

Meister Eckart als Aristoteliker

Von BERNHARD WELTE

Es kann kaum ein Zweifel sein, daß Meister Eckart der größte unter allen spekulativen Mystikern nicht nur des Mittelalters, sondern unserer ganzen abendländischen Geschichte ist.

Man kann dies zum Teil ermessen an der eigentümlichen Wirkung des Meisters. Tauler lebt von seinen Gedanken, Nikolaus von Cues sammelt seine Werke und läßt sich von ihnen inspirieren, bei Angelus Silesius kehren seine Sätze in geheimnisvollen Reimsprüchen wieder und ähnliches geschieht bei den protestantischen Mystikern seiner Zeit, z. B. Daniel von Czepko, Hegel wird auf ihn aufmerksam und zitiert ihn mit innerster Zustimmung. Und in unseren Tagen findet sich seine Spur z. B. bei einem so seltsamen und bedeutenden Denker wie Martin Heidegger, aber auch bei diesem nahestehenden Äußerungen aus dem Bereich des modernen japanischen Zen-Buddhismus¹. Dies sind einige wenige, aber nicht unwichtige Zeugen dafür, daß die Gedanken des großen Meisters, seitdem sie in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts geäußert wurden, nicht aufgehört haben, den Weg des abendländischen Geistes zu begleiten und daß sie ihn vielleicht auf eine besonders merkwürdige Weise weiter begleiten werden bei der schicksalsreichen Begegnung des abendländischen Geistes mit den großen außereuropäischen Geistesräumen, deren Zeuge wir in unserer Generation werden.

Ich glaube, man darf sagen, daß dies eine Wegspur ist, die von der Größe ihres Urhebers Zeugnis ablegt.

Indes ist die Größe des Eckart'schen Gedankens verknüpft mit einer äußersten Kühnheit, ja Abseitigkeit seiner Aussagen. Er hat Dinge ausgesprochen, die die Grenzen des Bewährten und Gewohnten nicht nur, sondern, wie es schien und scheint, auch des Erlaubten bisweilen hinter sich ließen. Er wirkte durch seine Kühnheit nicht nur immer wieder faszinierend, sondern auch befremdend. Zu seinen Lebzeiten schon wurden die größten Bedenken gegen viele seiner Sätze mit Nachdruck erhoben. Kurz nach seinem Tode hat Papst Johannes XXII. von Avignon aus 26 Thesen, die sich zumal in seinen Predigten und im „Buch der Göttlichen Tröstung“ finden, verurteilt. Und die Stellen, an denen seine Gedanken im Laufe der weiteren Geschichte zu lebendigem Glanze gekommen sind und von denen wir einige erwähnt haben, liegen deswegen zumeist nicht im breiten Strome der Geistesgeschichte, der alle Welt bewegt, sie

¹ Es sei auf einige Arbeiten japanischer Gelehrter hingewiesen, die in deutscher Sprache vorliegen: *K. Tsujimura-H. Buchner*, Der Ochs und sein Hirte (Pfullingen 1958); *D. T. Suzuki*, Der westliche und der östliche Weg, Essays über christliche und buddhistische Mystik (Berlin 1957); *M. Nambara*, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 6 (Bonn 1960). Diese Arbeiten bezeugen eindrucksvoll, daß es eine eingehende Kenntnis der Gedanken und der Texte des Meisters Eckart in Japan gibt.

finden sich vielmehr am verborgenen Rande dieses Stromes, bei Einzelgängern des Geistes und in einer fast unterirdischen Nebenader der Tradition. Nur an einzelnen ausgezeichneten Stellen bricht von daher ein Glanz in jene Bereiche des Lebens, die vor aller Augen liegen.

Bezeugt die Geschichte die Größe des Meisters Eckart, so bezeugt sie auch seine befremdliche Kühnheit und das scheinbar aus jedem Rahmen fallende seiner geistigen Erscheinung.

Um so mehr ist man angesichts dieser Lage überrascht, wenn man bemerkt, daß der Meister Eckart in eine ganz bestimmte geistige Welt gehört, und daß diese sich mehr und mehr, je aufmerksamer man die Texte studiert, als die Welt des hochmittelalterlichen Aristotelismus enthüllt, jenes Aristotelismus, der, vor allem im Gefolge seines größten Repräsentanten Thomas von Aquin, auf Jahrhunderte hinaus geradezu eine Art Norm des Denkens und Lehrens ausbildete, wie sie uns unter dem Titel Scholastik bekannt ist. Es zeigt sich, daß dieser kühnste, eigenwilligste und befremdlichste Denker gerade jener geistigen Welt angehört, der zugleich die normgebendsten und in diesem Sinne normalsten Gedanken des Mittelalters angehören, die für lange am besten geeignet schienen, wie ein schützendes Geländer den Geist vor den Abgründen allzugefährlicher Kühnheit zu bewahren. Man kann zeigen, daß dies gerade für die zentralsten und die erstaunlichsten Formulierungen hervortreibenden Gedankengänge des Meisters Eckart gilt, wie sie sich vor allem in seinen Predigten, im „Buch der Göttlichen Tröstung“ und in verwandten Stücken finden.

