

Stephan Grotz

Negationen des Absoluten

Meister Eckhart · Cusanus · Hegel



Meiner

Paradeigmata 30

PARADEIGMATA 30

PARADEIGMATA

Die Reihe Paradeigmata präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, daß sich aus der strengen, geschichtsbewußten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

Stephan Grotz, geb. 1966. Studium der Kunstgeschichte und Theaterwissenschaft, dann der Philosophie, Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft und Klassischen Philologie in München und Berlin. Promotion 1998, Habilitation 2007. Oberassistent am Institut für Philosophie der Universität Regensburg.

Buchveröffentlichungen: Thomas von Erfurt, Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache (Tractatus de Modis significandi), übersetzt und eingeleitet von Stephan Grotz, Amsterdam/Philadelphia: Grüner 1998. Vom Umgang mit Tautologien: Martin Heidegger und Roman Jakobson, Hamburg: Meiner 2000. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de potentia Dei I–III, Übersetzung und Nachwort von Stephan Grotz, Hamburg: Meiner 2009. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de potentia Dei IV–VI, Übersetzung und Nachwort von Stephan Grotz, Meiner: Hamburg 2009.

STEPHAN GROTZ

Negationen des Absoluten

Meister Eckhart · Cusanus · Hegel

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1894-0

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2009. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Satzpunkt Ursula Ewert GmbH, Bayreuth. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorbemerkung	7
Einleitung	11

I. MEISTER ECKHART

1. Der Negationscharakter der Ununterschiedenheit	18
1.1 Ununterschiedenheit und Negatio negationis	20
1.2 Selbstunterscheidung oder Ununterscheidbarkeit?	25
1.3 Resümee	32
2. Affirmative Gleich-Gültigkeit	39
2.1 Unmittelbarkeit und Negation der Mittel	40
2.2 Gleichheit ›mit‹ Gott	46
2.3 Das notwendige Eine	53
2.4 Vita activa oder contemplativa?	68
3. Absolutes Sein und Relation	78
3.1 Relation als Akzidens?	79
3.2 Intellekt und Negation	96
3.3 Einheit und Relation	105
Überleitung	115

II. NICOLAUS CUSANUS

1. Koinzidenz als Problem	122
1.1 Koinzidenz und negative Theologie	123
1.2 Koinzidenz und Kosmologie	128
1.3 Resümee	134
2. Negation und Ineinsfall der Gegensätze	138
2.1 Koinzidenz und Proportion	140
2.2 Absolute und kopulative Koinzidenz	155
2.3 Koinzidenz und Kreisquadratur	165

3. Endlichkeit und Negation der Koinzidenz	174
3.1 Koinzidenz als Gassenhauer?	176
3.2 Koinzidenz und Kontraktion	182
3.3 Das Nichtandere und das Andere	204
Überleitung	225

III. HEGEL

1. Das Problem des Anfangs	231
1.1 Diskrepanz von Anfang an: ›Sein‹ als ›Nichts‹	231
1.2 Die anfängliche Andersheit: ›Sein‹ und ›Nichtsein‹	242
1.3 Der Anfang und die autonome Negation	258
1.4 Resümee	273
2. Der absolute Anfang und seine Negationen	282
2.1 Der Anfang und die Negation der Reflexion	282
2.2 ›Sein‹ als Gleichheit ohne Gleiches	294
2.3 Verschwinden und Werden	303
2.4 Verschwinden des Verschwindens	315
Schlußbemerkung	327
Literaturverzeichnis	331
Personenregister	351

VORBEMERKUNG

Die vorliegende Arbeit entspricht im wesentlichen meiner Habilitationsschrift, die im Wintersemester 2006/07 von der Philosophischen Fakultät I der Universität Regensburg angenommen worden ist.

Für zahlreiche Anregungen und hilfreiche Gespräche danke ich meinen Regensburger Kollegen und Freunden, allen voran Stefan Schick, M. A. Herrn Professor Dr. Dr. h. c. Werner Beierwaltes sowie Herrn Professor Dr. Theo Kobusch sei ganz herzlich für die freundliche Übernahme von Gutachten gedankt.

