

## Zum parmenideischen Charakter des Denkens Meister Eckharts

VON ROBERTO VINCO

Auch wenn die Eckhartforschung die Präsenz einer parmenideischen Dimension im Denken Eckharts nicht vollkommen übersehen hat,<sup>1</sup> ist dieser Charakter ein wenig im Hintergrund geblieben. Das ist vor allem aus philosophischer Sicht bedauerlich, weil diese Dimension sehr hilfreich sein könnte, um einige Grundmotive der eckhartschen Spekulation besser zu verstehen und zu artikulieren.

Ziel dieses Aufsatzes ist es nicht, diese Lücke vollkommen zu schließen, sondern auf einige parmenideische Elemente hinzuweisen, die als eine mögliche Interpretationsrichtung für die eckhartsche Philosophie (wie sie in den lateinischen Werken ausgedrückt wird) wichtig sein könnten.

Ich werde zunächst 1) erklären, welche philosophische Perspektive ich unter dem Terminus „Parmenidismus“ verstehe, und anschließend 2) versuchen zu zeigen, dass sie den Takt der eckhartschen Ontologie angibt. Abschließen werde ich meinen Aufsatz mit 3) einigen Überlegungen über die Relation zwischen dem „Parmenidismus“ und der erfahrenen Welt.

### 1. Das Prinzip des Parmenides

Unter „Parmenidismus“ soll hier nicht eine akkurate philologische Bestimmung der Philosophie des Parmenides oder seiner Schule verstanden werden. Hier geht es um ein Prinzip, das die metaphysische Forschung bestimmt und das, zumindest partiell, zum ersten Mal von Parmenides zum Ausdruck gebracht wurde. Es ist also korrekter, von einem parmenideischen Prinzip oder vom Grundsatz des Parmenides zu sprechen. Was besagt nun ein solcher Grundsatz? Ich werde keine direkte Definition geben, sondern versuchen, diese These *ex negativo* zu erklären.

Die parmenideische Philosophie sollte nicht als eine übliche vorsokratische Kosmologie verstanden werden. Unter dem Terminus „übliche vorsokratische Kosmologie“ verstehe ich eine Position, die aus jenem Verfahren entsteht, das die verschiedenen Erscheinungen der Welt auf einen stabilen und einheitlichen Ursprung zurückführt. Diese *reductio ad unum* kulminiert in einem Urelement, das die eigentliche „Substanz der Welt“ ausmacht. Zum Beispiel: Das Reale erscheint, oberflächlich betrachtet, als eine Vielfalt

<sup>1</sup> Vgl. C. Fabro, *Participation et causalité* selon S. Thomas d'Aquin, Louvain/Paris 1961, 551 f. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu* chez Maître Eckhart, Paris 1960, 162–164. Ich habe aber vor allem einige Gedanken von J. Aertsen übernommen und erweitert. Vgl. J. Aertsen, *Der „Systematiker“ Eckhart*, in: A. Speer (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2005, 189–230.

von Dingen; aber alle sind im Grunde ein Urelement (z. B. Wasser), das sich durch die verschiedenen Phänomene unverändert hindurchzieht und woraus alles entsteht und wohin alles zurückkehrt.<sup>2</sup> Die Suche nach dem Grund erfolgt in diesem Kontext gemäß der Struktur der *ratio quia* (Bewegung von den Effekten zu den Ursachen). Der dahinterstehende Schluss könnte also folgendermaßen ausgedrückt werden:

*Premissa minor*: Wasser zieht sich durch die verschiedenen Phänomene hindurch und bleibt dabei unverändert.

*Premissa major*: Alles, was in der Veränderung der Phänomene konstant bleibt, ist Grund dessen, was sich verändert.

*Conclusio*: Also ist Wasser Grund der sich verändernden Phänomene.

Das parmenideische Prinzip funktioniert nun gerade nicht nach diesem Modell, sondern eher nach dem Modell der *ratio propter quid* (Bewegung von den Ursachen zu den Effekten).<sup>3</sup> Anders formuliert: Das parmenideische Prinzip hat einen apriorischen Charakter und fängt sozusagen mit der Bestimmung des Grundes an. So schreibt Parmenides:

Es ist notwendig zu sagen und zu denken, dass das Seiende ist: Denn das Sein ist, das Nicht-Sein aber ist nicht. (Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἔμμεναι: ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν). (DK 28 B 6)

Wie lässt sich das Verhältnis dieser parmenideischen Konzeption zur kosmologischen Auffassung genauer bestimmen? Ich denke, dass man zunächst dieses Verhältnis mit jenem vergleichen kann, das zwischen der metaphysischen und der logischen Notwendigkeit gilt. In einer vorparmenideischen Konzeption der Metaphysik versucht man zu zeigen, dass der Grund des Realen (z. B. Wasser) notwendigerweise existiert. Diese Notwendigkeit gilt allerdings nicht unbedingt: Es geht nicht um eine absolute, sondern um eine bedingte Notwendigkeit. Auch wenn der oben skizzierte Schluss korrekt wäre und die *premissa major* in allen möglichen Welten gälte, käme man nicht zu einer *conclusio*, die „in allen möglichen Welten“ (absolut) gälte, weil sich immer noch Welten vorstellen ließen, in denen es zum Beispiel weder Veränderung noch Wasser gibt.

Kurzum: Die vorparmenideische metaphysische Dynamik hat auch eine aposteriorische Dimension und kann nicht, selbst wenn sie korrekt ist, die Möglichkeit von anderen konkurrierenden Theorien vollkommen ausschließen.

Die parmenideische Kritik kann nun folgendermaßen zusammengefasst werden: Eine metaphysische Theorie (eine Lehre vom Absoluten), die nur bedingt gilt, ist widersprüchlich. Anders formuliert: Eine wahre Theorie des

<sup>2</sup> Diese Skizze der milesischen Kosmologie erhebt selbstverständlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit oder philologische Genauigkeit. Es geht um die Beschreibung eines Modells, das von der aristotelischen Konzeption stark geprägt ist.

<sup>3</sup> Zu dieser Thematik vgl. *D. Sacchi*, *Lineamenti di una metafisica di Trascendenza*, Rom 2007, 179–201.