Dies möchte ich im folgenden in Kürze zeigen.

Der zentrale Gedankenzug des Meisters führt den menschlichen Geist über die Abgeschiedenheit in den Grund der Seele und im Grunde der Seele in die Einheit mit Gott. Wir suchen diesen Weg mitdenkend nachzugehen und dabei auf die aristotelische Vorlage zu achten.

Der große und im Sinne unseres Meisters einzige Weg des Menschen in den namenlosen Abgrund Gottes ist die Abgeschiedenheit. Darum spricht jede der vielen Predigten und Traktate des Meisters in immer wieder neuen Wendungen von dieser. Die Abgeschiedenheit ist das stille Tor, das für den Meister alles Wesentliche eröffnet.

„Du sollst dich lösen von allem Dies und Das, von Zeit und Zahl, von Vor und Nach“². Du sollst dich lösen von allem dies und das denken, von allem dies und das wollen und von allen Weisen, dich mit solchem zu befassen. Die Predigt über den Text „Beati pauperes spiritu“ spricht dieses Prinzip am folgerichtigsten und radikalsten aus: „Das ist ein armer Mensch, der nichts will und nichts weiß und nichts hat“³. Das heißt: löse dich im Vollzuge deines Daseins von jeglichem etwas Wissen, von jeglichem etwas Wollen, von jeglichem etwas

² Meister Eckart, Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die deutschen Werke, hrsg. u. übersetzt von Josef Quint (= Quint DW), I. Band: Predigten Erster Band (Stuttgart 1958) S. 11: *Intravit Iesus in templum.*

³ Quint DW I S. 303 ff.; Franz Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Band II: Meister Eckhart (= Pfeiffer) (Stuttgart 1857) Nr. 87, S. 280 ff.

Haben. Lasse alle Weisen los, dich an etwas zu halten. Lasse alles Etwas los, an das du dich hieltest oder bei dem du dich aufhieltest. Tritt ein in die reine Stille des Geistes.

Das Lassen alles Etwas und aller Weisen des sich Haltens an etwas geleitet das menschliche Dasein in einen Stand reiner Negativität. Die Menschen sollen „dem Nichts gleich sein“⁴. Sie sollen gleich sein dem Himmelsraum, an dem keine Wolke ist. Dieses Nichts der vollkommenen Leere und Stille des Daseins hat aber zugleich positive Namen. Es ist die „Lauterkeit“, in der kein Etwas mehr das reine Wesen des Daseins verdeckt oder verstellt, es ist die „Jungfräulichkeit“, in der das menschliche Wesen in seiner ursprünglichen Klarheit verweilt.

Hier spricht nicht nur ein asketisches Bemühen. Hier spricht eine grundsätzliche philosophische Konzeption über das, was der Mensch in seinem Wesen ist und was er darum in seinem Vollzuge sein soll. Deren aristotelische Vorlage aber wird sichtbar, sobald wir ein wenig genauer zusehen. Im „Buch der Göttlichen Tröstung“⁵ erläutert Eckart den Sinn der Abgeschiedenheit oder Lauterkeit mit dem Beispiel vom Auge: „Die Meister sprechen wann das Auge bloß ist aller Farben davon kennt es alle Farbe.“ Die Stelle hat zahlreiche Parallelen, die man bei Quint gesammelt findet. Gedacht ist: Hat das Auge selber eine Rotfärbung oder eine Blaufärbung oder dergleichen, so vermag es nicht klar das Farbige außer ihm zu sehen. Das Auge muß selber von Farbe völlig bloß, es muß farblos sein, dann ist es im klaren Wesen und im rechten Stande des Sehens.

Eben von dieser Sache aber ist bei Aristoteles im 2. Buche „Über die Seele“ die Rede, und Thomas von Aquin gibt die Stelle in seinem Kommentar über dieses Buch so wieder: „quod est susceptivum coloris oportet esse sine colore“⁶. Hier ist die aristotelische Vorlage greifbar.

Das Beispiel vom Auge ist aber bei Eckart wie in seinen Vorlagen nur ein Beispiel für einen Zusammenhang, der für alle Weisen und Vermögen des Empfangens oder Vernehmens gilt und am meisten für die höchsten Weisen, die des Geistes. Und Menschsein ist ja bei Eckart, wie bei Aristoteles und Thomas, vorzüglich vom Geiste her gedacht und verstanden.