Dank auch dem Verlag Felix Meiner, und hier insbesondere Herrn Marcel Simon-Gad Hof, für die bewährte unkomplizierte Betreuung dieser Arbeit. Besonders bedankt sei auch Herr Professor Dr. Menso Folkerts für die freundliche Erlaubnis, aus seiner im Erscheinen befindlichen kritischen Edition der »Scripta mathematica« des Cusanus zitieren zu dürfen.

Der Generosität der Meister-Eckhart-Stiftung und ihres Vorsitzenden, Herrn Professor Dr. Georg Steer, verdanke ich eine große finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung dieses Buches.

Die wichtigste Dankeschuld aber möchte ich in einer Form abgelten, die freilich nur ein dürres äußeres Zeichen für innere Verbundenheit ist: Herrn Professor Dr. Rolf Schönberger, meinem verehrten Lehrer und Mentor, sei dieses Buch gewidmet.

Regensburg, im November 2008

Stephan Grotz

Viele Dinge sind in einem Ding.
(B. Brecht, Die Horatier und die Kuriatier)

And in this change is my invention spent –
Three themes in one ...
(W. Shakespeare, Sonnet CV)

EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit drei Denkern auseinander: Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus und Hegel. Originalität kann sie dabei in einem mehrfachen Sinn nicht für sich beanspruchen. Weder harrten diese drei Autoren bislang ihrer Entdeckung durch die zünftige Forschung, noch gehört ihr gegenseitiges Verhältnis zum unbetretenen Terrain der Philosophiegeschichtsschreibung. Insbesondere die intensive Beschäftigung des Cusanus mit Eckhart ist reich belegt und längst schon dokumentiert. Vor allem aber ist bereits des öfteren eindringlich demonstriert worden, daß jene drei Autoren weitaus mehr miteinander verbindet als solch faktisch belegbare Berührungspunkte.

Der Impuls zu diesem eher systematisch angelegten Brückenschlag verdankte sich dabei hauptsächlich einem Interesse an Eckhart und Cusanus. Für die einschlägige Hegel-Forschung hingegen spielt der ›Blick zurück‹ auf Cusanus und Eckhart in der Regel kaum eine nennenswerte Rolle.¹ Auch wenn daher eine Perspektive, die eine Linie von Eckhart über Cusanus hin zu Hegel zieht, durchaus befruchtende Sichtweisen für die Hegel-Interpretation zu bieten hat, so wird sie doch überwiegend als eine rein mediävistische Angelegenheit wahrgenommen und von der Hegel-Forschung tendenziell marginalisiert. Dies liegt aber wohl nicht allein an der schlichten Tatsache, daß ein Vergleich von Eckhart, Cusanus und Hegel eben auch mediävistische Kenntnisse und Interessen voraussetzt, die in der Hegel-Forschung nicht gerade weit verbreitet sind. Zur Marginalisierung dieser Vergleichsperspektive trägt nicht minder bei, daß oftmals die antizipatorische Kraft der beiden mittelalterlichen Denker für die Hegelsche Philosophie zu hoch eingeschätzt wird und dadurch die Gefahr einer Vereinnahmung Hegels für das vorschnelle und nivellierende Konstrukt einer *philosophia perennis* droht. Stimmen, die vor dieser Gefahr warnen, wurden und werden denn auch immer wieder laut.²

¹ Diese ›Vernachlässigung‹ von Eckhart und Cusanus in der Hegel-Forschung liegt sicherlich zu einem guten Teil darin begründet, daß Hegel nie mehr als eine sporadische Kenntnis von Eckhart und Cusanus gewann. Darüber kann auch nicht die Tatsache hinwegtäuschen, daß Hegel (dank Hamanns Vermittlung) der Terminus »coincidentia oppositorum« geläufig war. Eine geringe Aussagekraft hat zudem das in der Eckhart-Literatur gerne zitierte Diktum »Da haben wir es ja, was wir wollen«, das Hegel gegenüber Franz v. Baader geäußert hat, nachdem dieser ihm aus Eckhart vorgelesen hatte. Denn v. Baader schweigt sich darüber aus, was genau Hegel an Eckhart zu haben glaubte.

