hegel vorgenommene Ausdifferenzierung des Logos als eines Moments der innertrinitarischen Dynamik als auch das vor diesem Hintergrund neu zu interpretierende Verhältnis von göttlich-unendlichem und menschlich-endlichem Bewusstsein.

Heideggers Nichtbeachtung beziehungsweise Ausklammerung dieser im engeren Sinne christologisch-trinitarischen Bedeutung des Logos bei Hegel ließe sich in zweifacher Hinsicht deuten: Zum einen scheint Heideggers grundsätzliche Ablehnung einer Verunendlichung des philosophischen Denkens – ausgedrückt in der launigen Forderung, die Philosophen müssten sich abgewöhnen, sich mit dem lieben Gott zu verwechseln, wie das bei Hegel Prinzip sei¹¹ – konsequenterweise auf eine ebenso radikale Eliminierung all jener Grundstrukturen hinauszulaufen, in denen sich bei Hegel die Dialektik des Geistes artikuliert. In dem Moment, wo Philosophie nicht mehr „nach-denkender“ Mitvollzug des Absoluten, sondern nur noch wesentlich endliches Denken sein kann, tritt an die Stelle der triadischen Konvergenz des dialektischen Fortschritts die ekstatisch-divergierende Trias der existenzialen, wesentlich endlichen und als solche nicht mehr begrifflich vermittelten Zeitlichkeit. Der an den Grundmustern trinitarischen Selbstbewusstseins orientierte Dreischritt der spekulativ betriebenen *Onto-theologie* wird daher ersetzt durch die dreidimensional aufgefächerte „*Ontochronie*“, die den Primat der ursprünglichen Zeitlichkeit vor jeder Form von Logos zum Ausdruck bringt.¹²

Das, was bei Hegel die Stärke des philosophierenden Bewusstseins ausmacht, nämlich das vollzughafte Sich-Einbeschreiben in den Selbstentfaltungs- und Phänomenalisierungsprozess des göttlichen Bewusstseins, wird von Heidegger dementsprechend zurückgenommen in die vom Standpunkt des endlichen Denkens aus zu erhellende Phänomenalität eines gerade nicht erscheinenden, sondern „geflohenen“, „ausbleibenden“, „sich verweigernden“, bestenfalls „zu erwartenden“ und radikal „verzeitlichten“

¹⁰ GA 32, 144.

¹¹ „Menschliches Verstehen, ich betone: *menschliches* Verstehen des Seienden ist möglich aus der Zeit. Ich betone ‚menschliches‘, weil wir uns in der Philosophie abgewöhnen müssen, uns mit dem lieben Gott zu verwechseln, wie das bei Hegel Prinzip ist“ (*M. Heidegger*, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [GA 21], Frankfurt am Main 1976, 267; Hervorhebung von Heidegger).

¹² Vgl. GA 32, 144.

Gottes.¹³ Dabei lässt er keinen Zweifel daran, dass dieser Gott, den er selbst im Rahmen einer nicht mehr logisch-dialektisch, sondern „epochal“ strukturierten Seinsgeschichte zu denken versucht, seinem Verständnis nach nichts mehr mit dem christlichen Gottesbild zu tun haben soll.¹⁴ Unter dieser Prämisse wäre es in der Tat einleuchtend, dass Heidegger keine Notwendigkeit mehr sieht, dem, was Hegel im Zusammenhang mit dem spezifisch christlich-trinitarischen Gottesbegriff unter „Logos“ versteht, noch weiter in differenzierter Form nachzugehen.

Eine andere, provokantere Deutungsvariante bestünde indes darin, Heideggers mangelnde Vertiefung der hegelschen Verknüpfung von Logosbegriff und Dreifaltigkeitsproblematik als Indiz dafür zu nehmen, dass sich darin womöglich etwas ankündigt, was seiner eigenen These des massiv onto-theologischen, auf grenzenlose Beherrschung der Objektivität ausgerichteten Grundcharakters des Systems der Dialektik widerspricht. Für Hegels Deutung der Dreifaltigkeit als Dynamik der Selbsterkenntnis des göttlichen Geistes bildet bekanntlich – wie auch schon für viele Denker vor ihm – das Johannesevangelium und näherhin der Beginn des Johannesprologs den maßgeblichen Grundtext.¹⁵ Gerade in der johanneischen Trinitätstheologie und der an sie anknüpfenden mittelalterlichen Deutungstradition liegt aber bereits ein Schlüssel zur Überwindung des onto-theologischen Metaphysikschemas, insofern es dabei gerade nicht mehr um das Verhältnis von Denken und Sein, sondern um die gegenseitige Beziehung von Subjektivitäten, oder neutraler formuliert: von lebendigen Selbstheiten und um ihre innere, wesentlich korrelative Dynamik geht.

Bezeichnenderweise ist sich der junge Heidegger dieser an der Logos- und Geistthematik sichtbar werdenden Verwandtschaft zwischen dem deutschen Idealismus und bestimmten Strömungen der mittelalterlichen Philosophie durchaus noch bewusst. Auf den letzten Seiten seiner Habilitationsschrift über den pseudo-scotischen Traktat *De modis significandi* projiziert er das im bedeutungstheoretischen Kontext maßgebliche, statisch-strukturelle Verhältnis von individuell-psychologischem Denkakt und logisch-idealem (und insofern „transzendente“) Sinn des Gedachten auf das für die mittelalterliche Weltansicht so bedeutsame Vollzugsverhältnis der individuellen menschlichen Seele zum transzendenten Gott und definiert es in philosophischen Termini als das Problem „des lebendigen Geistes und seiner Beziehung zum metaphysischen ‚Ursprung‘“.¹⁶ Interessanterweise ist zu diesem Zeitpunkt für Heidegger dieser theologisch-metaphysisch verstandene Begriff der „Transzendenz“ noch keineswegs im Sinne einer Entfremdung des mensch-

¹³ Vgl. M. Heidegger, *Besinnung* (GA 66), Frankfurt am Main 1997, 235–256.

¹⁴ Vgl. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1994, 338; sowie GA 65, 403.

¹⁵ Vgl. G. W. F. Hegel, ‚Das Leben Jesu‘, in: *Id.*, *Theologische Jugendschriften* (herausgegeben von H. Nohl), Tübingen 1907, 73–136.

¹⁶ M. Heidegger, *Frühe Schriften* (GA 1), Frankfurt am Main 1978, 410.

lichen Daseins von seiner eigentlichen, wesentlich endlichen Seinsweise negativ konnotiert, sondern impliziert eine lebendige, dynamische Reziprozität von endlichem und unendlichem Geist. Heidegger schreibt:

Die Transzendenz bedeutet keine radikale, sich verlierende Entfernung vom Subjekt – es besteht eben ein auf Korrelativität aufgebauter Lebensbezug, als welcher er nicht einen *einzig* starren Richtungssinn hat, sondern dem hin- und zurückfließenden Strom des Erlebens in wahlverwandten geistigen Individualitäten zu vergleichen ist, wobei allerdings die absolute Überwertigkeit des einen Gliedes der Korrelation nicht mitbeachtet wird. Die Wertsetzung gravitiert also nicht ausschließlich ins Transzendente, sondern ist gleichsam von dessen Fülle und Absolutheit reflektiert und ruht im Individuum.¹⁷

In den letzten Absätzen seiner Habilitationsschrift deutet Heidegger an, in welche zwei Richtungen dieses Motiv eines lebendigen Bezugs von endlicher und unendlicher Subjektivität philosophiehistorisch weiterzuverfolgen wäre. Zum einen verweist er auf die Notwendigkeit, vor diesem Hintergrund das Verhältnis der klassischen scholastischen Philosophie zur mittelalterlichen Mystik neu zu durchdenken, anstatt sie einfach in undifferenzierter Weise unter den Schlagworten „Rationalismus“ beziehungsweise „Irrationalismus“ zu subsumieren.¹⁸ Zum anderen verlangt für ihn eine solche Untersuchung der mittelalterlichen Konzeption des „lebendigen Geistes“ aber in einem zweiten Schritt wie von selbst

nach einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemotive in sich aufgehoben hat, mit Hegel.¹⁹

Nachdem Hegel in Heideggers Habilitation solcherart auf spektakuläre Weise buchstäblich das letzte Wort behalten hat, verschwindet er jedoch mit samt dem genannten Projekt einer Untersuchung der verschiedenen spekulativen Konfigurationen des „lebendigen Geistes“ gleichsam in einer philosophischen Donauversickerung. Der nach der Habilitation gehaltenen Probevorlesung Heideggers *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* ist als Motto ein Zitat Meister Eckharts vorangestellt; doch wird das ursprüngliche Vorhaben einer verknüpfenden Deutung von mittelalterlicher Mystik und spekulativem Idealismus in der Vorlesung nicht mehr erwähnt und scheint bereits verdrängt von der Einsicht in den begrifflich nicht einholbaren, absolut einzigartigen Bedeutungscharakter der geschichtlichen Zeit als Ausprägung eines je individuellen Lebenszusammenhangs.²⁰ In dem 1918/19 ausgearbeiteten Entwurf einer nicht gehaltenen Vorlesung über *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*²¹ erscheint Meister Eck-

¹⁷ GA 1, 409.