Absoluten darf nicht nur kontingenterweise wahr sein, sie muss die Widersprüchlichkeit der konkurrierenden Theorien nachweisen. Sie muss, mit anderen Worten, logisch notwendig sein. Deswegen spricht Parmenides von Notwendigkeit in Bezug auf Sagen und Denken.<sup>4</sup>

Aber heißt das dann, dass der parmenideische Satz als ein Ausdruck der logischen Notwendigkeit der Existenz des Absoluten (Gottes) zu verstehen ist? Das klassische Argument, dessen Ziel darin besteht, die logische Notwendigkeit der Existenz des Absoluten (Gottes) zu beweisen, ist bekanntlich das ontologische Argument (in seiner modal erweiterten Version). Durch dieses Argument versucht man nämlich zu zeigen, dass zum vollkommenen Wesen nicht nur die faktische, sondern auch die (logisch) notwendige Existenz gehört. Anders formuliert: Ein vollkommenes Wesen, das nur zufälligerweise existiert, ist widersprüchlich. Ist nun das, was Parmenides behauptet, mit diesem Argument identifizierbar? Ist der Satz des Parmenides eine Protoform des ontologischen Arguments? Wenn dies der Fall ist, dann muss behauptet werden, dass Parmenides das vollkommene Wesen durch das Seiende ersetzt. Dieser Ersatz hat aber massive Konsequenzen für die Struktur des Arguments selbst: Das ontologische Argument entfaltet sich als das progressive Verständnis von einem bestimmten Gehalt (von einem Wesen). Es wäre folglich korrekter, dieses Argument als ein „usiologisches“ zu bezeichnen.<sup>5</sup> Die These des Parmenides ist hingegen kein usiologisches Argument. Bei ihr geht es nicht um die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken in Bezug auf einen bestimmten Gehalt, sondern um die Seinsbezogenheit des Logos überhaupt. Negativ ausgedrückt: Es geht nicht um eine widersprüchliche Aussage („Gott ist nicht“), sondern um den Widerspruch als solchen, weil der reine Widerspruch gerade in der Tilgung der Seinsbezogenheit des Logos besteht.

Der Unterschied zwischen den zwei Thesen betrifft außerdem die Art des Beweises: Im usiologischen Argument leitet man die notwendige Existenz des göttlichen Wesens aus der Natur des Wesens selbst ab. Im Falle des parmenideischen Satzes geht man anders vor: Zunächst wird gezeigt, dass die Seinsbezogenheit des Logos auf der immanenten logischen Prägung des Seins selbst beruht. Mit anderen Worten: Es wird zunächst gezeigt, dass das Sein schiere Positivität ist, die jedes Anderssein ausschließt („Denn das Sein ist, das Nicht-Sein aber ist nicht“).<sup>6</sup> Aus dieser Positivitätsdimension des Seins (aus seinem onto-logischen Charakter) lassen sich dann alle göttlichen

<sup>4</sup> Bei der Entwicklung dieser These habe ich einige Gedanken von A. F. Koch übernommen. Vgl. A. F. Koch, Versuch über Wahrheit und Zeit, Paderborn 2006, 642–652.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Sacchi, 196–198.

<sup>6</sup> Anders gesagt: Die logische (diskursive) Dimension des Prinzips des zu vermeidenden Widerspruchs (*non est simul affirmare et negare*) beruht auf der ontologischen Dimension des Prinzips selbst (*non est simul esse et non esse*). Noch anders gewendet: Das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs ist ein notwendiges Gesetz des Logos, weil das Sein selbst logisch (und damit selbstoffenbar, selbstbekundend) ist, weil das Reale das Onto-logische (Positivität) ist.

Merkmale des Seins unmittelbar ableiten: Unentstandenheit, Unvergänglichkeit, Ganzheit, Einheitlichkeit, Unerschütterlichkeit und Vollendung.<sup>7</sup> Die Absolutheit des Seins entspringt aus seinem Selbstmanifestationscharakter (aus seiner Positivität).

Damit lässt sich der Unterschied zwischen dem ontologischen (eigentlich usiologischen) Argument und dem Satz des Parmenides (dem wahren ontologischen Argument) genauer explizieren. Im ersten Fall begründet die Logik die ontologische Ableitung: Der göttliche Inhalt ist widersprüchlich, wenn er nicht auch notwendigerweise existiert. Im zweiten Fall geht es um eine ontotheologische Begründung der Logik selbst: Die Geltung des Denkens als solches beruht auf der Selbstmanifestation des Absoluten (auf seiner Positivität). Dieser Unterschied hat eine weitere wichtige Konsequenz: Das usiologische Argument setzt eine minimale Verständlichkeit der widersprüchlichen These voraus (*dixit insipiens in corde suo*: Non est Deus); im Falle der parmenideischen Konzeption kann sich die negierende These nicht einmal als positive These bilden. Genauer gesagt, besteht die Bildung der These in ihrer Selbststilgung. Anders formuliert: Die erste Position („Gott ist nicht“) ist *widersprüchlich* und deshalb auch *falsch*; die zweite („das [göttliche] Sein ist nicht“) ist *selbstwidersprüchlich* und damit *undenkbar*.<sup>8</sup> Parmenides selbst bestätigt diese Position: Am Anfang seines Lehrgedichts führt er zwei Wege ein, den Weg des „ist“ und den Weg des „ist nicht“. Laut Parmenides ist nur der erste Weg gangbar. Der zweite ist nicht ein Weg, der zu einem falschen Ort führt. Er ist für den Logos vollkommen ungangbar: „Dieser Weg ist, so sage ich dir, ganz und gar unerkundbar; denn das, was nicht ist, kannst du weder denken/erkennen noch kannst du es sagen (denn das ist nicht durchführbar)“ (DK 28 B 2).

Nach diesen Überlegungen sind wir nun in der Lage, den Unterschied zwischen der logischen Notwendigkeit und der absoluten Notwendigkeit des Satzes des Parmenides vollkommen auszubuchstabieren. Wir haben gesehen, dass die metaphysische Notwendigkeit einen deskriptiven Charakter hat. Durch sie wird nämlich die faktisch notwendige Existenz von irgendetwas (z. B. Wasser) behauptet. Es ist nun aber diese deskriptive Dimension,

<sup>7</sup> Vgl. DK 28 B 8.