² Um hier nur zwei Beispiele zu nennen: Wohl nicht ohne Anlaß schrieb etwa H.-G. Gadamer anläßlich einer Cusanus-Tagung den dort versammelten Forschern ins Stammbuch: »Es ist wie eine unausrottbare Voreingenommenheit, daß uns das Cusanische Denken hegelisch wiedertönt« (Gadamer, »Epilog«, in: MFCG 11 [1975], 276). Auf derselben Tagung bemerkte K. Meinhardt in der Dis-

Doch welche Interpretationsmaxime läßt sich aus solchen Warnungen ableiten? Sollte man Eckhart und Cusanus am besten nicht mit Hegel vergleichen, wenn man ihnen gerecht werden will? Darf man sie allenfalls dann miteinander vergleichen, wenn auch ihre Unterschiede gebührend zum Ausdruck kommen? Aber wo genau liegen diese Unterschiede und welches Gewicht gebührt ihnen? Es gibt also Anlaß genug zu der Nachfrage, wie es denn mit etwaigen Unterschieden zwischen diesen drei Autoren bestellt ist.

Ein Vergleich jedoch, der sich die Herausarbeitung von Unterschieden zum hauptsächlichsten Ziel setzt, nimmt sich geradezu Selbstverständliches vor, wenn er damit nicht gar seinen eigenen Sinn und Zweck verfehlt. Denn offenbar dient ein Vergleich vornehmlich dazu, im Ungleichen eine Gemeinsamkeit zu entdecken und so das auf den ersten Blick irreduzible Ungleiche als gleich zu erweisen. Von daher darf ein Vergleich um so mehr Originalität und »Witz« für sich beanspruchen, je mehr er »das Verhältnis der Ähnlichkeit, d.h. teilweise Gleichheit, unter größere Ungleichheit versteckt« findet.³ Einem solchen gewitzten Vergleich gegenüber scheint nichts selbstverständlicher und uninteressanter zu sein, als daß man auf der ›Gegebenheit‹ bestimmter Gedanken beharrt, die für einen – noch dazu einen sogenannten großen – Denker typisch sind und mit dessen Eigennamen verbunden werden.

Aber was genau an diesen Gedanken kann als einschlägig für Eckhart, Cusanus oder Hegel gelten? Handelt es sich bei solch typischen Gedanken in Wirklichkeit nicht eher doch um Nuancen innerhalb weit verzweigter Kontexte, in denen diese Denker verortet werden können: innerhalb der deutschen Dominikanerschule, des Deutschen Idealismus oder eines Denken des Einen? Bei dieser Frage hilft wohl kaum ein antipathischer Reflex weiter, der diese drei Autoren isoliert und nun zu eigenständigen Kraftgenies des Denkens stilisiert, an denen die Fortschritte in der Philosophie ablesbar werden. Daß denkerische Originalität kaum eine Frage der *splendid isolation* ist, wird wohl keinen Leser von Eckhart, Cusanus oder Hegel überraschen.

Angesichts dieses irritierenden Wechselspiels zwischen Kontextgebundenheit und Selbständigkeit eines Denkens bietet es sich an, die systematischen Unterschiede an einem Gedanken festzumachen, an dem sich die systematische Verwandtschaft dieser drei Denker mit am deutlichsten gezeigt hat und der gleichwohl als typisch für einen jeden von ihnen gelten kann: am Gedanken der Negation des Absoluten. Alle drei verbindet eine Fragestellung, die sie mit aller Intensität entfalten: Welche Negationen sind dem Absoluten überhaupt zu eigen und angemessen? Diese Frage hat

kussion von J. Stallmachs Vortrag »Geist als Einheit und Andersheit«, es sei »jetzt eigentlich einmal ein Buch fällig über den *Unterschied* zwischen Cusanus und Hegel« (MFCG 11 [1975], 120).

³ Jean Paul, Vorschule der Ästhetik §43, in: ders., *Sämtliche Werke I/5*, hg. von N. Miller, München ⁵1987, 171/32–34.