Darum kann Eckart im „Buch der Göttlichen Tröstung“ im Zusammenhang mit der angeführten Stelle vom Auge sagen: „Alles, das nehmen soll und empfänglich sein, das muß bloß sein.“ Und er kann von diesem generellen Prinzip aus schnell auf die oberste Kraft der Seele springen⁷: „Die oberste Kraft der Seele, die aller Dinge bloß ist und mit nichts nichts gemein hat.“

Hier wird sehr deutlich: Eckart mahnt, der Mensch *solle* in die Abgeschiedenheit, in die Bloßheit und Lauterkeit gehen, weil er denkt, daß der Mensch überall und am meisten und entscheidendsten in seiner obersten Kraft, dem Geiste, Bloßheit und Lauterkeit *ist*. Die anfänglichen *Seins*verhältnisse liegen

⁴ Predigt 6 „Iusti vivent in aeternum“: Quint DW I S. 107.

⁵ Quint DW V S. 28, 9 ff.

⁶ In lib. II de anima n. 427.

⁷ Quint DW V S. 29, 2 ff.

der *Mahnung* und dem *Sollen* zugrunde. Durch die Abgeschiedenheit kommt der Mensch in das, was er von Wesen und Ursprung schon ist.

Der ganze Gedanke aber über diese der Mahnung zugrundeliegenden Seinsverhältnisse des Menschen findet sich in der aristotelischen Vorlage. Auch bei Thomas von Aquin wird das im Kommentar zu den aristotelischen *De anima*-Büchern vom Auge Gesagte *generell* verstanden: „Omne, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo, ad quod est in potentia et cuius est receptivum“⁸.

Und was die oberste Kraft der Seele angeht, von der Eckart besonders sagt, daß sie aller Dinge bloß sei, so können wir in ihr den aristotelischen νοῦς wiedererkennen, von dem der Stagirite des öfteren sagt, er sei ἀμυγής, unvermischt und lauter⁹, ja er sei „nichts des Seienden“, nämlich der ἐνέργεια nach nichts, ehe er wirklich denkt, und es gezieme sich, daß es mit ihm sei wie mit einer Tafel, auf der nichts geschrieben stehe¹⁰. Thomas von Aquin erläutert dies in seinem Kommentar zu dieser Stelle analog wie in dem Beispiel vom Auge, nur mit dem Unterschied, daß die geforderte Lauterkeit und Bloßheit des intellectus nach ihm schlechthin allumfassend zu denken ist. Während das Auge nur der Bloßheit von aller Farbe bedarf, um alles Farbige sehen zu können, so muß der Geist von jeglichem sensible und corporale überhaupt frei sein¹¹, er muß an sich und anfänglich völlige Leere sein: um *alles* erkennen zu können.

Hier sieht man die aristotelische Vorlage der Eckart'schen Mahnung und Lehre von der Abgeschiedenheit, der Lauterkeit, der Bloßheit des Geistes.

Die Abgeschiedenheit führt in den Bereich der obersten Kraft der Seele und diese als intellectus gedacht tritt in der Abgeschiedenheit in ihrer ursprünglichen Lauterkeit hervor.

Aber über diese oberste Kraft der Seele ist bei Meister Eckart noch mehr und noch erstaunlicheres gesagt. Es ist gesagt, daß der Mensch in der innersten und obersten Kraft der Seele Gott finde und mit ihm eins werde. Es ist gesagt, daß er deswegen auf diesem Wege und an diesem Orte eins werde mit Gott, weil diese innerste und oberste Kraft an sich und von Ursprung her schon eins *ist* mit Gott. Was im Vollzuge der Abgeschiedenheit sich öffnet in der Seele, ist dasselbe, was im An-sich oder im Wesen der obersten Kraft schon von je und von selber her leuchtet.

An vielen Stellen hören wir Meister Eckart von diesen Dingen sprechen. In der Predigt über den Text „Intravit Jesus in quoddam castellum“¹² lesen wir: es ist „eine Kraft in der Seele, die berührt nicht Zeit noch Fleisch . . . In dieser Kraft ist Gott allzumal grünend und blühend . . .“ Und in der darauf folgenden Predigt „Nunc scio vere“ heißt es von der vollkommen abgeschiedenen Seele¹³ „da erkennt sie aufs lauterste, da vernimmt sie das Wesen (Gottes) in Ebenmäßigkeit“.

⁸ In lib. III de anima, lectio VII. n. 680. ⁹ Aristoteles, Περὶ ψυχῆς Γ 429 b 23.

¹⁰ Aristoteles, Περὶ ψυχῆς Γ 430 a 31 ff.

¹¹ In lib. III de anima, lectio VII. n. 680.

¹² Quint DW I Predigt 2, S. 32.

¹³ Quint DW I Predigt 3, S. 56.

Wie ist solche Kühnheit zu verstehen? Ist auch sie vom aristotelischen Gedanken her zu denken?

Von der Sache her ist dies vielleicht so zu verstehen:

Gewiß ist der Mensch nicht einfachhin Gott, auch bei Meister Eckart nicht. Aber er ist zunächst so, daß es ihm in seinem Sein um dieses selber geht¹⁴. Es kümmert ihn und es liegt ihm daran, was er sei und was aus ihm werde.

Indem es dem Menschen aber um ihn selbst geht, geht es ihm je um mehr als nur um sein begrenztes Eigensein. Es geht ihm z. B. im Denken um die Wahrheit. Verweilen wir einen Augenblick dabei.