<sup>8</sup> Ich unterscheide hier zwischen Widerspruch und Selbstwiderspruch. Im Allgemeinen verstehe ich unter Widersprüchlichkeit die fehlende Transzendenz des Denkens. Das Denken, das sich widerspricht, ist ein Denken, das nicht über sich selbst hinausgeht, ein Denken, das nichts „intentioniert“. Die Widersprüchlichkeit entsteht, weil durch das Prädikat das getilgt wird, was im Subjekt gesetzt wurde. Die These „Das göttliche Wesen ist nicht“ ist nun eine, die (wenn das ontologische Argument korrekt ist) widersprüchlich, aber nicht selbstwidersprüchlich ist. Der Grund liegt darin, dass diese These durch eine Vermittlung (durch das ontologische Argument selbst) zum Widerspruch geführt werden soll. Die entgegengesetzte These „Gott ist nicht“ ist mithin (vorläufig) denkbar. Das spiegelt sich in der Tatsache wider, dass die Widersprüchlichkeit dieser These ihre Falschheit impliziert. Der Grundsatz des Parmenides „Das (göttliche) Sein ist“ ist hingegen eine *Evidenz*. Die Verneinung dieser Evidenz ist unmittelbar widersprüchlich, sie ist selbstwidersprüchlich. Sie kann, mit anderen Worten, nur auf sprachlicher Ebene geäußert werden, aber sie kann nicht *gedacht* werden. Sie lässt sich nicht als positive These formulieren.

die Raum für mögliche konkurrierende Thesen öffnet. Mit den Worten Ludwig Wittgensteins: „Alles, was wir überhaupt beschreiben können, könnte auch anders sein.“<sup>9</sup> Wie steht es nun mit den logischen Wahrheiten? Gemäß dieser wittgensteinschen Position haben sie keinen deskriptiven Gehalt. Sie sind nämlich Tautologien, die nichts aussagen. Andererseits aber beschreiben sie auch, wie Wittgenstein selbst betont, das Gerüst der Welt. Sie sind, um noch einmal die wittgensteinschen Worte zu verwenden, eine Widerspiegelung der Welt. Mit anderen Worten: Auch die logische Wahrheit zeigt eine minimale deskriptive (und damit realistische) Dimension. Die logisch notwendige Existenz kann folglich nicht der vollkommene Ausdruck des Absoluten sein.

Der parmenideische Satz offenbart die ursprünglichste Dimension: Einerseits hebt er die allgemeine Seinsbezogenheit des Logos hervor: „Es ist notwendig zu sagen und zu denken, dass das Seiende (und nicht irgendein bestimmter Inhalt wie Wasser) ist.“ Andererseits erklärt er, dass diese allgemeine Seinsbezogenheit des Logos (die logische Notwendigkeit), auf der Selbstmanifestation des Seins (des Absoluten) beziehungsweise auf seiner intrinsischen logischen Dimension (auf seiner Positivität) beruht („Denn das Sein ist, das Nicht-Sein aber ist nicht“). *Weil das Reale im Grunde schiere Positivität ist, kann es eine logische Notwendigkeit geben.*

Der Satz des Parmenides tilgt, mit anderen Worten, jenen Rest von Naturalismus<sup>10</sup> bezüglich des Grundes des Realen, der die logische Notwendigkeit noch auszeichnete.

Diese letzte These kann außerdem folgendermaßen expliziert werden: Die notwendige Existenz beziehungsweise Absolutheit, die sowohl durch einen aposteriorischen als auch durch einen apriorischen Beweis zum Ausdruck gebracht wird, ist wie ein Prädikat, das einem Subjekt (Gott) zugeschrieben wird. Der Träger ist folglich (selbst wenn minimal) dieser seiner Absolutheit gegenüber indifferent. Er ist (selbst wenn vorläufig und minimal) ohne sie konzipierbar. Das reine und absolute Sein ist aber nicht so, es hat nicht die Absolutheit, es *ist* die Absolutheit. Es ist nicht etwas Notwendiges, sondern die reine schiere Notwendigkeit und Selbstgenügsamkeit.

## 2. Das Prinzip des Parmenides und das Denken Eckharts

### 2.1 Die Entnaturalisierung des Grundes in der *Quaestio prima parisiensis*

Nach dieser kurzen Einleitung werde ich mich der eckhartschen Auffassung zuwenden. Als Einstieg in das eckhartsche Denken bietet sich die *quaestio prima parisiensis* an. In dieser frühen Schrift verteidigt Eckhart die Identität

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung, 5.634.

<sup>10</sup> Unter dem Terminus „Naturalismus“ soll die naturalistische (dinghafte) Dimension des Grundes des Realen beziehungsweise seine logische Indifferenz verstanden werden.

vom Sein und Denken in Gott. Besonders interessant ist der dritte Teil der *quaestio*, in der Eckhart seine These durch Argumente begründet, die weder in der Tradition (Thomas von Aquin) noch in seinen früheren Schriften zu finden sind.

Drittens zeige ich, dass ich nicht mehr der Meinung bin, daß Gott erkennt, weil Er ist; sondern, weil Er erkennt, deshalb ist Er, in der Weise, daß Gott Intellekt und Erkennen ist und das Erkennen selbst die Grundlage seines Seins ist.<sup>11</sup>

Gott ist, weil Er Intellekt ist, oder, genauer gesagt, weil Er die Tätigkeit des Intellekts ist. Wie soll diese These verstanden werden? Darüber wurde viel debattiert,<sup>12</sup> aber mir scheint, dass die eckhartsche Position in eine eindeutige Richtung geht und dass sie uns zur parmenideischen Seinsauffassung führt.

Die Termini „Sein“ und „Seiendes“ haben im Kontext der Pariser *quaestiones* die Bedeutung vom „abkünftige[n], art- und gattungsbestimmte[n] was [= Substanz; Hinzufügung R. V.]“.<sup>13</sup> Es geht also um das, was einerseits objektiv (substantiell) und andererseits logisch geprägt und epistemisch zugänglich (kategorial) ist. Sein ist hier, mit anderen Worten, der Wahrmacher für den Logos.