¹⁸ Vgl. GA 1, 410.

¹⁹ GA 1, 411.

²⁰ Vgl. GA 1, 431–433.

²¹ GA 60, 301–337.

hart nun bezeichnenderweise als Vertreter eines spezifisch zu verstehenden „Irrationalismus“, der zwar nicht mit der wirren, ungeordneten Fülle des Vorrationalen gleichzusetzen ist, aber auf die sukzessive Ausschaltung aller begrifflich-rationalen Bestimmungen hinausläuft und letztlich in die absolute Indifferenz und Leere der unterschiedslosen Einheit von Gott und Seelengrund einmündet.²² Heidegger lokalisiert diese Vollzugeinheit in der „Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens“²³ und betont ausdrücklich, für Eckhart besitze weder die theoretische noch die praktische Vernunft, sondern die im Begriff der „Abgeschiedenheit“ liegende „absolute Gegensatzlosigkeit“²⁴ des überzeitlichen Seelengrundes den Primat. Diese Unmittelbarkeit des mystischen Erlebens wird von Heidegger zu diesem Zeitpunkt als beispielhafte Instanz für den vorbegrifflichen, bruchlosen Charakter des vortheorietischen Lebens als solchen angeführt, was es dann auch nur konsequent erscheinen lässt, dass Eckhart im weiteren Verlauf der heideggerschen Denkentwicklung, die vom Urphänomen des Lebens zur begrifflichen Ausarbeitung der Phänomene der Zeitlichkeit, der daseinshaften Transzendenz und der ihnen zugrundeliegenden ontologischen Differenz fortschreitet, nicht als maßgeblicher Denker des lebendigen, differenzstiftenden *Geistes* Erwähnung finden kann.

So sehr in Eckharts Denken das neuplatonische Motiv des absoluten Einheitsgrundes in der Tat eine zentrale Stellung einnimmt,²⁵ so sehr unterschlägt Heideggers Interpretation dabei, dass Eckhart – im Gegensatz etwa zu Johannes Tauler oder Heinrich Seuse – durchaus kein Vertreter der gefühlsbetonten Erlebnismystik, sondern der wesentlich begrifflich orientierten, spekulativen Mystik ist.²⁶ Der essentielle Unterschied zwischen diesen beiden Paradigmen des Mystischen besteht darin, dass es bei Eckhart keineswegs um eine unmittelbar psychologisch „erlebte“ Einheit von Gott und Seele, sondern um den im Rahmen einer Intellekt- und Erkenntnistheorie begrifflich entwickelten Gedanken einer dynamisch-differenten Korrelationseinheit von endlichem und unendlichem Geist geht. Dass die sogenannte „Einheit“ von Gott und Mensch bei Eckhart nicht Gott als Gott und den Menschen als Menschen betrifft, sondern beide nur insofern, als sie Geist- und Vernunftwesen sind, ist eine Tatsache, die nicht von Heidegger, wohl aber in sehr zutreffender Weise von Hegel gesehen wurde. Im einleitenden Teil seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* bemerkt er:

²² Vgl. GA 60, 315–318.

²³ GA 60, 315.

²⁴ GA 60, 318.

²⁵ Vgl. dazu W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des ‚Opus tripartitum‘ Meister Eckharts*, Leiden [u.a.] 1997.

²⁶ Vgl. K. Flasch, ‚Meister Eckhart. Ein Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten‘, in: P. Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München 1988, 94–110.

Hier genüge es, über den vermeintlichen Gegensatz der Religionsphilosophie und der positiven Religion nur zu bemerken, daß es nicht *zweierlei Vernunft* und *zweierlei Geist* geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die *schlechthin verschieden* wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtsein seines Wesens, ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen; und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und tätig. Die Religion ist ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm.²⁷

Diese Univozität von göttlichem und menschlichem Geist in ihrer nicht einfach unmittelbar *vorliegenden* (d. h. im schlechten Sinne „pantheistischen“), sondern begrifflich-spekulativ *zu verwirklichenden* Vollzugseinheit, die es dem Menschen erlaubt, Gott in der innersten Tiefe seines Wesens zu erkennen, wird von Hegel im weiteren Verlauf der Vorlesung erneut thematisiert – diesmal unter ausdrücklicher Berufung auf Meister Eckhart, den er mit folgenden Worten zitiert:

Meister Eckhart, ein Dominikanermönch, sagt unter anderem in einer seiner Predigten über dies Innerste: ‚Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können‘.²⁸

In dem von Hegel zitierten Passus aus einer deutschen Predigt Eckharts²⁹ klingt nicht nur die absolute Reziprozität dieses „Sehens“ an, das im eigentlichen Sinne natürlich ein intellektuelles Erkennen ist, sondern auch die Aufhebung der kausalen Asymmetrie der Abhängigkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf. Insofern die Vernunft nur *eine* sein kann, ist sie gerade nicht geschaffen, sondern auch als Vernunft des Menschen Teil derselben göttlichen Vernunft, die sich in Form einer immanenten Differenz selbst erkennt. Dieser Gedanke, der letztlich auch den Möglichkeitsgrund der hegelschen Dialektik bildet, wird von Meister Eckhart in seinem deutschen Predigtwerk, aus dem auch das obige Zitat stammt, zwar häufiger erwähnt; seine ausführlichste und anspruchsvollste Entfaltung findet er allerdings in Eckharts Kommentar zum Johannesevangelium, einem Text, der – wie im Übrigen das gesamte Textkorpus von Eckharts lateinischen Schriften – zu Hegels Zeit noch verschollen und somit unbekannt war und erst 1936 von Karl Christ im Rahmen der von Joseph Koch besorgten Edi-

²⁷ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion; Band 1, Frankfurt am Main 1995, 40 (Hervorhebung von Hegel).

²⁸ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion; Band 1, 209.