Wir werden im Denken mit uns selbst nicht einig, es sei denn, wir wüßten uns einig mit der Wahrheit. Indem es uns also denkend um uns selbst geht, geht es uns um die Wahrheit. Und solches macht am Ende zuinnerst und zuhöchst Menschen überhaupt erst zu Menschen: daß ihnen so etwas wie Wahrheit so wichtig ist, wie sie sich selbst wichtig sind. Darin zeigt sich an, daß das eigentliche Wesen des Menschentums auf eigentümliche Weise vom Ursprung her eins ist mit dem, was man die Wahrheit nennt.

Was ist aber das: die Wahrheit? Die Wahrheit ist in ihrem Wesen gewiß nichts begrenztes noch relatives oder abkünftiges. Wahrheit umfängt unbegrenzt alles was ist und alles was sein kann. Denn es ist wahr, daß alles, was ist, ist, und daß alles, was sein kann, sein kann. Die Wahrheit ist aber nicht abhängig von dem, was ist oder sein kann. Ob etwas ist oder ob nichts ist: die Wahrheit ist die Wahrheit. Die Wahrheit ist ein auf keinem Seienden gründendes. Sie ist auch von nichts ihr gegenüber anderem etwa erst hervorgebracht. Denn wäre sie dies, dann wäre ja dieses andere, das sie hervorbrachte, außerhalb ihrer gewesen und also nicht wahr. Die Wahrheit ist ungeschaffen, in sich selbst stehend, absolut. Von diesem Ansatz aus kann man es vielleicht verstehen, daß große Denker, erinnern wir etwa an Augustin, aber er ist darin nicht der einzige, in der Absolutheit der Wahrheit Gottes Antlitz erkannten.

Ist dies richtig, dann können wir aber vom Menschen sagen: Was den Menschen zum Menschen macht, ist sein wesentliches Einssein mit der Wahrheit, das ihn bestimmt, nur in dieser mit sich eins sein zu können. In dieser Einheit mit der Wahrheit verbirgt sich aber die Einheit mit dem ungeschaffenen Absoluten, mit Gott.

Dieser Gedanke kommt nun in der Tat im mittelalterlichen Aristotelismus zu einem prägnanten Ausdruck, und zwar wiederum in Anschluß an die aristotelische Lehre über den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, der mittelalterlich intellectus heißt. So kann Thomas von Aquin schreiben: „in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri . . . nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae“¹⁵. Das Licht der göttlichen veritas prima ist das erleuchtende Licht unseres Geistes. Es ist in diesem Erleuchten in Kontinuität mit dem Lichte unseres Geistes gedacht, und diese Kontinuität von oben her ist für das Geistsein unseres Geistes konstitutiv: weil wir im Lichte der unge-

¹⁴ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit (JPPhF Halle 1927 u. ö.) S. 42.

¹⁵ S. th. I. 88. 3 ad 1.

geschaffenen Wahrheit erkennen, was wir erkennen, und beurteilen, was wir beurteilen, darum sind wir geistig, darum Menschen.

Unser Geist ist also wesentlich Eindruck, impressio, Erleuchtung, illuminatio, Teilhabe, participatio, Ausfluß, derivatio, des ewigen Lichtes und Geistes¹⁶. Eine Stelle wie in lib. III de anima, lectio 10 n. 739, aber auch die Abhandlung de spiritualibus creaturis art. 10 zeigt deutlich, wie sehr Thomas diese Lehre als sein Verständnis der aristotelischen νοῦς-Lehre entwickelt hat, freilich auch, wie gerade hier augustinische Gedanken das Verständnis des Aristoteles-Textes mitgeformt haben. Der Gedanke ist klassischer hochmittelalterlicher Aristotelismus thomistischer Prägung.

Eben dieser Gedanke ist es aber, der bei Meister Eckart wiederkehrt dort, wo der Meister von der obersten Kraft der Seele spricht, in der Gott allzumal grünt und blüht¹⁷. Von daher ist es zu verstehen, wenn es bei dem Meister etwa heißt: „Ich habe gesprochen von einem Lichte in der Seele, das ist ungeschaffen und unerschafflich, da ist Gott im Grunde der Seele mit aller seiner Gottheit als ein lebender Bronnen“¹⁸. So oft der Meister in immer wieder neuen Wendungen von dieser Kraft oder diesem Lichte spricht, da bewegt er sich auf dem Boden und im Rahmen der aristotelischen νοῦς-intellectus-Lehre, wie sie Thomas von Aquin verstanden hat. Dort haben wir zuerst den Gedanken, daß der Geist Geist sei durch das in ihm leuchtende ungeschaffene Licht der prima veritas. Wir haben also auch bei Eckart klassischen hochmittelalterlichen Aristotelismus in dieser Sache vor uns.