Was Eckhart zum Ausdruck bringt, ist die Tatsache, dass das Absolute (Gott) nicht innerhalb der Substantialität zu finden ist, dass die wahre Absolutheit die logische Wahrheit selbst begründet und dass diese Absolutheit keine Spur von logischer Indifferenz (Naturalismus beziehungsweise Dinghaftigkeit) beinhaltet. Der Grund des Realen ist durch und durch logisch geprägt und ist damit selbstbekundend. So schreibt Eckhart:

Denn Joh. 1,1 heißt es: ‚im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort‘. Nicht aber hat der Evangelist gesagt: ‚im Anfang war das Sein, und Gott war das Sein‘. Das Wort aber ist seinem ganzen Wesen nach auf den Intellekt bezogen, und es ist dort als sprechendes oder als gesprochenes ‚Wort‘ und nicht als ein ‚Sein und Intellekt‘ gemischtes Sein oder Seiendes.<sup>14</sup>

Eckhart entwickelt diese Thematik der immanenten Logizität des Absoluten und bringt sie mit Exodus 3,15 (*Ego sum qui sum*: Ich bin, der Ich bin) in Verbindung:

Und deshalb ist das Sein, da es den Geschöpfen zukommt, in Gott nur wie in seiner Ursache, und deshalb ist in Gott nicht das Sein, sondern die Lauterkeit des Seins. Wie wenn einer, der verborgen bleiben und sich nicht nennen will, bei Nacht gefragt: wer

<sup>11</sup> Meister Eckhart, Die lateinischen Werke (= LW), herausgegeben von J. Koch [u. a.], Stuttgart 1936 ff., LW V, 40,5–7.

<sup>12</sup> Vgl. zum Beispiel R. J. Mayer, Meister Eckharts erste ‚Quaestio Parisiensis‘ oder: Wie kann Gottes Vernehmen das ‚fundamentum‘ seines Seins sein?, in: FZThPh 54 (2007), 430–463. S. Grotz, Meister Eckharts Pariser Quaestio I: Sein oder Nichtsein – ist das hier die Frage?, in: FZThPh 49 (2002), 370–398. J. Halfwassen, Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg, in: ThPh 72 (1997), 337–359.

<sup>13</sup> R. Imbach, Deus est intelligere, Freiburg i. Br. 1976, 172.

<sup>14</sup> LW V, 40,7–11.

bist du? Antwortet: „Ich bin, der ich bin“, so wollte der Herr die Lauterkeit seines Seins mit den Worten zeigen: „Ich bin, der ich bin“ ‚Exodus 3,15‘. Er hat nicht schlechtweg gesagt: „Ich bin“, sondern hinzugefügt: „der ich bin“. Gott kommt also nicht das Sein zu, es sei denn, du wolltest eine Lauterkeit Sein nennen.<sup>15</sup>

Entscheidend ist die Tatsache, dass diese Dimension direkt zur parmenideischen These des Absoluten als Positivität führt, oder, wie Eckhart sagt, zur These der „Lauterkeit des Seins“ (*puritas essendi*). In einem späteren Kommentar zu dieser Exodusstelle hebt Eckhart die These der Positivität Gottes noch deutlicher hervor:

Ich bin, der ich bin.

[...] Drittens ist zu bemerken: die Wiederholung: ich bin, der ich bin zeigt die Lauterkeit der Bejahung unter Ausschluß jeder Verneinung von Gott an.<sup>16</sup>

Zusammenfassend: Gott, der Grund des Realen, ist keine Substanz. Er ist das reine, selbstbekundende, positive Sein (die *puritas essendi*), das jegliche Form von Negativität ausschließt. Es geht nun darum zu zeigen, dass dieselbe parmenideische Auffassung auch den Grundsatz des *Opus tripartitum* (*esse est Deus* / das Sein ist Gott) trägt.

## 2.2 Esse est Deus

In meiner Einleitung habe ich versucht zu erklären, dass sich der parmenideische Grundsatz dadurch auszeichnet, dass er keinen Raum für seine Verneinung offenlässt. Anders formuliert: Die These, die ihn bestreitet, kann sich nicht als positive These bilden und ist deshalb nicht falsch, sondern undenkbar. Ich möchte nun zeigen, dass diese Dimension auch die eckhartische Auffassung des Absoluten auszeichnet. Diese These soll durch eine Analyse des Grundsatzes des *Opus tripartitum* „Das Sein ist Gott“ (*esse est Deus*) erfolgen.

Kommentatoren haben oft angemerkt, dass es dabei nicht um einen klassischen scholastischen Satz geht. Die Standard-Formulierung ist nämlich die umgekehrte: *Deus est esse*. Dieser Unterschied ist von extremer Wichtigkeit und ein Zeichen dafür, dass dieser Hauptsatz im Katalog der für den Prozess gegen Eckhart gesammelten Thesen vorhanden ist.<sup>17</sup> Was versteht Eckhart darunter? Im allgemeinen Prolog zum *Opus tripartitum* werden fünf „Beweise“ zur Begründung dieser Hauptthese gegeben. Interessant ist, was Eckhart in seinem ersten „Beweis“ schreibt:

Patet haec propositio (esse est Deus; Hinzufügung R. V.) primo, quia si esse est aliud ab ipso Deo, Deus nec est nec Deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est? Aut si est Deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem, aut Deus ab alio habet esse. Et sic non ipse Deus, ut praemissum est, sed aliud ab ipso, prius ipso, est et est sibi causa, ut sit.

<sup>15</sup> LW V, 45, 9–15.

<sup>16</sup> LW II, 20,1; 21,7–8.

<sup>17</sup> Vgl. LW V, 212, 9.