²⁹ Genau genommen stammen die Sätze aus verschiedenen Predigten, nämlich aus Predigt 12 (*Qui audit me*), in: Die deutschen Werke; Band I (herausgegeben von J. Quint; im Folgenden DW I), Stuttgart 1958, 201; Predigt 39 (*Justus in perpetuum vivet*), in: Die deutschen Werke; Band II (herausgegeben von J. Quint; im Folgenden DW II), Stuttgart 1971, 265 f.; sowie Predigt 52 (*Beati pauperes spiritu*), in: DW II, 504.

tion der *Lateinischen Werke* kritisch ediert wurde.³⁰ Die begriffliche Dichte und spekulative Steilheit dieses Textes beweist, dass Hegel sich – wenn auch in einer Art intuitiver Extrapolation auf den ihm unbekanntem Teil des eckhartschen Opus hin – für seinen geistmetaphysischen Ansatz zu Recht auf ihn beruft. Der bereits im 19. Jahrhundert von Joseph von Bach geprägte Ehrentitel Eckharts als „Vater der deutschen Spekulation“³¹ erscheint damit im Nachhinein mehr als gerechtfertigt und charakterisiert sein Denken sicher wesentlich treffender als Heinrich Denifles uncharmanten Bemerkung, Eckhart sei ein „Wirkkopf“ und zweit- bis drittklassiger Scholastiker, der „nicht die geistige Begabung [besaß], über die Scholastik hinauszugehen und doch innerhalb der Grenzen der Wahrheit zu bleiben“.³²

Obwohl aus einem Brief Heideggers an Hannah Arendt klar hervorgeht, dass er die 1936 erschienene Edition von Eckharts Johanneskommentar sehr wohl kannte und gelesen hatte,³³ bezieht er sich in seinen veröffentlichten Schriften nie explizit auf ihn. Dieses Faktum ist umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, dass Eckhart darin seine intellekttheoretisch gefasste Deutung der Dreifaltigkeit vor dem Hintergrund einer Metaphysik entwirft, die einen dezidiert anti-ontotheologischen Grundcharakter besitzt. Eine Analyse der Grundzüge der eckhartschen Logospekulation wird daher zeigen, inwieweit darin bestimmte Grundmuster und strukturelle Motive zum Tragen kommen, die nicht nur in gewisser Weise Hegel vorwegnehmen, sondern auch Heideggers eigenem, ab 1936 in den *Beiträgen zur Philosophie* entwickelten Ansatz eines gewandelten, von onto-theologischen Schemata freien Subjekts- und Gottesverständnisses zugrunde liegen. Um diese Tatsache näher zu erläutern, ist es erforderlich, zunächst eine gedankliche Exkursion an die mittelalterliche Sorbonne zu unternehmen, an der der oft allzu einseitig als „Lebemeister“ wahrgenommene Eckhart über etliche Jahre hinweg nicht nur studiert, sondern auch „gelesen“, d. h. gelehrt hat.

³⁰ *Meister Eckhart*, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, in: *Die lateinischen Werke*; Band III (herausgegeben von K. Christ; im Folgenden LW III), Stuttgart (1936) ²1994.

³¹ Vgl. J. von Bach, *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation*. Als Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit, Wien 1864.

³² H. Denifle, ‚Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre‘, in: *ALKGMA* 2 (1886), 417–640. 673–687, hier 519. 522.

³³ Vgl. M. Heidegger/H. Arendt, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Aus den Nachlässen herausgegeben von U. Ludz, Frankfurt am Main ³2002, 112. 294. Das in dem Brief vom 27.06.1950 angeführte Zitat aus Eckharts Johanneskommentar „ipsa cogatio [...] spirat ignem amoris“ findet sich in LW III, 440.

2. Meister Eckhart in Paris, oder: Wie man als mittelalterlicher Denker die Onto-theologie kritisiert³⁴

Unsere heutige Sicht der mittelalterlichen Philosophie krankt häufig daran, dass wir dazu neigen, diese Epoche der Geschichte in zu undifferenzierter Weise wahrzunehmen und Strömungen, Schulrichtungen und Tendenzen, die sich im Laufe der Jahrhunderte, oft erst mit Beginn der Neuzeit, herausgebildet und verfestigt haben, auch schon über die früheren Perioden dieses Geschichtsabschnitts zu projizieren. Eine solche Vorgehensweise ist insofern problematisch, als damit eine Eindeutigkeit der Positionen und eine Geschlossenheit der Ansätze unterstellt wird, die es zu dieser Zeit so nie gegeben hat. Es ist zweifellos richtig, dass im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit innerhalb der jeweiligen Ordensgemeinschaften die Entwicklung dahin ging, ein oder zwei ihrer berühmten Mitglieder, die im 13./14. Jahrhundert in Paris studiert beziehungsweise gelehrt und sich dort ihre Meriten erworben hatten, zu maßgeblichen Vertretern der Ordensdoktrin zu erheben und ihre Werke als Grundlage für die philosophisch-theologische Ausbildung der künftigen Ordensangehörigen mehr oder weniger verbindlich festzuschreiben. So kam es, dass nach und nach die Dominikaner als prinzipiell thomistisch, die Franziskaner dagegen als scotistisch beziehungsweise ockhamistisch orientiert angesehen werden konnten. Dass dieses Phänomen einer quasi-offiziellen „Ordensdoktrin“ jedoch für das 13. Jahrhundert noch keineswegs zutrifft, zeigt sich besonders deutlich am Beispiel der deutschen Dominikaner – namentlich Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, um nur die wichtigsten zu nennen –, die auch als jüngere Zeitgenossen des Thomas von Aquin beziehungsweise als Angehörige der auf ihn folgenden Dominikanergeneration sich die Freiheit nehmen, keine Thomisten zu sein, sondern sich von der Lehre des Aquinaten überall dort abzugrenzen, wo sie es von der Sache her als gerechtfertigt und notwendig erachten.

Ein wesentlicher Divergenzpunkt betrifft dabei die Frage, ob das „Sein“ oder der „Geist“ (beziehungsweise „Intellekt“) als Zentralbegriff des jeweiligen metaphysischen Grundansatzes und in eins damit auch als privilegiertes Synonym des philosophischen Gottesbegriffes fungieren soll. Sowohl Dietrich von Freiberg als auch Meister Eckhart optieren für die zweite Variante und setzen sich damit von Thomas' Position deutlich ab. Auch wenn Eckhart seine eigene Metaphysikkonzeption nicht in ebenso durchgängiger Weise wie Dietrich in expliziter, teilweise polemischer Opposition zu Thomas entwirft, machen seine lateinischen Schriften doch deutlich, dass er das Verhältnis von Sein und Denken in Gott keinesfalls mehr wie sein italienischer Ordensbruder im Sinne einer einfachen Konvertibilität versteht, der

³⁴ Die Überschrift dieses Abschnitts ist in Anlehnung an den Titel der überaus reichhaltig kommentierten lateinisch-französischen Separatausgabe der *Quaestiones parisienses* formuliert: E. Zum Brunn/A. de Libera [et al.], Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie, Paris 1984.

zufolge Gottes Sein lediglich identisch sei mit seinem Denken.³⁵ In zwei uns überlieferten, während Eckharts erstem Pariser Lehraufenthalt 1302/03 entstandenen Quästionen, den sogenannten *Quaestiones parisienses*, entwickelt er die These, dass in Gott Sein und Denken keineswegs nur konvertibel und in gleichursprünglicher Weise von ihm aussagbar seien, sondern dass Gott vielmehr in eigentlicher, ursprünglicher Weise Erkenntnis beziehungsweise Erkennen sei und dass diese intellektuelle Erkenntnis als Grundlage und Fundament seines Seins angesehen werden müsse. Es heißt also nicht mehr wie bei Thomas: *deus est ipsum esse*, sondern: *deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*.³⁶ In sich ist Gott nicht das Sein und noch viel weniger das oberste Seiende, sondern Intellekt und als solcher über dem Sein. Diese Heterogenität von Sein und Intellekt ist in zweifacher Hinsicht zu verstehen: Einerseits gilt sie im Hinblick auf die Natur des Intellekts als solche, d. h. in Bezug auf seine generelle Funktionsweise; andererseits kommt sie in spezifischer, eminenter Bedeutung dem göttlichen Intellekt zu, und zwar vor dem Hintergrund eines neuplatonisch beeinflussten Schöpfungsverständnisses, das nicht von einer analogen Ähnlichkeit, sondern einer prinzipiellen Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, Ursprung und Hervorgegangenem ausgeht.