Nun kann sich uns aber auch klären, warum gerade in der Abgeschiedenheit dieses ungeschaffene Licht, das in der obersten Kraft des intellectus strahlt, zum Leuchten kommen muß.

Wenn Menschen in dem, was sie geistig vollziehen, alles Endliche lassen, wenn sie alles Sich-festhalten an allem dies und das und also alles Begreifen und Bestimmen auflösen und zergehen lassen, wenn sie keine Bedingungen stellen und nie mehr denken: dies muß so sein, wenn nicht Zeit noch Zahl, nicht dies noch das mehr für sie von Bedeutung sind, wenn sie also in die reine Gelassenheit eingegangen sind, dann muß das unbedingte, grenzenlose, allumfassende Licht der Wahrheit für sie zum Vorschein kommen, das ihrem Geiste und seinem Leben zugrunde liegt. Denn nun sind ja alle Verdunkelungen (durch dies und das und etwas) aufgelöst und alle Verstellungen der subjektiven Gewaltbarkeit gefallen, und in der reinen Gelassenheit des Geistes ist alles, wie es ist und in allem was ist wie immer die unbedingte Wahrheit angenommen. Der Mensch ist in der Stille der Abgeschiedenheit eingetreten in das Unbegrenzte, Allumfassende, Unbedingte.

Dies ist eine Konsequenz der klassischen Lehre von der participatio, die wir darzulegen suchten. Wenn wirklich das ungeschaffene Licht das Licht unseres geschaffenen Geistes ist, dann muß dieses Licht ja in seiner Reinheit hervortreten, sobald alle sekundären Verstellungen und Beschränkungen verschwunden

¹⁶ Vgl. Thomas, De spir. creaturis 10; de Ver. I, 4 u. a.

¹⁷ Predigt „Intravit Jesus in quoddam castellum“: Quint DW I S. 35.

¹⁸ Pfeiffer 60 S. 192.

und zergangen sind, die den reinen Spiegel des Geistes bedecken. Die Konsequenz ist bei Meister Eckart nicht nur formal gezogen, sondern in umfassender eigener Erfahrung zu neuem Leuchten gebracht worden.

Es ist von daher auch klar und konsequent, und dies muß zum Verständnis des Meisters hervorgehoben werden, daß die in diesem Bereich hervortretende Ewige Wahrheit ihrerseits den Charakter der „reinen Lauterkeit“ haben muß.

Denn das, wodurch alles Wahre wahr ist, ist selber ja nicht ein wahres Etwas, ein dies oder das. Alles dies und das und etwas ist immer begrenztes und einzeltes Seiendes, das *im* Lichte der Wahrheit als das, was es ist, anweist. Aber es ist niemals selbst das Licht der Wahrheit.

Es ist, genau genommen, dieses Licht, überhaupt kein Seiendes, nichts also, von dem man im strengen Sinne sagen könnte: es ist. Etwas, das ist, dem kommt das Sein auf eine bestimmte Weise zu. Es ist damit etwas Zusammengesetztes und Begrenztes, das im Lichte der Wahrheit als das, was es ist und wie ihm also das Sein zukommt, erscheint. Aber es ist, eben weil ihm Sein nur zukommt, nicht selbst das Licht des Seins und der Wahrheit.

Darum muß man schließlich sagen: die ungeschaffene Wahrheit ist nicht dies noch das noch etwas überhaupt, sie ist nicht einmal seiend, wenn seiend heißt, vom Zukommen des Seins bestimmt.

Sie ist: Nichts. Aber nicht im Sinne einer Bestimmung, vielmehr im Sinne des Aufgebens aller Bestimmung. Sie gleicht dem laueren Lichte des Himmels, wenn es durch keine Wolke gemindert und an keinem Körper gebrochen ist. Wir blicken hinein und sehen: Nichts.

Vor der ungeschaffenen Wahrheit müssen also unsererseits alle Möglichkeiten des Bestimmens und damit auch des Aussagens zusammensinken. Die Möglichkeiten des Aussagens sind ja die Möglichkeiten des Ist-Sagens. Was übrig bleibt, ist die völlige Stille des Geistes. Die lautere Abgeschiedenheit. In ihr allein kann, was seinerseits erhaben ist über dies und das, über Zeit und Zahl, auf eine angemessene Weise berührt werden. Darum ist es folgerichtig, wenn Meister Eckart sagt: „Die (dem) Nicht gleich sind, die sind alleine Gott gleich“¹⁹. Nur die vollkommene Stille des Geistes, in der Nichts ist, entspricht der vollkommenen Erhabenheit des Ungeschaffenen über jeglichem Etwas.

Der Meister wird nicht müde, dies zu betonen und bis in die äußersten Konsequenzen durchzuführen, soweit sogar, daß er von der vollkommenen Abgeschiedenheit auch verlangt, sie müsse selbst Gott um Gottes willen lassen. „Es gibt keinen besseren Rat, Gott zu finden, als da, wo wir Gottes ledig werden“²⁰. Denn sobald das Gottsein *gesetzt* und *ausgesagt* wird von unserem Geiste, ist dies wiederum in der Form der Setzung eines Seienden geschehen. Das wahrhaft Ungeschaffene ist aber hocheherhaben über alles als seiend Gesetzte und Setzbare. Es ist unaussprechlich, aber als Unaussprechliches im Schweigen der Abgeschiedenheit vernehmbar.