Diese These (das Sein ist Gott) erhellt erstens daraus: Wenn das Sein etwas anderes ist als Gott, so ist entweder Gott nicht oder nicht Gott. Denn wie ist das oder wie ist es irgendetwas, von dem das Sein verschieden, dem es fremd und von dem es unterschieden ist? Oder wenn Gott ist, so ist er in jedem Falle durch etwas anderes, da das Sein etwas anderes als er ist. Also ist Gott und das Sein dasselbe oder Gott hat sein Sein von einem anderen. Und so ist – gegen unsere Voraussetzung – nicht Gott selbst, sondern etwas anderes, Früheres als er, und das ist (dann) die Ursache seines Seins.<sup>18</sup>

Welch ein „Beweis“ ist dies? Sicherlich geht es um keinen Beweis der Existenz Gottes im strengen Sinn des Wortes, zumal die eigentliche Frage nach der Existenz Gottes (*utrum Deus sit*) im zweiten Teil des dreigeteilten Werkes (im Werk der Fragen) zu finden ist. Der Hauptsatz (*esse est Deus*) wird hingegen im ersten Teil des Werkes (im Werk der Thesen) behandelt. Worum geht es dann? Eckhart geht von der klassischen Relation zwischen dem ontologischen (*ens qua ens*) und dem theologischen Aspekt (*Deus*) der Metaphysik aus. Er scheint nun diese Relation auf drei Grundmuster zu reduzieren:

- 1) jene Lehren, die den Grund des Realen (Gott) außerhalb des Seins setzen
- 2) jene Lehren, die den Grund des Realen innerhalb des Seins setzen
- 3) jene Lehren, die den Grund des Realen mit dem Sein identifizieren.

Aufgabe des „Beweises“ besteht in einer Art Ausschluss der ersten zwei Hypothesen, wobei dieser Ausschluss (und das ist der entscheidende Punkt) dadurch erfolgt, dass sich die ersten zwei Thesen nicht als positive Thesen formulieren lassen können, dass sie sich als leere Worte erweisen. Mit den Worten des Parmenides könnte man sagen, dass die ersten zwei Wege nicht gangbar seien, weil keine Kunde von ihnen ausgeht.

Betrachten wir den „Beweis“ genauer:

1) *Si esse est aliud ab ipso Deo* (wenn das Sein etwas anderes als Gott ist), *Deus nec est* (so ist Gott entweder nicht). *Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum, distinctum?* (Denn wie ist das oder wie ist es irgendetwas, von dem das Sein verschieden, dem es fremd und von dem es unterschieden ist?)

Bevor ich mit der Analyse des ersten Teiles des „Beweises“ beginne, werde ich einige Bemerkungen über die Namenstheorie Meister Eckharts vorausschicken, die für das Verständnis der eckhartschen Position von Nutzen sein können. Ein Name ist, laut Eckhart, „von *notitia* (Kenntnis) abgeleitet, weil der Name das Kennzeichen (*nota*) eines im Verstand gebildeten Begriffs ist und andern von diesem Begriff Kenntnis gibt (*notificat*). Er ist also ein Bote, der andern die Botschaft vom Begriff bringt.“<sup>19</sup> Begriffe werden aber von den Seienden abstrahiert und beziehen sich wiederum auf Sei-

<sup>18</sup> LW I, 156,12–157,4. Zu einer Interpretation dieser Stelle vgl. unter anderen F. Brunner/A. de Libera/É. Wéber/É. Zum Brunn (Hgg. und Übers.), *L'œuvre latine de Maître Eckhart*; Band 1, 124–126.

<sup>19</sup> LW II, 146,17–147,3. Zu dieser Thematik vgl. u. a. A. de Libera, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*, Genève [u. a.] 1980.

ende. Das Sein selbst ist nun sowohl der Grund der Seienden als auch der Name, und das bedeutet, dass das, was am Sein nicht teilhat, weder ein Seiendes noch ein Name ist (*quod enim non participat esse, non est ens et nomen*).<sup>20</sup> Ein Seiendes, das außerhalb des Seins steht, fällt ins Nichts, und ein Name, der *außerhalb des Seins steht, ist kein Name, weil er „von nichts Kenntnis gibt“ (non notificat)*. Das Sein ist mithin die eine ontologische, semantische und epistemologische Quelle (*esse est commune omnibus entibus et nominibus*).<sup>21</sup> Kehren wir nun zum Beweis zurück. In diesem ersten Teil wird der transzendente Charakter des Seins hervorgehoben: Das Sein ist das, was sich durch alle Kategorien zieht. Es ist damit das Allumfassende und das Untranszendierbare. Es gibt, mit anderen Worten, keinen „freien Raum“ neben oder über dem Sein. Außerhalb des Seins gibt es zudem keinen Raum für jedwede Seinsform: Existenz und Prädikation. Die hier vertretene Auffassung kann also auf die folgende Aussage zurückgeführt werden: *nihil est Deus* und diese führt wiederum zur Aussage, dass *Deus est nihil*. Sie identifiziert also Gott mit dem Nichts. Wir haben aber gesehen, dass das, was keinen Bezug zum Sein hat, weder eine ontologische noch eine epistemologische Konsistenz hat. Das heißt aber, dass diese Aussage (*nihil est Deus*) in einer leeren Benennung besteht, die keine wirkliche positive These ist. Das bedeutet aber auch, dass all jene Versuche, die den Grund des Realen in einer Dimension suchen, die über dem Sein ist und die zu einseitig das Anderssein Gottes und seine Unnennbarkeit hervorheben, selbstwidersprüchlich und pragmatisch inkonsistent sind, weil sie einerseits rationale Theologie betreiben und andererseits durch die Tilgung jeglichen Seinsbezugs den Logos selbst zugrunde richten.

2) *Nec Deus est* (oder ist Gott nicht Gott)

*Si est Deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Et sic non ipse Deus.* (Wenn Gott ist, so ist Er in jedem Falle durch etwas anderes, da das Sein etwas anderes als er ist. Und so ist Er – gegen unsere Voraussetzung – nicht Gott selbst.)

Hier geht es um jene Perspektiven, die den Grund des Seins innerhalb des Seins setzen und die den Grund des Realen zu etwas Bestimmtem zurückführen. Anders formuliert: Es geht um die These, die behauptet: „*hoc ens est Deus*“. Wenn ein bestimmtes Seiendes Gott ist, heißt das aber auch, dass das Absolute benennbar (objektivierbar) ist.