Was den erstgenannten Aspekt der Souveränität des Denkens gegenüber dem Sein anbelangt, so argumentiert Eckhart dahingehend, dass unser Intellekt sich auf Dinge beziehen kann, die nicht nur *de facto* nicht existieren, sondern die selbst Gott aufgrund ihres innerlich widersprüchlichen Charakters nicht erschaffen, d. h. ins Sein rufen könnte, wie zum Beispiel ein Feuer, das nicht brennt. Da der Intellekt aber diese von Gott selbst nicht zu erschaffenden Dinge zu denken vermag, ist damit bewiesen, dass er „oberhalb des Seins“ wirkt und insofern nichts mit diesem gemeinsam hat.³⁷ Dies wäre die erste, allgemeinere Variante dessen, was man als die „meontologische“ Ausrichtung der eckhartschen Erkenntnistheorie oder – um die noch provokantere Formulierung Vladimir Losskys zu gebrauchen – als seinen „intellektuellen Nihilismus“ (*nihilisme intellectuel*) bezeichnen könnte.³⁸

Für die zweite, ontologisch stärkere Fassung der These des Primats des Intellekts gegenüber dem Sein stützt sich Eckhart auf die berühmte Proposition 37 des *Liber de causis*, die da lautet: *prima rerum creatarum est esse* – das erste aller geschaffenen Dinge ist das Sein.³⁹ Insofern der göttliche Intel-

³⁵ „In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse“ (*Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 14, a. 4 c [ed. P. Caramello], Torino/Roma 1952, 79).

³⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, Quaestio parisiensis I, n. 4, in: Die lateinischen Werke; Band V (herausgegeben von B. Geyer; im Folgenden LW V), Stuttgart 2006, 40.

³⁷ Vgl. Quaestio parisiensis I, n. 7 (LW V, 43 f.).

³⁸ Vgl. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1998, 219.

³⁹ Vgl. P. Magnard/O. Boulnois [et al.], *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du 'Liber de causis'*, Paris 1990, 44.

lekt in wirkursächlicher Weise Ursprung des Seins der Geschöpfe ist, hat er mit deren geschaffenen *esse* nichts gemeinsam. Dies bedeutet nicht, dass ihm das Sein lediglich in ungleich höherem Grade zukäme, sondern „Sein“ ist für Eckhart in diesem Zusammenhang *per se* und ausschließlich ein kreatürliches Prädikat: *Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam*⁴⁰ – „sobald wir daher zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf“, formuliert Eckhart in nicht zu überbietender Deutlichkeit. Nicht in Bezug auf das Sein, sondern lediglich in Bezug auf das intelligible Wesen der Dinge, ihre *essentia*, verhält sich Gott im Modus der *causa exemplaris*, die eine wirkliche Ähnlichkeit und ontologische Kontinuität zum Ausdruck bringt.⁴¹ Mit Blick auf das Sein dagegen fungiert er lediglich in äußerlicher Weise als *causa efficiens*, die dem Geschaffenen etwas verleiht, was sie selbst gerade *nicht* ist.

Vor dem Hintergrund dieser doppelten Überhobenheit des *intellectus* gegenüber dem *esse* zieht Eckhart den Schluss, dass die „Weisheit“, insofern sie dem Bereich des Intellekts zuzurechnen ist, ungeschaffen und unerschaffbar sein muss: *sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis*.⁴² Dies scheint im Zusammenhang mit den Pariser Quästionen in eigentlicher Form nur für die göttliche Weisheit, d. h. den Logos zu gelten, in dem Gott alles geschaffen hat; zitiert Eckhart diesbezüglich doch für seine These des innergöttlichen Primats des Erkennens vor dem Sein den ersten Vers des Johannesprologs: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“ und fügt mit einer feinen antithomistischen Ironie hinzu: „Der Evangelist hat jedoch nicht gesagt: ‚Im Anfang war das Sein, und Gott war das Sein‘“. (*Non autem dixit evangelista: in principio erat ens et deus erat ens.*)⁴³

Im Hinweis auf den grundsätzlich und auch im Falle der menschlichen Erkenntnis „überseienden“ Charakter der intellektuellen Sphäre beginnt sich jedoch bereits abzuzeichnen, dass Eckhart nicht nur in noetischer, sondern auch in ontologischer Hinsicht dem menschlichen Intellekt gegenüber dem geschaffenen Sein einen Sonderstatus zubilligt. In seinem bezüglich des Abfassungszeitpunktes nicht genau zu datierenden, auf alle Fälle aber einige Jahre später als die *Quaestiones parisienses* entstandenen Johanneskommentar unternimmt Eckhart daher eine Analyse der konkreten Dynamik des göttlichen Geistes, insofern dieser als Ursprung eines doppelten, teils immanent bleibenden, teils sowohl die endlichen Intellekte als auch das welthafte, kreatürliche Sein aus sich entlassenden Hervorgangs fungiert. Die Besonderheit von Eckharts Ansatz besteht darin, dass seine Interpretation des Johannesprologs die erklärte Absicht verfolgt, das darin Entfaltete – immerhin

⁴⁰ Quaestio parisiensis I, n. 4 (LW V, 41).

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

das innertrinitarische Verhältnis von Gott Vater und Gott Sohn – nicht als offenbarungstheologisches Sondergut zu betrachten, sondern es *exponere per rationes naturales philosophorum*,⁴⁴ es also allein mit den Mitteln der natürlichen Vernunftgründe der Philosophen auszulegen, ja mehr noch: es als noetisches Grundmodell der intellektuellen Erkenntnis als solcher zu interpretieren.

Eckharts Deutung der trinitarischen Bezüge als Momente eines intellektuellen Selbsterkenntnisprozesses ist als solche nicht neu. Während in den ersten christlichen Jahrhunderten vor dem Hintergrund der diversen christologischen Häresien der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater in erster Linie als Zeugung der göttlichen Natur (*ousia / physis / natura / substantia / essentia*) verstanden wurde, um den Aspekt der Wesensgleichheit zu betonen,⁴⁵ setzt sich im Mittelalter die Tendenz durch, diesen Prozess in rein intellektuellem Sinne zu verstehen und den Logos als gleichursprüngliches geistiges Abbild zu verstehen, in dem das Urbild, d. h. Gott Vater, sich selbst in vollkommener Weise erkennt. Auch Thomas von Aquin vertritt diese intellektorientierte Deutung des Bezuges der ersten und zweiten Person der Dreifaltigkeit als *emanatio intelligibilis*,⁴⁶ doch ist bei ihm dieser von vollkommener Reziprozität und wechselseitiger Transparenz geprägte Erkenntnistypus eindeutig den göttlichen Personen vorbehalten.⁴⁷ Auf der Ebene der menschlichen Erkenntnis ist der Intellekt dagegen wesentlich von Endlichkeit geprägt und auf die Erkenntnis der nur in Verbindung mit der Materie anzutreffenden Formen verwiesen. Daraus ergibt sich, dass „Wahrheit“ für den endlichen, geschaffenen Verstand darin besteht, seine wirklichkeitsbezogenen Aussagen den von ihm unterschiedenen Sachverhalten anzumessen. Wahrheit ist damit in erster Linie eine Eigenschaft des Verhältnisses zwischen erkenntnisartikulierenden Urteilen und erkannten Dingen, die als Ent-sprechung und Angleichung (*adaequatio*) gefasst wird.⁴⁸

Eckharts Erkenntnismetaphysik negiert nicht Thomas' Adäquationsmodell, doch bestreitet er, dass es die ursprünglichste und eigentlichste Form der Wahrheit darstellen könne. Eine wahre Aussage kann in Eckharts Au-

⁴⁴ Quaestio parisiensis I, n. 2 (LW III, 4).

⁴⁵ Vgl. etwa die dogmatischen Definitionen der frühen Konzilien in: *H. Denzinger/A. Schönmetzer* (Hgg.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona [et al.]³³1965, 52 (§ 125), 69 (§ 163) und 181 (§§ 542–543).

⁴⁶ „Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, [...] sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis“ (*Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 27, a. 1 c; loc. cit., 147).

⁴⁷ „Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale: eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. [...] Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellecti creati“ (*Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 12, a. 4 c; loc. cit., 54 f.).