durchaus ihre Berechtigung, insofern diejenigen Negationen, die das Absolute selbst kennzeichnen sollen, nicht von derselben Art sein können, wie sie für das aus ihm Gewordene kennzeichnend ist. Denn sonst wäre etwa das Verhältnis zwischen dem Absoluten und dem Endlichen durch dieselbe Art von Gegensätzlichkeit zu bestimmen, wie sie für den Bereich des Endlichen bestimmend ist. Das Absolute würde sich vom Endlichen auf genau dieselbe Weise unterscheiden, wie sich dieses Endliche untereinander unterscheidet. Eine Beantwortung der Frage, welche Negationen das Absolute kennzeichnen, hängt demnach entschieden davon ab, daß die Zuschreibung von Negationen an das Absolute nicht zur Negation des Absoluten, zur Verkenning seiner Natur und seines Bezuges auf das aus ihm Gewordene, führt. Für die Frage, welchen Negationscharakter Negationen ›im‹ Absoluten haben, liegt daher wohl als erste Antwort nahe, daß diese Negationen des Absoluten selbst absolut sein müssen. Was aber heißt dies? Worin besteht genau der absolut negative Charakter dieser Negationen?

Der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist diese einheitliche Frage nach den Negationen des Absoluten. Gezeigt werden soll, was diese drei Denker jeweils aus dieser Fragestellung machen: Sie gewinnen dieser einheitlichen Fragestellung ganz eigentümliche Facetten ab. Hierzu setzt jedes der folgenden Kapitel mit einem spezifischen Problem ein, in dem jene Fragestellung jeweils unverkennbar präsent ist. In Eckharts Fall ist dies das von ihm intensiv durchdachte Problem der Ununterschiedenheit, durch die sich Gott von allem Endlichen, Distinkten unterscheidet. Das Cusanus-Kapitel rückt den Gedanken der Koinzidenz in den Mittelpunkt, die als der Ineinsfall von Gegensätzen eben diese Gegensätze negiert. Der Abschnitt zu Hegel konzentriert sich auf das Problem des absoluten Anfangs der Wissenschaft, der jeder Bestimmung und Vermittlung durch das ihm Folgende enthoben ist. Für diese drei spezifischen Problemlagen (Ununterschiedenheit – Koinzidenz – Anfang) wird die Frage nach dem hier obwaltenden Negationscharakter insofern maßgebend, als diese Probleme nicht ohne die Bewußhaltung jener Frage angemessen bewältigt werden können. Ununterschiedenheit, Koinzidenz und logischer Anfang sind nicht verstehbar ohne die Beantwortung der Frage, welche Art von Negation die Ununterschiedenheit Gottes, den absoluten Ineinsfall von Gegensätzen und den absoluten Anfang auszeichnet. Mit der Beantwortung dieser Frage beschreiten diese drei Denker aber durchaus verschiedene und weitreichende Wege innerhalb eines einheitlichen Fragehorizontes: Eckhart führt dies zum Konzept einer (insbesondere auch ›lebensmeisterlich‹ oder ethisch relevanten) affirmativen Gleich-Gültigkeit, Cusanus zur Begründung der Andersheit und Gegensätzlichkeit des Endlichen in der absoluten Koinzidenz Gottes, Hegel zur immanenten Bewegung der Begriffe im logischen Anfang.

Eckhart, Cusanus und Hegel kommen somit in der Frage nach den Negationen des Absoluten nicht zu demselben Ergebnis, sondern bewegen sich innerhalb desselben Fragehorizontes auseinander. Die Fragestellung wird, so ließe sich sagen, im

Verlauf ihres philosophiegeschichtlichen Ganges in sich differenziert – und d.h.: aspektreicher unter Hintansetzung bereits gewonnener Aspekte. Daher geht es im folgenden auch um keine Erfolgs- oder Verfallsgeschichte im Umgang mit dem Gedanken der Negation ›im‹ Absoluten. Beide Male wäre dies eine Entwicklung, die – wenn auch unter jeweils gegensätzlichen Vorzeichen – ›von Eckhart zu Hegel‹ führen würde und bei der Cusanus als »Pfortner der Neuzeit« die goldene Mitte hielt. Zugespitzt gesagt: Es geht nicht um die Verleihung des ersten Preises an denjenigen Denker, der die »Wacht am Nein« (O. Marquard) des Absoluten denkerisch am besten bewältigt hat.