Nun ist aber im allgemeinen das, was benannt wird, oder das Subjekt eines Satzes unvollkommen. Das Subjekt verhält sich nämlich, wie schon sein unvollkommener Name sagt, wie die Materie [...]. Das Benennende aber und die Benennung verhält sich immer wie die Form und Vervollkommnung des Subjektes, etwa wenn einer gerecht, gut, weise und dergleichen genannt wird, alle Fälle, in denen sich die Wesenheit eben nicht selbst genügt, sondern bedürftig und arm ist und etwas anderes braucht, das sie

<sup>20</sup> LW II, 146,13.

<sup>21</sup> LW II, 146,6–7.

vollkommen macht. Dies aber, nämlich eines anderen bedürfen und sich nicht selbst genügen, ist dem Wesen Gottes durchaus fremd.<sup>22</sup>

Damit zeigt sich aber, dass auch diese zweite Position nicht einfach falsch, sondern als positive These undenkbar ist, denn es ist die Aussageform (*x est Deus*) selbst, die mit der Vollkommenheit und Absolutheit Gottes inkompatibel ist. Hegelsch formuliert könnte man sagen, dass bei dieser Aussage Form und Inhalt in Widerspruch stehen und dass damit die Aussage in einer Selbsttilgung besteht.

Da sich nun die ersten zwei Thesen als selbstwidersprüchlich erwiesen haben, bleibt nur die dritte Option übrig: „*esse est Deus*.“ Man muss sich nun hüten, diese Aussage als eine Aussage „vom dritten Satzglied“ (*de tertio adiacente*)<sup>23</sup> zu verstehen. Sie besagt – mit anderen Worten – nicht, dass das Prädikat der Absolutheit dem Subjekt „Sein“ zugeschrieben wird. Das Sein selbst ist nämlich Selbstoffenbarung, es ist wiederum das *Ego sum qui sum* und ist mithin nicht etwas Vollkommenes und Absolutes, sondern die Vollkommenheit und Absolutheit selbst.<sup>24</sup>

Wenn er also sagt: *ich bin, der ich bin*, lehrt er: das Subjekt *ich bin* ist identisch mit dem an zweiter Stelle stehenden Prädikat *ich bin*, das Benennende selbst ist das Benannte selbst, die Wesenheit ist das Sein, die Washeit ist die Obheit, „die Wesenheit genügt sich“, die Wesenheit ist das Genügen selbst. Das bedeutet: „die Wesenheit bedarf nicht irgendeines Seienden, noch bedarf sie eines anderen außerhalb ihrer zu ihrer Festigkeit“ oder Vollendung, „sondern die Wesenheit selbst genügt sich“ zu allem und in allem. Und das ist allein Gott eigen, nämlich ein solches Genügen.<sup>25</sup>

Der Satz *esse est Deus* kann folglich folgendermaßen übersetzt werden: Das-Sein-das-ist (das Sich-bekundende-Sein beziehungsweise die *puritas essendi*): Gott.

<sup>22</sup> LW II, 25,11–26,2.

<sup>23</sup> Eckhart unterscheidet zwischen Sätzen *de tertio adiacente* (vom dritten Satzglied) und *de secundo adiacente* (vom zweiten Satzglied). Im ersten Fall hat das Sein eine koplative Funktion, im zweiten eine existenziale. So schreibt er: „Man muß anders reden und urteilen über das Seiende und anders über dieses Seiende, desgleichen über das Eine und über dieses Eine, über das Wahre und über dieses Wahre, über das Gute und über dieses Gute. Denn wenn etwas seiend, eins, wahr oder gut genannt wird, so sind diese vier Bestimmungen jedes Mal das Prädikat des Satzes und bilden das zweite Glied [der Aussage; Hinzufügung R. V.]. Wenn dagegen etwas dieses Seiende, dieses Eine, dieses Wahre oder dieses Gute genannt wird, zum Beispiel Mensch oder Stein und dergleichen, dann ist dieses ‚dies und das‘ das Prädikat des Satzes, und die obigen Allgemeinbegriffe, zum Beispiel das Sein, sind nicht das Prädikat und nicht das zweite Glied (der Aussage), sondern sind die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekt. Zum Beispiel: wenn ich sage: ‚das ist ein Mensch oder ein Stein‘, dann sage ich (nichts über) das Sein aus, sondern (nur etwas über) den Menschen oder den Stein oder etwas der Art“ (LW I, 131, 4–15).

<sup>24</sup> Es kann also nicht um das *esse commune* gehen, weil „Sein“ hier absolute Vollkommenheit und Aktualität (und nicht mangelhafte Unbestimmtheit) bedeutet. Zu dieser Thematik der Absolutheit vgl. A. *Quero-Sánchez*, Sein als Absolutheit in: *Ders./G. Steer* (Hgg.), Meister Eckharts Straßburger Zeit, Stuttgart 2008, 189–218.

<sup>25</sup> LW II, 26,2–8.

### 3. Das Prinzip des Parmenides und die erfahrene Welt

#### 3.1 *Die Meinung der Sterblichen*

Wir haben gesehen, dass für den parmenideischen Grundsatz (den Eckhart auch vertritt) gilt, dass das Absolute schiere Positivität ist. Wenn das der Fall ist, stellt sich aber die folgende Frage: Kann es überhaupt etwas anderes als das Absolute geben? Theologisch umformuliert: Gibt es Raum für etwas anderes als Gott? Die Kosten des Verzichts auf eine außergöttliche Realität, die aus Sein und Nicht-Sein besteht, sind enorm. Es heißt nämlich, auf den Kosmos und auf die logische Praxis zu verzichten. Angesicht dieser Tatsache scheint der einzig gangbare Weg derjenige zu sein, der neben der Positivität des Absoluten auch eine (minimale) Dimension zulässt, die aus Sein und Nicht-Sein besteht. Die These könnte folgendermaßen formuliert werden: Das Reale ist in seinem Kern schiere Positivität, aber, äußerlich betrachtet, erscheint es als etwas, das aus Positivität und Negativität besteht. Es gibt eine äußerliche Sphäre, die einen minimalen ontologischen Status besitzt (Schein) und die wiederum Sein und Nicht-Sein impliziert.