⁴⁸ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1 c; q. 1, a. 9 c (ed. *R. Spiazzi*), Torino/Roma 1953, 3. 18.

gen nur dann vom Aussagenden wirklich als solche vollzogen werden, wenn er selbst mit der zu erkennenden Sache eins ist, also selbst das *ist*, was er erkennt. Dieses Prinzip der Angleichung im Sein kann in zweifacher Hinsicht verstanden werden: Zum einen bezieht es sich auf den in Aristoteles' *De anima* formulierten Topos, dem zufolge im Erkenntnisakt der Erkennende und das Erkannte eins sind.⁴⁹ Diese Einheit besteht nun gerade nicht auf der Ebene des natürlichen Seins der Dinge, sondern kommt dadurch zustande, dass der Erkennende das Erkannte in einer von ihm assimilierbaren, entmaterialisierten Weise, nämlich unter dem Gesichtspunkt der intelligiblen Form, rezipiert. Insofern diese intelligible Form aber nicht schon wie die sinnlichen Eigenschaften der Dinge einfach vorliegt, sondern erst von der tätigen Vernunft „aktualisiert“ werden muss, kann sie als ihr wesensgleiches „Erzeugnis“ angesehen werden. Insofern läge der eigentliche Wahrheitsgrund darin, dass die Vernunft die Dinge nicht in dinglicher Weise erkennt, sondern sie sich unter dem Gesichtspunkt ihrer Begrifflichkeit, d. h. Vernunftgemäßheit, „erzeugt“ und ihnen somit im geforderten Medium einer ontologischen Kontinuität begegnen kann.

Diese erste Form der „ontologischen Wahrheit“ auf der Ebene der intelligiblen Form ist für Eckhart jedoch immer noch nicht die schlechthin ursprünglichste und tiefste; kann doch beispielsweise auf diese Weise auch ein Blinder, dem man Unterricht in Optik erteilt, auf intelligibler Ebene den Begriff der Farbe bilden und solcherart „von“ Farben reden, ohne diese für die Wahrheit erforderliche Gemeinsamkeit im Sein doch je wirklich im Modus der realen Wahrnehmung verwirklicht zu haben. Die eigentlichste und vollkommenste Form der Wahrheit besteht daher für Eckhart darin, dass der Erkennende wirklich *in dem ist*, was er erkennt. Dies wird dort besonders deutlich, wo es nicht nur um die Erkenntnis einzelner sinnlicher Qualitäten oder sonstiger Dingeigenschaften, sondern um spezifisch den Menschen betreffende Grundphänomene geht. Auch ein Verbrecher kann den Begriff der Gerechtigkeit oder der Tugend und ein Lügner den Begriff der Wahrhaftigkeit bilden, ihn auf der intellektuellen Ebene somit in gewisser, nämlich äußerlicher Weise assimilieren, zu wahren Urteilen darüber gelangen und so darüber reden wie ein Blinder von den Farben, doch im eigentlichen, innerlichen Sinne erkennt nur der die Gerechtigkeit, der von seinem Wesen her selbst schon gerecht *ist*, und die Wahrheit nur der, der bereits *in* der Wahrheit steht.

Zwischen der Gerechtigkeit und dem Gerechten beziehungsweise zwischen der Wahrheit und dem, der sie erkennt, besteht jedoch kein lediglich attributives Verhältnis, so, als seien „gerecht“ und „wahrhaftig“ bloße Eigenschaften, die den Betreffenden in nachträglicher Weise *unter anderem* eben auch zukämen. Vielmehr wird der Gerechte von der ungeschaffenen

⁴⁹ Vgl. *Aristoteles*, *De anima* III 2, 425b 26 f.

Gerechtigkeit *erzeugt*, ist also im wahrsten Sinne des Wortes ein „Sohn der Gerechtigkeit“ und erkennt sie kraft einer Wesensgleichheit im Sein.⁵⁰ Ausgehend von diesem Erkenntnisparadigma, das auf der Vorstellung eines erzeugenden Hervorgangs in ontologischer Gleichwertigkeit beruht, kann Eckhart die innertrinitarische Beziehung zwischen Gott Vater und Gott Sohn, zwischen absolutem Ursprung und hervorgegangenem Logos, als die Beziehung des absoluten Intellekts zu dem von ihm erzeugten „Begriff“ (*conceptus*) deuten – im Umkehrschluss aber auch den menschlichen Intellekt, der der Wahrheitserkenntnis in gleicher Weise fähig sein soll, anhand desselben ontologischen Paradigmas des Gezeugt-, nicht Geschaffenseins interpretieren.

Mit diesem kühnen Gedanken greift Eckhart eine Grundeinsicht auf, die sein älterer Mitbruder Dietrich von Freiberg im Rahmen seiner Intellekttheorie entwickelt hatte, nämlich dass die endlichen Intellekte aus Gott auf wesentlich andere Weise hervorgehen als die naturhafte, dingliche Wirklichkeit: Während Letztere sich in einem lediglich äußerlichen Verhältnis der Angleichung oder *adaequatio* zu dem Begriff befindet, den sich Gott von ihr macht, ist der endliche Intellekt nicht ein sich angleichendes Abbild einer partiellen Idee oder Wesenheit *in* Gottes Intellekt, sondern wesensgleiches Ebenbild seiner intellektuellen Natur *als solcher im Ganzen*, d. h. ein von der lebendigen Ursprungsinstanz gesetztes, in seiner *Gesetztheit* zwar von ihr unterschiedenes, in seinem lebendigen Spontaneitätscharakter jedoch ihr wesensgleiches Zentrum nicht naturkausaler Aktivität und Produktivität, die darin besteht, in wesenhafter Weise beständig den eigenen Ursprung, d. h. Gottes Wesen, zu erkennen.⁵¹

Eckhart dekliniert diese von Dietrich in theologisch neutralen, noetischen Termini formulierte Grundeinsicht anhand des johanneischen Evangelientextes durch, wobei die traditionelle trinitätstheologische Begrifflichkeit des „einen Wesens in drei Personen“ eine spürbare Bedeutungsverschiebung und intellekttheoretische Neutralisierung erfährt. Auf ihre reinen Erkenntnisbezüge reduziert, erscheinen „Gott Vater“ und „Gott Sohn“ in der Tat nur mehr als exemplarische Instanzen eines dynamischen Schemas, das als solches nichts Exklusives, spezifisch Offenbarungstheologisches mehr an sich hat. Der Logos als der vom Vater als absoluter Ursprung erzeugte „Begriff“ hat keinen besonderen, wie auch immer umgrenzten sachlichen Gehalt mehr. Insofern die beiden in strenger Gleichursprünglichkeit einander

⁵⁰ Vgl. LW III, 156–159 (nn. 188–190); vgl. dazu insgesamt *J. Casteigt*, *Connaissance et vérité* chez Maître Eckhart, Paris 2006, vor allem 55–90.

⁵¹ „Emanat enim talis intellectus a suo principio, Deo, altiore quodam et nobiliore modo quam res aliae productae a Deo. [...] Talis autem intellectus [...] processit in esse [...] secundum quandam formalem defluxum essentiae suae ab illa summa et formalissima essentia, quae Deus est, intellectualiter procedens ab ea et eo capiens suam essentiam, quod intelligit illam summam essentiam“ (*Dietrich von Freiberg*, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.7 [2], in: *Id.*, *Schriften zur Intellekttheorie* [Opera omnia I, herausgegeben von *B. Mojsisch*], Hamburg 1977, 43).

korrelativ und insofern gleichwertig sind, sagt er nichts anderes aus als das Ursprungsein des Ursprungs selbst (*nec est igitur pater sine filio et e converso, et per consequens filius non excludit nec tacet, sed enarrat patrem esse patrem*).⁵² Was er aus-spricht, ist also nicht die Einheit des Ursprungs, insofern sie Einheit ist, sondern die Einheit, insofern sie sich selbst auf den Begriff bringt und sich dadurch als solche erkennt.