¹⁹ Predigt „Iusti vivent in aeternum“: Quint DW I S. 107, 5.

²⁰ Friedrich Schulze-Maizier, Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate, ausgewählt, übertragen und eingeleitet (Leipzig 1938) S. 73; vgl. die Predigt „Beati pauperes spiritu“: Pfeiffer 87.

Nun haben aber auch und gerade diese kühnen Gedanken und oft befremdlichen Worte über die lautere Erhabenheit des ungeschaffenen Grundes über alles etwas und alle Bestimmung und sei es die höchste eine genaue aristotelische Vorlage, die an nicht wenigen Stellen bei Meister Eckart greifbar wird.

In der Predigt „Quasi stella matutina“²¹ lesen wir: „Kleine Meister (wohl *Baccalaurei theologiae*, wie Quint mit Recht bemerkt) lesen in der Schule, daß alle Wesen sind geteilt in 10 Weisen, und dieselben sprechen sie Gott zumal ab“.

Gemeint sind die 10 Kategorien des Aristoteles, die in der Schule gelernt werden, die 10 obersten Grundweisen, wie Seiendes ist und wie also das Sein vom Seienden ausgesagt werden kann in der Form des Urteils: dies ist das.

Die Kategorienlehre ist schon von Thomas in einer sinnvollen Weiterbildung des aristotelischen Ansatzes zu der negativen These fortentwickelt worden: *Deus non est in genere*²². Das heißt: was Gott genannt wird, fällt nicht in den Bereich einer der möglichen Grundweisen des Seienden und damit auch nicht in den Bereich einer möglichen Weise der Aussage oder des Urteils. Thomas begründet im Fortgang dieses Gedankens insbesondere, daß auch die oberste und ausgezeichnetste aller Kategorien, die der Substanz, auf das, was wir Gott nennen, nicht im eigentlichen Sinne angewandt werden kann²³.

Thomas folgert freilich daraus nicht, daß es nicht gleichwohl ein sinnvolles Reden und Denken über Gott gibt. Es muß aber seine eigene Weise der Uneigentlichkeit und Indirektheit haben.

Thomas entwickelt aus seinem Gedanken über die Transkategorialität Gottes auch nicht eine spezifische Weise, wie der menschliche Geist das Ewige ungeachtet seiner Unaussagbarkeit in einer diesem angemessenen Direktheit berühren könne. Wohl aber hat dies Meister Eckart getan, und man wird sehen, daß dies eine sachlich durchaus naheliegende und richtige Konsequenz war aus dem bei Thomas entwickelten aristotelischen Ansatz hinsichtlich der Anwendbarkeit der Kategorien auf das Geheimnis Gottes. Was Thomas darüber denkt, führt in gerader Linie zu dem Eckart'schen Satz: „Die dem Nicht gleich sind, die allein sind Gott gleich.“ In diesem Sinne muß man auch diesen Satz dem mittelalterlichen Aristotelismus zurechnen.

Nun spricht aber Eckart nicht nur von der Gleichheit dessen, der in seiner Abgeschiedenheit dem Nichts gleich ist, mit Gott. Er geht noch weiter: er spricht von der Einheit, ja Selbigkeit des abgeschiedenen Geistes mit Gott.

Eine wichtige Stelle dafür findet sich in der Predigt „*Iusti vivent in aeternum*“: „Ist mein Leben Gottes Wesen, so muß Gottes Sein mein Sein, und Gottes Istigkeit meine Istigkeit, nicht weniger und nicht mehr.“ Ihr ließen sich viele andere und nicht weniger starke Stellen an die Seite stellen. Es sind die, die von Anfang an im Werke des Meisters am meisten Bedenken erregten. Es ist kennzeichnend, daß Quint gerade zu der genannten Stelle aus einer Handschrift die Glosse notieren kann: „das kunden die studenten nut verston“²⁴.

²¹ Quint DW I S. 147, 3 ff.

²² Siehe bes. S. c. gent. I 25.

²³ Vgl. S. c. gent. I 25.

²⁴ Quint DW I S. 97.

Von woher ist diese kühne Identitätslehre zu verstehen?

Wir lesen einen entscheidenden Hinweis darauf in derselben Predigt „Iusti vivunt in aeternum“, gegen Ende: „Das Wirken und das Werden ist eins. So der Zimmermann nicht wirket, so wird auch das Haus nicht. Wo die Axt ruht, da ruht auch das Werken. Gott und ich, wir sind eins in diesem Gewirke, er wirket und ich werde“²⁵.