Parmenides trägt auch dieser Konzeption Rechnung. Diese Dimension war Gegenstand des (zum größten Teil verlorenen) letzten Teils seines Lehrgedichts, in dem der doxastische Weg der doppelköpfigen Sterblichen behandelt wurde. Für die Sterblichen gelten nämlich Sein und Nicht-Sein als dasselbe und nicht dasselbe. Die Sterblichen führen, mit anderen Worten, eine Prinzipienpolarität ein: das ätherische Flammenfeuer auf der einen Seite und die lichtlose Nacht auf der anderen. Diese These ist aber nicht haltbar: Einerseits wird die Positivität des Absoluten durch ein äußerliches Element eingegrenzt. Das reine Sein wird nämlich von dieser scheinhaften äußerlichen Sphäre auf etwas Bestimmtes reduziert, das aus Positivität und Negativität besteht. Andererseits erhält der Schein eine positive ontologische Dimension, die ihn zu etwas Selbständigem macht. Kurzum: Das Absolute wird verendlicht und das Endliche verabsolutiert. Folglich ist „alles voll zugleich von Licht und unsichtbarer Nacht [...]“ (DK 28 B 9).

Aber ist dann überhaupt eine Form der Außergöttlichkeit konzipierbar, die das Absolute nicht eingrenzt? Bevor ich zum eckhartschen Lösungsvorschlag übergehe, möchte ich eine letzte Dimension der sogenannten „Meinung der Sterblichen“ hervorheben:

Es ist ja nichts und wird nichts anderes sein außerhalb des Seienden, da es ja die Moira daran gebunden hat, ein Ganzes und unbeweglich zu sein. Darum wird alles bloßer Name sein, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgesetzt haben, überzeugt, es sei wahr: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein [...]. (DK 28 B 7)

Die Sterblichen gehen davon aus, dass das, was außerhalb des absoluten Seins steht (was aus Sein und Nicht-Sein besteht) mehr als ein bloßer Name sei. Sie gehen davon aus, dass das Genannte objektiv bestehe, dass es einen (wenn auch minimalen) unabhängigen ontologischen Status besitze.

Aus der Perspektive der „Wahrheit“ zeigt sich aber, dass dies nicht der Fall ist, dass die Namen keine ontologische Verpflichtung implizieren. Mit einer etwas paradoxen Formulierung könnte man also sagen, dass Parmenides eine nominalistische These vertritt, die sich aber nicht einfach auf die Universalien, sondern auf die Einzeldinge selbst bezieht.

### 3.2 Eckharts Konzeption der Analogie

Eckhart scheint diese These des Nominalismus der Einzeldinge zu vertreten und verbindet sie mit seiner Konzeption der Analogie. Zunächst hebt er die fehlende ontologische Verpflichtung der akzidentellen Prädikation hervor:

Erstens: über das Seiende und die Dinge und ihr Sein muß man anders sprechen und denken als über die Kategorien der Dinge und das, was man über sie aussagt [...]. Die zehn Kategorien sind nicht zehn seiende Wesen oder Dinge, auch nicht die obersten zehn Seienden Wesen oder Dinge, sondern die obersten zehn Gattungen der Dinge oder des Seienden.<sup>26</sup>

Das Sein der endlichen Dinge besteht in der Substantialität. Das Sein des Akzidens trägt hingegen nicht zum Sein der Dinge wirklich bei. Man kann folglich sagen, dass nur die Kategorie der Substanz eine designative Funktion hat. Alle anderen Kategorien (Akzidenzien) sind unselbstständig mitlaufende Ausdrücke, die nichts Wirkliches repräsentieren. Anders formuliert: Alles, was wir durch akzidentielle Prädikate satzartig zum Ausdruck bringen (die Substanz *x* ist so und so), bringt nur einen eingegrenzten Modus der Substanz zum Ausdruck. Die Substanz vereinigt in sich alle Eigenschaften, die wir satzartig explizieren, und ermöglicht dadurch jede akzidentielle Prädikation. Kurzum: Akzidenzien sind, wenn richtig verstanden, nicht einmal *ens entis* (wie Eckhart auch schreibt), sondern einfach *entis*.<sup>27</sup> Sie haben einen durch und durch relationalen Charakter und sind Zeichen der Substanz.

Eckhart verbindet nun diese Idee mit seiner Konzeption der Analogie:

Keineswegs sind diese obersten zehn [Kategorien; Hinzufügung R. V.] Seiendes (schlechthin), sondern nur eins ist Seiendes, die Substanz; die übrigen hingegen sind – nach dem 7. Buch der Metaphysik – nicht Seiendes, sondern eigentlich (nur) an einem Seienden, Seiendes nur in Analogie zu dem einen schlechthin Seienden, der Substanz. So wird der Harn nicht deshalb als gesund bezeichnet, weil ihm die Form innewohnt, sondern allein in Analogie und im Hinblick auf die wirkliche Gesundheit, die eigentlich und als Form nur in einem Sinneswesen ist. (Die Gesundheit ist nicht mehr im Harn als) der Wein im Kranz, der anzeigt, dass Wein im Wirtshaus und im Faß ist.<sup>28</sup>

Zunächst werde ich einige Bemerkungen zur Thematik der Attributionsanalogie (*analogia attributionis*) vorausschicken. Man unterscheidet normalerweise drei Prädikationsformen: univoke, äquivoke und analoge. Im ersten Fall geht es um eine Prädikation, die einen gemeinsamen Inhalt (z. B.

<sup>26</sup> LW II, 58,3–8.

<sup>27</sup> Vgl. Lossky, 317–320.

<sup>28</sup> LW II, 58,8–14.

Lebewesen) den verschiedenen Subjekten (Mensch, Hund, Affe ...) auf dieselbe Art zuschreibt. Der gemeinsame Inhalt ist wie eine Gattung, und die verschiedenen Zuschreibungen ergeben sich aus der Spezifizierung der Gattung durch spezifische Differenzen, die den einheitlichen Gehalt nicht modifizieren (der Mensch ist ein Lebewesen genauso wie ein Hund).

Im zweiten Fall geht es um ein Prädikat, das bei den verschiedenen Zuschreibungen zwei vollkommen unterschiedliche Inhalte zum Ausdruck bringt. Die Gemeinsamkeit ist folglich nur im Namen (z. B. der Terminus „Hund“ kann sowohl den Haushund als auch ein Sternbild bezeichnen).