Dieser Hervorgang des Logos aus dem Ursprung ist in seiner unvorgänglichen Wechselseitigkeit etwas, das im guten Sinne des Wortes als grundlos bezeichnet werden kann und keine Frage nach dem Warum mehr zulässt, weil es selbst das Warum, d. h. der Möglichkeitsgrund aller Dinge ist (*non habet quare, sed ipsum est quare omnium et omnibus*).⁵³ Der Ursprung – das *principium* beziehungsweise die *arché* in der Terminologie des Johannesprologs – ist gerade kein letzter (oder erster) „Grund“, sondern als „ursprungsloser Ursprung“ (*principium sine principio*) ohne Warum: Als Aufhebung alles begründenden Denkens ist er gleichbedeutend mit der grundlosen Dynamik des Lebens selbst, insofern „Leben“ für Eckhart gerade dadurch definiert ist, keinen Ursprung mehr außer sich selbst zu haben (*hoc enim proprie vivit, quod est sine principio*).⁵⁴

Die grundlose, deswegen aber nicht sinnlose, sondern den Spielraum möglicher intellektueller Erkenntnis und möglichen Sinnes eröffnende Ursprungsdynamik erscheint damit als Ereignis einer unvorgänglichen, doch immanent bleibenden Differenz. Das Novum in Eckharts Deutung der Intellekterkenntnis liegt nun darin, dass er auch den menschlichen Intellekt nicht als eigentlich *menschlichen*, d. h. geschaffenen, versteht, sondern ihn als integralen Bestandteil desselben letztlich immanent bleibenden Auszeugungs- und Ausdifferenzierungsprozesses versteht wie den göttlichen Logos.⁵⁵ Dies erlaubt ihm die theologisch wie epistemologisch ebenso weitreichende wie brisante Schlussfolgerung, dass wir, nicht insofern wir Menschen, sondern insofern wir Vernunftwesen sind, dem eingeborenen Sohn wesensgleich und somit wie er in der Lage sind, Gott so zu erkennen, wie er ist. Wenn Wahrheit im ursprünglichen Sinne darin besteht, eines Wesens mit dem zu sein, was man erkennt, der menschliche Intellekt aber kraft seines nicht naturhaften Erzeugtwerdens durch den Ursprung aus diesem nicht in veräußerlichernder Weise herausfällt, sondern in seinem beständigen Hervorgang zugleich in ihm einbehalten bleibt, lässt dies nur den Schluss zu, dass wir allein mit unserer Vernunft Gott in seinem eigenen, d. h. vernünftigen Wesen zu erkennen vermögen.⁵⁶

⁵² LW III, 166 f. (n. 197).

⁵³ LW III, 41 (n. 50).

⁵⁴ LW III, 16 (n. 19).

⁵⁵ Vgl. LW III, 93–96. 557 f. (nn. 109–111. 641–642).

⁵⁶ Vgl. LW III, 157 f. (n. 188).

Diese Interpretation läuft, wie man leicht erkennen kann, auf eine entanthropologisierte Deutung des Menschen hinaus, die jedoch ebenso wenig in befriedigender Weise als bloß offenbarungsgläubig fundierte Theologisierung charakterisiert werden kann. Vielmehr versetzt Eckhart das korrelative Aufeinander-Verwiesensein von Gott und Mensch in das neutrale, nicht historisch-positive, sondern spekulativ-spielerische Medium des „überseienden“ Intellekts, wodurch im Grunde sowohl das traditionelle christliche Gottesverständnis als auch das damit zusammenhängende Menschenbild einer tiefgreifenden Revision unterzogen werden. Insofern unser Intellekt Teil des ewigen Selbstdifferenzierungs- und Selbsterkenntnisprozesses Gottes ist, in Gott aber nichts Grundlegenderes ist als sein Erkennen, kann Eckhart mit Fug und Recht behaupten, Gottes Gottsein hänge an uns und sei unabdingbar auf uns angewiesen.⁵⁷

Diese These ist keineswegs als Hybris oder Verleugnung der eigentlichen menschlichen Natur zu werten. Eckharts Deutung zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass bei ihm das Verhältnis von Gott und Mensch unter Absehung von aller welt- oder elementhaften Naturwirklichkeit als binnenintellektueller Differenzierungsprozess erscheint, dessen spekulative Einholung das endliche Subjekt zu seinem eigentlichen, wahren Selbst führt. Eckharts Logospekulation zielt also nicht, wie so viele asketisch-mystische Ansätze der christlichen oder allgemein religiösen Tradition, auf ein Abstreifen oder Verleugnen der Ichheit und ihr Aufgehen im unterschiedslosen Meer der Indifferenz ab, sondern intendiert die Ersetzung des „uneigentlichen“, kreatürlich-naturhaften Ich durch das absolute und als solches allein von adäquater Selbstheit gekennzeichnete Ich Gottes. Ichheit ist – wie Eckhart unter Berufung auf die Selbstmanifestation Jahwes in *Exodus* 3,14 und die zahlreichen „Ich bin ...“-Aussagen Jesu im Johannesevangelium darlegt – im strengen Sinne ein exklusiv göttliches Prädikat, aber nicht einfach deswegen, weil Gott Gott ist, sondern insofern er lebendiger Intellekt im schlechthin ursprünglichen, d. h. ursprungslosen Sinne ist.⁵⁸ Die Frage „Wer bin ich?“ beziehungsweise „Wer sind wir?“ beantwortet sich für Eckhart nicht unter Verweis auf unsere *animalitas* oder durch eine verfallende Selbstdeutung aus dem welthaften Seienden her, sondern allein aus dem wechselseitigen, gleichursprünglichen Bezogensein unseres ekstatisch-überseienden Intellekts auf den Ursprung, der als solcher weder ontologischer noch eigentlich theologischer und erst recht nicht onto-theologischer, sondern im Grunde allein spielerisch-abgründiger Natur ist.

⁵⁷ „Daß Gott Gott ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht Gott“ (DW II, 504).

⁵⁸ Vgl. DW II, 68; sowie *Meister Eckhart*, Die deutschen Werke; Band III (herausgegeben von J. Quint [=DW III]), Stuttgart 1976, 339–341, 447.

3. Die trinitarisch-spekulativen Wurzeln seinsgeschichtlicher Selbstheit

Nach dieser johanneischen Höhenwanderung auf den Spuren Meister Eckharts stellt sich uns zum Abschluss die Aufgabe, Heideggers Kritik des onto-theologischen Grundcharakters der abendländischen Metaphysik im Allgemeinen und der hegelschen Dialektik des Geistes im Besonderen im Lichte des bisher Dargelegten nochmals genau zu betrachten und die darin erkennbar werdenden Auslassungen und Ausklammerungen im Hinblick auf das Profil seines eigenen Gegenentwurfs zu deuten.

Die *Beiträge zur Philosophie*, in denen sich die „seinsgeschichtliche“ Wende in Heideggers Denken erstmals in aller Deutlichkeit manifestiert, sind von dem Bestreben getragen, die Grundphänomene, die bereits in *Sein und Zeit* im Rahmen einer Analytik des Daseins erörtert worden waren – Seinsverständnis, Wahrheit, Zeitlichkeit, aber auch das Selbstverständnis des Daseins als solches – in einer neuen, besonders gearteten Perspektive zu wieder-holen und einzuholen. Die für *Sein und Zeit* charakteristische, scheinbar einseitige Untersuchungs- und Deutungsrichtung – von einem bestimmten, ontisch-ontologisch ausgezeichneten Seienden *hin* zu den transzendentalen Strukturen seines Seins- und Weltverständnisses – wird nunmehr zugunsten einer fundamentalen Reziprozität der Bezüge korrigiert beziehungsweise ergänzt. Dieser Neuansatz ist nicht nur von einer Kritik der bisherigen Behandlung der Seinsfrage durch die traditionelle Metaphysik begleitet, sondern schließt auch eine Revision all derjenigen fundamental-ontologischen Termini ein, in denen noch metaphysische beziehungsweise transzendentalphilosophische Bedeutungsresiduen mitschwingen.