Die Stelle kann als klassisch bezeichnet werden. Sie gibt uns alle gewünschten Hinweise zu ihrem sachlichen und zu ihrem ideengeschichtlichen Verständnis.

Wenn es heißt: Gott und ich, wir sind eins in diesem Gewirke, so ist das Wort Gewirke die Wiedergabe des lateinischen *actus*, wie mehrere lateinische Paralleltexte bezeugen, die Quint anführt²⁶. *Actus* aber gibt wiederum das griechische ἐνέργεια wieder. Dieser Wortzusammenhang kann uns auf die entscheidenden Stellen in den Aristoteleskommentaren des Thomas und bei Aristoteles selber führen.

So lesen wir im Metaphysik-Kommentar des Thomas, Buch XI. lectio 9 n. 2312: „Unus motus secundum substantiam est actus moventis et moti, sed differt ratione . . . Et ideo actus moventis dicitur actio, mobilis vero passio.“ Der Text des Thomas folgt hier genau der aristotelischen Vorlage, die wiederum ihre Parallele im 3. Buche der aristotelischen Physik hat²⁷.

Gemeint ist: das Bewegende ist tätig, das Bewegte ist leidend, beides ist verschieden. Der actus aber der Bewegung und damit der actus des Tätigseins und des Leidendseins ist ein einziger. Es geschehen ja nicht zwei Bewegungen, wo ein Bewegliches, etwa ein Wagen, bewegt wird, etwa von einem Pferde, es ist vielmehr nur eine Bewegung. In ihr, also im actus, sind die beiden, das Bewegende und das Bewegte, das Tätige und das Leidende eins. Das Sein des Bewegenden im actus ist Bewegen. Bewegen aber ist das tätige Vollbringen des Seins der Bewegung. Das Sein des Bewegten im actus ist Bewegtwerden. Dieses aber ist gleichfalls das leidende Vollbringen des Seins des Selben, der Bewegung. Also sind die beiden: das Bewegende und das Bewegte, das Tätige und das Leidende, im actus, in der einen Bewegung, eines und dasselbe, eben diese eine Bewegung.

Dieser Gedanke von der im actus, der ἐνέργεια liegenden, also der energetischen Identität des ontisch gleichwohl Verschiedenen findet nun seine reichste Anwendung und Entfaltung bei Aristoteles sowohl wie bei seinen mittelalterlichen Kommentatoren in der Lehre von der sinnlichen sowohl wie der geistigen Erkenntnis und der in ihr geschehenden energetischen Identität des Erkennenden mit dem Erkannten. Und so lesen wir bei Thomas von Aquin: „sensibilis actus et sentientis est unus et idem subiecto non ratione“²⁸, ebenso wie wir auch lesen können: „intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum“²⁹. Das Scheinen des sinnlich Scheinenden, wo es actu geschieht, und das Sehen dieses Scheinenden, wo es actu geschieht: das ist ein Geschehen. Das Geschehen meines Sehens ist das Geschehen des Scheinens des Sichtbaren: dasselbe. Ich bin

²⁵ Quint DW I S. 114.

²⁶ a.a.O.

²⁷ 202 a 13 ff.

²⁸ In de anima, nr. 592 f.

²⁹ In de anima, nr. 724.

sehend dieses: da scheint etwas, dasselbe also, was dieses Etwas in seinem Scheinen ist. Und dies, ohne daß die ontische Unterschiedenheit des Sehenden und des Gesehenen aufgehoben würde noch auch die Verschiedenheit der Bezugsrichtungen, des Tätigseins und des Leidendseins.

So ist auch mein Wissen im Vollzuge: der Vollzug des Sich-Entfaltens und Sich-Zeigens des Gewußten, dasselbe also, was das Gewußte ist im Geschehen seines Gewußtwerdens.

In all diesen klassischen aristotelischen Identitätsformeln handelt es sich immer um Identität im strengen Sinne, jedoch nicht um ontische Identität. Es geht nicht darum, daß ein Seiendes mit einem von ihm verschiedenen Seienden ontisch identisch sein solle. Es geht vielmehr um energetische Identität des je vollzogenen Geschehens. Deren ausgezeichnete Fälle liegen immer im Bereich des geistigen Vollzuges und des geistigen Geschehens.

Kehren wir damit zu Eckarts Identitätsthese zurück. Der Abgeschiedene, so lasen wir dort, wird in der Stille des Geistes der Stille der unerschaffenen Wahrheit gewahr. Er ist, rein vernehmend, nichts anderes als das vernehmende Vollbringen dieser unaussprechlichen Wahrheit. Wie diese in diesem Geschehen nur das Vollbringen ihres Anwesens ist. Es ist *ein* Geschehen, *eine* sich ereignende Gegenwart.

Wie der, der rein vernehmend, einen Klang vernimmt, nur das vernehmende Vollbringen dieses Klingens ist. Und es ist nichts da als nur dieses eine: die Gegenwart des Klingens. Das Beispiel ist schon dem Aristoteles wichtig.