Die denkerische Bewältigung eines Problems ist, fast überflüssig zu sagen, stets mit einem bestimmten Zugriff auf dieses Problem verbunden. Je entschiedener oder markanter dieser Zugriff erfolgt, desto mehr besteht die Chance, daß jenem Problem wirklich neue Facetten abgewonnen werden können. Neues entsteht dort, wo ein alter Gedanke gleichsam in den Sog eines intensiven Denkens gerät und damit produktiv anverwandelt, also eben auch umgestaltet wird. Daher bieten auch alte Gedanken immer wieder Neues: Sie sind erneuerbar – und erschöpfen sich nicht in der Alternative, daß eine bestimmte Gegenwart sie in ihrer vergangenen Form restauriert oder nur mehr als historische zur Kenntnis nimmt. Gerade die lange Geschichte von Erneuerungen, die ein philosophischer Gedanke hinter sich hat, zeigt, wie wenig er ein Instrument ist, auf dem sich, je nach Standpunkt, die ewig alten oder gar keine Weisen mehr spielen lassen.

Nichts scheint daher vorschneller zu sein als das geläufige (und beinahe einem Denkverbot gleichkommende) Verdikt, daß ›man heutzutage nicht mehr so denken könne wie einst‹. Diesem Verdikt liegt zumeist eine simplifizierende Vorstellung über dieses ›Einst‹ zugrunde. Natürlich wird heute niemand mehr so denken wie einst. Aber das liegt nicht daran, daß ein Gedanke von einst ›einfach so‹ vergangen ist und als Denkinstrument nicht mehr taugt. Das ›Einst‹ dieses Gedankens ist viel zu facettenreich, als daß eine bestimmte Gegenwart über seine Vergangenheit endgültig entscheiden könnte. Auch die Renaissance eines philosophischen Gedankens verdankt sich daher kaum seiner immergleichen Wiederholung – mit der er sich dann irgendwann überlebt hat –, sondern seiner produktiven Wiederbelebung. In dieser Wiederbelebung hat er sein Nachleben, das allein sein Überleben sichert.

Die eben skizzierte Problemstellung erschwert denn auch deren eindeutige Bestimmung als historisch oder als systematisch. Wenn diese Arbeit verschiedenen, historisch wirklich gewordenen Möglichkeiten nachgeht, wie ein spekulativer Gedanke in Anspruch genommen werden kann, so ist sie nicht an philosophiehistorischen Filiationen einer bestimmten Gedankenfigur interessiert. Gleichwohl bieten die nachfolgenden Untersuchungen keine systematisch erschöpfende Analyse des Problems ›der‹ absoluten Negation. Hierfür müßte erst einmal nachgewiesen sein, daß die drei hier behandelten Denker den Raum, in dem dieses Problem verhandelt wer-

den kann, auch vollständig ausfüllen. Ein Surrogat für solch eine systematische Vollständigkeit könnte also doch die ständige Berufung auf historische Quellen sein, aus denen ein philosophischer Gedanke schöpft. Allerdings ist dieser Gedanke auch dann nicht hinreichend durchdacht, wenn alle oder nahezu alle seine Quellen namhaft gemacht sind. So läßt sich denn auch kein philosophischer Gedanke vollkommen in Historie auflösen. Er wäre sonst nichts weiter als ein faktisches Vorkommnis und damit von vornherein künftiger Schnee von gestern. Es ist ein historistischer Fehlschluß, von einem Gedanken, der Geschichte hat, darauf zu schließen, er sei damit zwangsläufig Geschichte.

Dagegen ist, wie bereits angedeutet, die Konzentration dieser Arbeit auf das Nachleben eines Gedankens von der Überzeugung getragen, daß dieser Gedanke von neuerlichen Inanspruchnahmen lebt und nur durch diese überlebt. Die Arbeit versucht daher, jeder dieser Inanspruchnahmen ihr Eigenrecht zu belassen, ohne einen Bauchladen voller unverbindlicher Theorieangebote zu offerieren. Sie hätte ihr Ziel erreicht, wenn es ihr gelänge, drei in der Philosophiegeschichte angestellte Überlegungen zum Problem der absoluten Negation so zu Darstellung zu bringen, daß sie zur systematischen Klärung dieses Problems beitragen. Systematik ohne Historie ist blind, wenn sie meint, von den in der Denkgeschichte aufbewahrten Möglichkeiten absehen zu müssen, um einen konsistenten Gedanken entwickeln zu können. Historie ohne Systematik ist leer, wenn sie meint, einen Gedanken geschichtlich nur herleiten zu müssen, um dessen ›Bedeutsamkeit‹ konservieren zu können. Weder die eine noch die andere Herangehensweise macht einen philosophischen Gedanken im doppelten Sinn haltbarer.