Die wohl grundlegendste Fehldeutung, die der in *Sein und Zeit* verfolgte Ansatz von Seiten der Zeitgenossen erfahren hatte, betraf die scheinbar „anthropologische“ Grundausrichtung seiner Analysen, insofern sich diese nicht in einer Auslegung der transzendentalen Strukturen der Subjektivität als des Möglichkeitsgrundes theoretischer Erkenntnis erschöpfen, sondern mit der „Sterblichkeit“, der „Sorge“, der „verfallenden Neugier“ usw. gerade diejenigen Phänomene in den Mittelpunkt stellen, die untrennbar mit der Faktizität der vorthoretischen Existenz verbunden sind. Dieser Ansatz, der Heidegger von niemand Geringerem als Husserl den Vorwurf des „Anthropologismus“ eingebracht hatte,⁵⁹ zielt jedoch gerade auf eine Überwindung sowohl der transzendental-universalen Neutralisierung der „jemeinigen“ Existenz als auch deren beruhigter, selbstgenügsamer Einkapselung in den Verdrängungsstrukturen konkreter, alltäglicher Verfallenheit. Nicht nur das transzendente Ego, sondern auch das faktische Ich im Sinne der empirischen Person werden damit als unzureichend zurückgewiesen und machen die Notwendigkeit einer ganz anderen, nicht mehr von der

⁵⁹ Vgl. E. Husserl, ‚Phänomenologie und Anthropologie‘, in: *Id.*, Aufsätze und Vorträge [1922–1937] (Hua XXVII), Dordrecht 1989, 164–181.

Vorstellung wie immer substrathaft gefasster Einzelinstanzen, sondern vom Gedanken wesentlicher, dynamischer Korrelativität geprägten Auffassung des Selbstseins Platz.

Dieser Neuansatz, dessen Notwendigkeit sich in *Sein und Zeit* zwar indirekt in negativer Form abgezeichnet hatte, in diesem Werk aber nicht wirklich zur Durchführung gekommen war, wird nun in den *Beiträgen* in systematischer Weise entfaltet. Gegenüber der in *Sein und Zeit* verwendeten Begrifflichkeit springt dabei eine terminologische Differenzierung ins Auge, durch die Heidegger etwaige Missverständnisse oder Verwechslungen mit herkömmlichen ontologischen Ansätzen zu vermeiden versucht. So ist für ihn das „Sein“ (mit „i“) gleichbedeutend mit dessen metaphysischer Deutung als allgemeinsten und grundlegendster Eigenschaft all dessen, was ist. Das solcherart bestimmte „Sein *des Seienden*“, das die prinzipielle Zugänglichkeit und Verstehbarkeit aller Dinge für das vorstellende, begründende Denken zum Ausdruck bringt, erklärt sich jedoch nicht aus sich selbst heraus, sondern verdankt sich der ursprünglichen Hinordnung des Daseins auf ein nicht mehr als statische „Seiendheit“, sondern als Ereignis ursprünglicher Differenz zu verstehendes „Seyn“ (mit „y“).⁶⁰

Das Verhältnis von Dasein, Sein, Denken und Gott erfährt damit auf allen Ebenen eine grundlegende Entontifizierung, die die möglichen Bezüge zwischen all diesen Phänomenbereichen vor dem Hintergrund eines Wahrheitsverständnisses entfaltet, das nicht mehr in der Angleichung zwischen objektivierenden Aussagen und einzelnen Sachverhalten besteht und auch nicht mehr als transzendental verankertes Grundkonstitutivum des Daseins als solches fungiert, sondern als „Inständigkeit“ in einem wechselseitigen Übereignungsprozess bestimmt wird, der das Dasein nicht mehr als „Ich“, wohl aber als „Selbst“ im eminentem Sinne erscheinen lässt. Heidegger schreibt:

Die Verhaltenheit ist die stärkste und zugleich zarteste Bereitschaft des Daseins für die Ereignung, das Geworfenwerden in das eigentliche Innestehen in der Wahrheit von der *Kehre im Ereignis*. [...] Diese Verhaltenheit vermag allein Menschenwesen und Menschenversammlung auf es selbst, d. h. in die Bestimmung seines Auftrags: die Beständigkeit des letzten Gottes, zu sammeln. [...] Die Verhaltenheit des Daseins [...] stimmt nur als ereignete Zugehörigkeit zur Wahrheit des Seins.⁶¹

Und an anderer Stelle führt er aus:

Das Selbstsein ist Wesung des Da-seins, und das Selbstsein des Menschen vollzieht sich erst aus der Inständigkeit im Da-sein. [...] Selbstheit entspringt als Wesung des Daseins aus dem Ursprung des Da-seins. Und der Ursprung des Selbst ist das Eigentum. [...] Die Eignung ist zumal Zueignung und Übereignung. [...] Aber das Zu-sich-kommen ist eben nie eine zuvor abgelöste Ich-vorstellung, sondern Übernahme der Zugehörigkeit in die Wahrheit des Seins, Einsprung in das Da.⁶²

⁶⁰ Vgl. GA 65, 73–77.

⁶¹ GA 65, 34 f.

⁶² GA 65, 319 f.

Diese „Zugehörigkeit“ ist keine bloß partielle Eigenschaft des Daseins; vielmehr geht das Dasein mitsamt seinem Seinsverständnis und dem darin liegenden, ursprünglichen Bezug zur Wahrheit in einem nicht ontisch-kausalen, sondern „entwerfenden“ Hervorgang aus dem Seyn hervor: „Im Dasein und als Da-sein ereignet sich das Seyn die Wahrheit [...] Dazu vermag der Mensch nichts zu leisten [...]“. ⁶³ Es geht also hier nicht um den Ursprung des Menschen als eines ontisch vorfindlichen und analysierbaren Naturwesens, sondern um seinen „zweiten Hervorgang“ als „Entwurf“ des Seyns im ursprünglichen Sinne, der ihn dazu befähigt, nicht nur im abgeleiteten, propositionalen Sinne die Wahrheit *zu sagen*, d. h. wahre Sätze zu formulieren, sondern in ganz grundlegender Weise in der Wahrheit *zu stehen*.

Dies führt Heidegger auch zu einer überraschenden Neubestimmung der Begriffe von „Wissen“ und „Glauben“ und ihres wechselseitigen Bezugs:

Wenn das Wesen der Wahrheit ist: die Lichtung für das Sichverbergen des Seyns, dann ist Wissen [...] kein bloßes Für-wahr-halten irgend eines oder eines ausgezeichneten Wahren, sondern ursprünglich: das *Sichhalten im Wesen der Wahrheit*. [...] Nimmt man daher ‚Wissen‘ im bisherigen Sinn des Vorstellens und Vorstellungsbesitzes, dann ist freilich das wesentliche Wissen kein ‚Wissen‘, sondern ein ‚Glauben‘. Allein, dieses Wort hat dann einen ganz anderen Sinn, nicht mehr den des Für-wahr-haltens [...], sondern den des Sich-in-der-Wahrheit-Haltens. Und dies ist als Entwurfhaftes immer ein Fragen [...] Die *Fragenden* dieser Art sind die ursprünglich und eigentlich Glaubenden, d. h. diejenigen, die es mit der Wahrheit *selbst*, nicht nur mit dem Wahren von Grund aus ernst nehmen [...]. ⁶⁴

Der solcherart verstandene „Glaube“ als synonym mit dem nicht mehr „absoluten“, sondern „wesentlichen“ Wissen unterläuft das vermeintlich statische Gegenüber von profan-vernunftgemäßer Philosophie und lediglich gläubig entgegenzunehmender historischer Offenbarung zugunsten einer Zurückführung *beider* Phänomene auf die ursprüngliche Zugehörigkeit des Daseins zur Wahrheit des Seyns. Konsequenterweise wird auch die denkerische Bestimmung Gottes von Heidegger dahingehend revidiert, dass er nicht mehr als oberste Instanz an der Spitze der onto-theologischen Seins-hierarchie thront, sondern in seiner „Bedürftigkeit“ erkennbar wird, d. h. in seiner unhintergehbaren Hinordnung und Angewiesenheit auf das Dasein, nicht insofern dieses Mensch ist, sondern insofern dieses in ursprünglicher Weise dem Seyn und dessen überseiender, nichtshafter Wahrheit zugehört: „Dann ist, für diesen Augenblick, das Seyn als das innigste Zwischen gleich dem Nichts, der Gott übermächtig den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott, unmittelbar gleichsam und beides doch nur im Ereignis, als welches die Wahrheit des Seyns selbst ist.“ ⁶⁵

⁶³ GA 65, 20 (Hervorhebung von Heidegger).