Die Identität ist eine eigentliche, jedoch eine solche des Geschehens, der ἐνέργεια, oder, wie der Meister Eckart sagt: des Gewirkes. Sie hebt den ontischen Unterschied zwischen dem Wirkenden und dem Gewirkten nicht auf, sie setzt ihn vielmehr voraus.

Von daher sind die kühnen Identitätsaussagen des Meisters Eckart zu verstehen, sowohl von der Sache selber her wie auch von dem geschichtlichen Ideen-zusammenhang her. Gerade hier, wo Eckart am kühnsten und am befremdlichsten war, bewegte er sich auf dem Boden des klassischen hochmittelalterlichen Aristotelismus. Er hat freilich den von daher vorgegebenen Gedanken weiter entfaltet und im Zuge dieser Entfaltung eine ganze Folge mannigfaltiger Formen energetischer geistiger Identität entwickelt und gezeigt. Sie reichen für ihn vom anfänglichen und zugleich beständigen Erwirktsein des An-sich des Geschöpfes durch das Wirken Gottes als *einem* Gewirk bis zu den unterschiedlichsten Weisen, durch die das geistige Geschöpf, der Mensch seinerseits in seinem Vollzuge eins werden kann mit dem Höchsten, das sich ihm in der Stille der Abgeschiedenheit vernehmlich zu machen vermag.

Alle diese Entwicklungen bleiben auf dem Boden des philosophischen Ansatzes, der dem Meister von Aristoteles her vorgegeben war: „μία ἡ ἀμφοῶν ἐνέργεια“²⁹.

Der zentrale Gedankengang des Meisters Eckart, den wir in Kürze darzustellen suchten und dem auch alle entscheidenden Kühnheiten der Eckhart'schen

²⁹ Physik Γ 202 a 18.

Sprache angehören, bewegt sich im ganzen wie in seinen einzelnen Momenten auf einer metaphysischen Grundkonzeption, die von Aristoteles her vorgezeichnet ist und die von den anderen hochmittelalterlichen Aristotelikern, insbesondere von Thomas von Aquin auf eine spezifische Weise ausgearbeitet wurde. Wir haben also in Meister Eckart einen hochausgebildeten mittelalterlichen Aristotelismus eigener Prägung vor uns.

Dies heißt natürlich nicht, daß nicht auch andere als aristotelische Impulse von dem Meister aufgenommen und in seinem Sinne weitergebildet wurden, vor allem jene, die von Augustin her kamen und von den anderen, der platonischen Tradition verpflichteten Vätern. Diese Vermischung der Traditionen geschah bei allen großen Aristotelikern des Mittelalters und nicht nur bei diesen, und Meister Eckart seinerseits war viel zu geöffnet und viel zu gebildet, um nicht alle ihm bekannten großen Gedanken aufzunehmen und zu verarbeiten, woher sie auch gekommen sein mögen. Aber an den entscheidenden Mittel- und Wendepunkten des ihm wesentlichsten Gedankens finden wir am mächtigsten das in ihm wirksam, was ihm von Aristoteles und den Aristotelikern zugeflossen war.

Er hat freilich aus der aristotelischen Gedankenvorzeichnung keine Summa entwickelt wie sein großer Ordensbruder Thomas. Er scheint zwar eine solche geplant zu haben, aber man darf wohl sagen, daß die Eigenart seines Ingeniums dieser Form des Geistes kaum angemessen war. Ihn trieb es zu einer durchaus andersartigen Verwendung seiner geistigen Vorlage. Es konnte ihm kaum gelingen auf Grund seiner Vorzeichnung *alles* zu einem *Ganzen* zu sammeln. Er hat vielmehr aus dem vorgegebenen Gedankenzug das für ihn Entscheidende *ausgewählt* und dies lag bezeichnenderweise für ihn immer in den sublimsten und spekulativsten Thesen der aristotelischen Überlieferung. Er hat das so ausgewählte Gedankengut dann auf höchst eigentümliche Weise aufgeschmolzen und durch eine reichste eigene philosophische und religiöse Erfahrung hindurchgeführt. Er hat so das, was auch zur Formel hätte erstarren können und bisweilen zur Formel erstarrte, zu einer ganz ungewöhnlichen Ursprünglichkeit und Lebendigkeit gebracht und zur höchsten Kühnheit emporgesteigert. Er hat dadurch einen völlig eigenständigen Typ von Aristotelismus hervorgebracht.

Es ist staunenswert zu bemerken, daß dadurch jener geistige Strom, aus dem sich für lange die Norm der Schule entwickelt hat und das Modell der Normalität, auch zur Quelle des Ungewöhnlichsten wurde, das Norm und Schule weit hinter sich ließ.

Das Deutlichwerden des aristotelischen Grundes entscheidender Eckhart'scher Thesen und das sorgfältige Durchdenken dieses Zusammenhangs, der in diesem Vortrag nur angedeutet werden konnte, dürfte einiges beitragen können zum rechten Verständnis und zur angemessenen Beurteilung des Meisters.