I. MEISTER ECKHART

Meister Eckharts Werk war wiederholt Gegenstand interpretatorischer Vereinnahmungen und Fehden. Man kann und mag dies beklagen.¹ Allerdings immunisiert eine solche Klage nicht schon gegen die Gefahr, daß nun auch die eigene Interpretation ein weiteres Beispiel der Vereinnahmung (für wen auch immer) abgibt oder daß sie Eckharts Werk als Zankapfel (wofür auch immer) instrumentalisiert. Die Intention der folgenden Bemerkungen ist es deshalb nicht, Meister Eckhart wieder einmal aus irgendwelchen interpretatorischen Verkrustungen und Überspinnungen zu befreien; vielmehr möchten sie ohne »Schaum vor dem Mund oder Tränen in den Augen«² an bisher Geleistetes anknüpfen. Ob daher dieses Eckhart-Kapitel allein dadurch, daß es »sich eben nur in die Kette der Deutungsversuche« einreihen möchte, auch schon seine »Relativität« eingestehen und als »gescheitert« gelten muß,³ ist eine Frage, die getrost beiseite gesetzt werden kann: Selbst ein kritischer Bezug auf bisherige Forschungen relativiert diese durchaus nicht, da sie noch als »Absetzungspunkte« essentiell für die Gewinnung und Konturierung des eigenen Standpunktes sind. Insofern pocht die vorliegende Eckhart-Deutung auch nicht auf eine selbstgenügsame und bezugslose Ursprünglichkeit ihrer Sicht als dem vermeintlichen Antidot gegen eine ihr drohende Relativität.⁴

Die Leitfrage für das Folgende wird sein, welcher Stellenwert dem Begriff der Negation – und zwar nicht nur im Sinne eines sprachlichen Operators, sondern auch

¹ Als eines der prominentesten Beispiele hierfür kann das bekannte Buch von Kurt Ruh gelten, das in seinem Vorwort Klage führt über »so verschiedene unvereinbare Eckhart-Bilder«, zumal sich in Eckharts Werk »für alles Belege finden« ließen (K. Ruh, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München 21989, 9).

² So charakterisiert der Kunsthistoriker Erwin Panofsky in einer brieflichen Äußerung den Interpretationsduktus eines Kollegen: »he writes either with foam on his mouth, or with tears in his eyes«. (Brief vom 29.05.1937 an A. H. Barr, in: E. Panofsky, Korrespondenz, Bd. II: 1937 bis 1949, hg. von D. Wuttke, Wiesbaden 2003, 39.)

³ B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 4.

⁴ Fraglich ist zudem, ob sprachlich und vor allem sachlich viel gewonnen ist, wenn die »Adäquatheit des Zugangs« zu Eckhart darin bestehen soll, »die Rücksichten aufzudecken, denen ein Denken explizit oder unausgesprochen verpflichtet ist, wobei noch gewußt wird, daß das Nachdenken der Rücksichten selbst wieder eine Rücksicht darstellt, sich jetzt aber nicht wieder als Gegenüber der aufzudeckenden Rücksichten im Sinne einer relevanteren Rücksicht etabliert, sondern allein darin sein Recht beansprucht, Entdecken der Rücksichten zu sein, und zwar unter der Rücksicht, sich selbst so zu berücksichtigen, daß im Aufdecken von Rücksichten die eigenen Rücksichten auch erst gewonnen werden.« (Mojsisch, Meister Eckhart [wie Anm. 3], 4.) Angesichts solcher äußerst rücksichtsvollen Maßnahmen erscheint selbst der – nicht gerade unter Positivismusverdacht stehende – Ruf »Zu den Sachen selbst!« als wohlthuend naiv.

und vor allem in metaphysischer Hinsicht als Andersheit oder Unterschiedenheit – in Eckharts Einheitsdenken zukommt. Nun ist Eckhart innerhalb der mittelalterlichen oder gar europäischen Denkgeschichte gewiß nicht der erste, der es über dem Denken des Einen mit dem Problem der Negation zu tun bekommt. Für eine Hinsicht auf den Stellenwert der Negation innerhalb von Eckharts Werk ist aber zunächst nicht das ›Woher‹ und ›Wohin‹ dieses Problems lohnend,⁵ sondern erst einmal ein Blick in Eckharts Werk; zumal es so scheint, als habe »Eckhart den Begriff des Nichts bewußt gebraucht, ohne ihn freilich zu thematisieren«.⁶