⁶⁴ GA 65, 369.

⁶⁵ GA 65, 415.

Die vollkommene Wechselseitigkeit der Bezüge hebt damit die traditionelle schöpfungstheologische Auffassung einer asymmetrischen Abhängigkeit im Sein zwischen Gott und Mensch auf zugunsten ihres reziproken Aufeinander-Angewiesenseins unter dem Gesichtspunkt der ursprünglichen Wahrheit und des gegenseitigen Sichernehmens. Die von Heidegger so scharf kritisierte Bestimmung des schöpfungstheologischen beziehungsweise metaphysischen Gottes als „Vergötterung der ‚Kausalität‘ als ‚Kausalität‘“⁶⁶ wird von ihm korrigiert zugunsten der Einsicht, dass der Gott nicht in ursprünglicher Weise aus seinem Bezug zur Welt, sondern primär in seinem wesenhaften, nicht ontischen Bezugscharakter zum Dasein gedacht werden muss, das ihm die Stätte für die Möglichkeit seines innerweltlichen Erscheinens zu bereiten hat.

Vor dem Hintergrund all dieser Grundzüge des seinsgeschichtlichen und insofern von seinem Anspruch her nicht mehr metaphysischen Ansatzes der *Beiträge* in Bezug auf Selbstheit, Gott, Sein und Wahrheit erscheint Heideggers scheinbare Nichtbeachtung der trinitarischen Dimension von Hegels Logospekulation umso frappierender; gelangt Hegel doch damit an einen Punkt, der das, was Heidegger am traditionellen metaphysischen Paradigma von „Sein und Denken“ kritisiert hatte, gerade hinter sich lässt. Hegels johanneisch geprägte Auslegung der Trinität im Rahmen der dialektischen Deutung der christlichen Religion und die nochmalige spekulative Einholung dieses im Kontext der Religion nur „vorgestellten“ Inhaltes auf der Ebene des im absoluten Sinne selbst-bewussten Denkens läuft keineswegs, wie Heideggers Deutung es nahelegen versucht, auf die schlechte Verunendlichung und hyperbolische Aufgipfelung all jener Strukturen hinaus, die er selbst auf der Ebene der menschlichen Subjektivität als Indikatoren des „vor-stellenden“, seine Gegenstände begründen- und beherrschendenden Denkens diagnostiziert hatte.⁶⁷ So fasst Hegel die innertrinitarische Dynamik nicht als die spekulative Aneignung eines vom göttlichen Bewusstsein ursprünglich als verschieden erlebten Objekts, sondern als die im guten Sinne „grundlose“ und insofern spielerische Dynamik, in der sich das absolute Bewusstsein in einer radikal ursprünglichen, aber nicht wirklich äußerlich trennenden Differenz als von sich selbst verschieden setzt, um gerade dadurch seine eigene Identität zu erfahren, „ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist“.⁶⁸ Auch Heideggers Kritik am traditionellen Personbegriff könnte schwerlich als Argument für seine Ignorierung dieser spielerisch-differenten Konzeption der Dreifaltigkeit herhalten, da Hegel die triadische Struktur in Gott bewusst nicht anhand des traditionellen Musters der Intersubjektivität dreier Personen, sondern rein in der Begriff-

⁶⁶ Vgl. GA 66, 240.

⁶⁷ Vgl. EIM, 143.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion; Band 2, Frankfurt am Main 1996, 222; vgl. auch ebd. 242.

lichkeit der immanenten Differenzierung von Subjektivität und Selbstbewusstsein entwirft.⁶⁹

Auch ohne den Buchstaben von Eckharts Johanneskommentar zu kennen, konzipiert Hegel unter Verwendung derselben Anfangsverse des Evangelienprologs seine eigene spekulative Deutung der Dreifaltigkeit in ganz ähnlicher Form als Prozess der immanenten Ausdifferenzierung und Selbsterkenntnis des absoluten Geistes wie der deutsche Dominikanermönch und versucht, auch die Schöpfung der Welt als Moment dieses göttlichen Erscheinens und Hervortretens zu denken.⁷⁰ Der trinitarische Gott ist kein oberstes Seiendes, sondern setzt zunächst den Sohn als reziproke, aber noch diesseits des Seins befindliche Andersheit. Erst in dem Moment, wo die Unterschiedenheit des Anderen als solche festgehalten wird, verfestigt sie sich zum Sein der Welt, die als solche aber „außer der Wahrheit ist, *Welt der Endlichkeit*“.⁷¹ Das Sein ist gleichsam nur das Gesicht, unter dem Gott als der sich different Setzende mit Blick auf die Sphäre des welthaften Seins erscheint. In sich ist er jedoch reines Spiel der Wahrheit als Differenz oberhalb des Seins und insofern nicht in aristotelischer Manier lediglich der Gipfelpunkt einer onto-theologischen Stufenpyramide der Wirklichkeit. Während das endliche, welthafte Sein wirklich in einer äußeren Differenz zu Gott verharrt und sich damit außerhalb der Wahrheit stellt, ist der Bezug des endlichen Selbstbewusstseins zu Gott dort, wo es die Verlorenheit an das objektivierende Denken überwunden hat, von der Art einer reziproken Dynamik des gegenseitigen Sich-Erkennens oberhalb des Seins, d. h. in der Wahrheit.

Nach alledem wird deutlich, dass Heidegger gerade dort, wo er, wie in den *Beiträgen*, beansprucht, sowohl das Paradigma der bisherigen Metaphysik als auch das des christlichen Glaubens überwunden zu haben, in impliziter Weise auf Schemata und Bezugsmodelle rekurriert, die der nicht mehr onto-theologischen, sondern abgründig-spielerischen Dimension der trinitarischen Logospekulation bei Meister Eckhart und Hegel entstammen. Beiden Denkern ist gemeinsam, dass sie das statische Gegenüber von vernunftbasierter Metaphysik und historisch-positiver Offenbarung im Bewusstsein der *einen* unteilbaren Wahrheit zu überwinden versucht haben, in der der Mensch jeweils immer schon stehen muss, um wirklich er selbst zu sein. Eckhart war sich der Kühnheit und Un-erhörtheit dieses Vorhabens durchaus bewusst, wie der berühmte Schlusssatz der Predigt 52 klar erkennen lässt:

⁶⁹ Vgl. dazu P. Trawny, *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*, Würzburg 2002, 60.

⁷⁰ Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; Band 2, 244.

⁷¹ Vgl. ebd. 245 (Hervorhebung von Hegel).

Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn, solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen; denn dies ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.⁷²

Zu Beginn der *Beiträge* formuliert Heidegger als trotzig-resignatives Echo auf Eckharts still lächelndes Bewusstsein des Unverstandenseins: „Niemand versteht, was ‚ich‘ hier *denke*: aus der *Wahrheit des Seyns* (und d. h. aus der Wesung der Wahrheit) das Da-sein entspringen lassen“.⁷³ Das „Ich“ ist bezeichnenderweise in Anführungszeichen gesetzt, so, als wolle Heidegger damit zum Ausdruck bringen, dass nicht er als empirische Person – Husserl hätte von sich gesagt: als „armseliges philosophisches Kriechtier“ – es ist, der den ereignishaften Zusammenhang von Dasein, Wahrheit und Gott artikuliert, sondern dass dies bereits das Werk seines in der Wahrheit des Seyns stehenden, eigentlichen Selbst ist. Damit aber gehörte auch eigentlich das „Niemand“ in Anführungsstriche; verbirgt sich doch dahinter – nicht etwa Eckhart als Eckhart oder Hegel als Hegel, sondern das, was in Eckharts und Hegels johanneisch geprägter Logosmetaphysik die Onto-theologie immer schon aus ihrem eigenen Bereich hinausgespielt hat.

⁷² DW II, 504 (neuhochdeutsche Übersetzung von J. Quint, in: *Meister Eckhart*, Werke [in 2 Bänden; herausgegeben von N. Largier]; Band I, Frankfurt am Main 1993, 563).

⁷³ GA 65, 8 (Hervorhebung von Heidegger).