Im dritten Fall geht es um einen Terminus, der sich zwischen dem ersten (Univozität) und dem zweiten Fall (Äquivozität) befindet: Die Dimension der Univozität wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der analoge Terminus bei den verschiedenen Zuschreibungen denselben Inhalt expliziert. Die Dimension der Äquivozität besteht hingegen darin, dass dieser Inhalt gemäß verschiedener Modi (also nicht auf dieselbe Art und Weise) beigemessen wird. Der modale Unterschied beruht wiederum darauf, dass der Hauptträger der Prädikation (*analogatum princeps*) in sich selbst (*formaliter*) den prädierten Inhalt besitzt, wohingegen der Nebenträger diesen Inhalt nicht in sich selbst, sondern vollkommen „auf Borg“ nimmt und deshalb nur ein Zeichen dessen ist, was durch die Hauptprädikation zum Ausdruck gebracht wird.

Wenn wir nun zur Thematik der Substanz und der Akzidenzien zurückkommen, können wir sagen, dass die erste im eigentlichen Sinne des Wortes „ist“ und dass die Akzidenzien hingegen dieses substanzielle Sein nur im Zeichen-Modus besitzen. Akzidenzien „sind“ deshalb nur im analogen Sinne.

Eckhart akzentuiert nun diese These und betrachtet auch die Substanz als etwas Abgeleitetes (als ein zweites Analogat). Kurzum: Was für die Akzidenzien in Bezug auf die Substanz gilt, gilt für die Substanzen in Bezug auf Gott. Substanzen sind, mit anderen Worten, Zeichen Gottes und stehen in einer analogen Beziehung zu Ihm. Auch Eckhart vertritt also eine Art von Nominalismus der Einzeldinge (der Substanzen).

Wie also der Kranz dem Wein dient, indem er ihn anzeigt, und der Harn der Gesundheit des Sinneswesens, obwohl er überhaupt nichts von der Gesundheit an sich hat, so dient in gleicher Weise jedes Geschöpf Gott.<sup>29</sup>

Aus dieser Sicht lässt sich Folgendes ableiten: Genauso, wie es bezüglich der Gesundheit keinen Unterschied zwischen einem Stein und dem Harn gibt (weil ihm die Gesundheit vollkommen extrinsisch ist), gibt es auch keinen Unterschied zwischen dem Nichts und den Kreaturen. Andererseits sind aber die Kreaturen (genauso wie der Harn in Bezug auf die Gesundheit) ein natürliches Zeichen des absoluten Seins und sind damit ein (nichtiger) Seinsmodus.

Damit eröffnet sich ein Raum für die Kreaturen, der die positive Grenzenlosigkeit des Seins nicht eingrenzt. Anders formuliert: Es gibt eine Di-

<sup>29</sup> LW IV, 372,7–9.

mension, die das Andere des Seins ausmacht. Diese ist aber nicht einfach etwas, das neben dem Sein steht, sondern dessen natürliches Zeichen.

Diese Auffassung lässt sich auch aus der Perspektive des Absoluten entfalten. Laut Eckhart verfügt jedes Prinzip über einen doppelten Akt, wodurch es sich ausdrückt. Jedes Prinzip hat, mit anderen Worten, ein inneres und ein äußeres Wort.<sup>30</sup> Der zweite Akt beziehungsweise das zweite Wort gehört – aufgrund seiner Äußerlichkeit – nicht zum Wesen des Ursprungs und kann es deshalb nicht vollkommen offenbaren. Der erste Akt beziehungsweise das erste Wort gehört hingegen zum Wesen des Ursprungs; es ist seine innere Manifestation und bringt es deshalb vollkommen zum Ausdruck. Nun gilt diese doppelte Dimension auch (und im höchsten Grade) für den Grund des Seins, also für Gott. Der Grund des Realen ist mithin einerseits selbstbekundend. Diese Dimension wird von Eckhart mit der innertrinitarischen Dynamik in Verbindung gebracht: Der Sohn (die zweite Person der Trinität) ist das innere Wort, das Gott vollkommen offenbart. Der Grund des Realen drückt sich aber auch durch ein äußeres Wort aus. Das sind die Kreaturen, die nur eine partielle und begrenzte Darstellung Gottes sind.

Der eckhartische Gedanke besteht nun darin, dass die Selbstmanifestation Gottes durch das innere Wort auch das zweite äußere Wort ermöglicht und trägt, ohne dass dabei die Einfachheit und Vollkommenheit des ersten Wortes (und damit der Selbstoffenbarung) beeinträchtigt wird. Um diese These zu erläutern, rekurriert Eckhart noch einmal auf den Zeichencharakter der Kreatürlichkeit. Er verbindet nämlich die Äußerlichkeit des Wortes mit seinem geräuschvollen Charakter und die Innerlichkeit mit seiner Lautlosigkeit. Im äußeren Wort tritt somit die Stofflichkeit des Bezeichnens beziehungsweise die Materialität der Signifikation in den Vordergrund und damit auch der repräsentationale Charakter der außergöttlichen Dimension. Die Kreaturen sind nun einerseits, qua *äußere und geräuschvolle* Worte, nichtig (in der Selbstoffenbarungsdynamik des Ursprungs beziehungsweise im inneren Wort schweigen die äußeren Worte). Sie sind aber andererseits, qua endliche *Worte*, eine Repräsentation des sich präsentierenden (manifestierenden) Ursprungs (des inneren Wortes). Der ontologische Status der Kreatürlichkeit könnte, etwas metaphorisch formuliert, als das klangvolle Echo eines lautlosen Ursprungs beschrieben werden.

Eckhart kann folglich den Äußerungen der Schrift „Gott spricht einmal, man hört aber zweierlei“ (Ps. 61,12) und „einmal spricht Gott, zum zweiten Mal wiederholt er nicht dasselbe“ (Hiob 33,14) vollkommen zustimmen.

Denn durch ein Wirken zeugt Er den Sohn, der der Erbe ist, Licht vom Licht, und schafft Er das Geschöpf, das Finsternis geschaffen, geworden ist, nicht Sohn noch Erbe des Leuchtens, der Erleuchtung und Schöpfung.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Vgl. LW I, 576,8–579,3.

<sup>31</sup> LW III, 61,3 f.