Der erste Abschnitt widmet sich der radikalsten Differenz, die sich nach Eckhart denken läßt – derjenigen zwischen Gott und seiner Schöpfung. Insofern aber für Eckhart diese Differenz auf Gottes Ununterschiedenheit beruht, hat dies auch Konsequenzen für den Negationscharakter dieser Ununterschiedenheit Gottes. Der zweite Abschnitt geht dann der Frage nach, wie sich der Bezug des Menschen auf Gott und die Welt nach diesem Urbild von Ununterschiedenheit gestaltet. Der dritte Abschnitt schließlich beleuchtet den Status, den Eckhart der Relation selbst zumißt. Im Relationsbegriff Eckharts scheinen nämlich die beiden viel behandelten Theoriestücke ›Univozität‹ und ›Analogie‹ als besondere Ausprägungen der Relation gleichgültig zu werden.

1. Der Negationscharakter der Ununterschiedenheit

Bekanntlich denkt Eckhart die Einheit Gottes als derart exklusiv gegenüber allen anderen, endlichen Formen von Einheit, daß von ihr jede Andersheit bzw. jeder Unterschied ausgeschlossen ist. Gottes Einheit ist für Eckhart daher gleichbedeutend mit seiner Ununterschiedenheit: »Deo autem nihil est alterum, utpote indistinctum«.⁷ Aber eben dieser Ausschluß von jeglicher Andersheit, diese absolute In-

⁵ Für eine solche Perspektive siehe etwa die beiden weit ausgreifenden Arbeiten von W. Hübener, »Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel«, in: Positionen der Negativität, hg. von H. Weinrich, München 1975, 105–140; sowie »Scientia de Aliquo et Nihilo. Die historischen Voraussetzungen von Leibniz' Ontologiebegriff«, in: Denken im Schatten des Nihilismus (FS W. Weischedel), hg. von A. Schwan, Darmstadt 1975, 34–54. (Beide Arbeiten sind wieder abgedruckt in: W.H., Zum Geist der Prämoderne, Würzburg 1985, 52–83; 84–100.)

⁶ B. Mojsisch, »Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues«, in: Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hg. von B. Mojsisch und O. Pluta, Amsterdam/Philadelphia 1991, II 675–693; hier 685. – Zum »Nichts« bei Eckhart vgl. neuerdings auch U. Kern, »Gottes Sein ist mein Leben«. Philosophische Brocken bei Meister Eckhart, Berlin/New York 2003, 137–211 (dort 139, Anm. 16 mit weiteren Literaturangaben).

⁷ in Sap. n. 52 (LW II 379,3). Siehe etwa auch in Ex. n. 104 (LW II 106,1); n. 107 (LW II 107,8); in Sap. n. 144 (LW II 482,4); n. 155 (LW II 491,9f.); n. 282 (LW II 614,13); in Ioh. n. 99 (LW III 85,13); Sermo II/1 n. 7 (LW IV 9,9); Sermo IV/2 n. 28 (LW IV 27,10f.); Sermo X n. 103 (LW IV 98,10); Sermo XLIV/1 n. 438 (LW IV 368,4f.).

Distinktion unterscheidet Gott zugleich radikal von allem Endlichen, das als Endlich-Bestimmtes immer auch anderes neben sich hat: »omne creatum, eo quod creatum, distinctum est, et per consequens alterum omni creato, utpote omni distincto.«⁸ Mehr noch, als einzigartiger hebt sich dieser Unterschied zwischen Gottes Einheit und den endlichen Formen von Einheit gegen die mannigfachen Unterschiede des Endlichen untereinander ab:

plus distinguitur indistinctum a distincto quam quaelibet duo distincta ab invicem.
Verbi gratia: plus distat non coloratum a colorato quam duo colorata ab invicem.
Sed de natura dei est indistinctio, de natura et ratione creati distinctio. Ergo deus est distinctissimus ab omni et quolibet creato.⁹

Nun legt das Beispiel, mit dem Eckhart hier das Verhältnis von *indistinctum* und *distinctum* illustriert, die Annahme nahe, daß es Eckhart um eine Stufung von Andersheit oder Unterschiedenheit zu tun ist. Offensichtlich läßt sich nämlich der konträre Gegensatz zwischen zwei bestimmten Dingen, die sich etwa im Hinblick auf ihre Farbigkeit unterscheiden, zum kontradiktorischen Gegensatz zwischen dem Farbigen als solchen und dem Nicht-Farbigen steigern. Offenbar ist daher das Verhältnis zwischen der Unterschiedenheit der Schöpfung und Gottes Ununterschiedenheit als kontradiktorischer Gegensatz zu fassen.¹⁰ Sobald also Un- oder Nicht-Unterschiedenheit im formalen Sinne des einen, kontradiktorischen Gegensatzes zur mannigfachen konträren Unterschiedenheit des Kreatürlichen im Spiel ist, scheint dieser Gegensatz und damit sein Negationscharakter noch schärfer zu sein als bei einem Unterschied, der sich einer inhaltlich spezifizierbaren Unterschiedlichkeit, beispielsweise in der Farbigkeit, verdankt.

⁸ in Sap. n. 52 (LW II 379, 1f.)

⁹ in Sap. n. 154 (LW II 489, 9–12); ähnlich auch in Ex. n. 113 (LW II 110,7–13). – Zum Problemkreis ›Unterschied durch Ununterschiedenheit‹ haben sich in unterschiedlicher Weise etwa geäußert: H. Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, Lund/Bonn 1952, 23 ff. J. Kopper, *Die Metaphysik Meister Eckharts*, Saarbrücken 1955, 48 ff. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960, 261 ff. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M. 1972, 39 ff., 61 ff.; ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M. 1980, 97 ff. G. von Bredow, *Platonismus im Mittelalter*, Freiburg 1972, 66 ff. Mojsisch, *Meister Eckhart* (wie Anm. 3), 88 ff. R. Hauke, *Trinität und Denken. Die Unterscheidung der Einheit von Mensch und Gott bei Meister Eckhart*, Frankfurt a.M. (u.a.) 1986, 44 ff. R. Manstetten, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Freiburg/München 1993, v.a. 214 ff. W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des *Opus tripartitum* Meister Eckharts*, Leiden (u.a.) 1997, 218 ff.

¹⁰ So etwa Hauke, *Trinität und Denken* (wie Anm. 9), 44: »Der konträre Gegensatz zwischen Unterschiedenem wird übertroffen vom kontradiktorischen Gegensatz zwischen Unterschiedenem und Ununterschiedenem.«

1.1 Ununterschiedenheit und Negatio negationis

In dieser Perspektive unterscheidet sich also Gott von seiner Schöpfung aufgrund seiner Ununterschiedenheit,¹¹ wobei diese Ununterschiedenheit einen kontradiktorischen Gegensatz zur kreatürlichen Unterschiedenheit bezeichnet. Damit scheint jedoch diese Ununterschiedenheit nur einen weiteren, inhaltlich spezifizierten *Aspekt* darzustellen, unter dem sich Gott und seine Schöpfung vergleichend aufeinander beziehen lassen.¹² Es wäre dann der Aspekt, sich von anderem zu unterscheiden, in dem Gott und seine Schöpfung grundsätzlich übereinkämen. Über dieser grundsätzlichen Gemeinsamkeit tritt der jeweilige Negationscharakter dieses Sich-Unterscheidens als modale Abschattung in den Hintergrund: »[D]enn das Geschaffene unterscheidet sich deswegen nicht vom Göttlichen, weil auch das Göttliche sich unterscheidet. Allerdings unterscheidet sich das Göttliche aufgrund seiner Ununterschiedenheit, während das Geschaffene sich aufgrund seiner Unterschiedenheit vom Ununterschiedenen unterscheidet.«¹³

Wenn sich demnach das absolut Ununterschiedene zwar immerhin aufgrund seiner Ununterschiedenheit, aber doch genauso wie das kreatürlich Unterschiedene unterscheiden würde, dann *negierte* zwar die Ununterschiedenheit als der Ausschluß von Vielheit das ›Daß‹ jeglicher Vielheit für und in Gott. Der formale Charakter dieser Negation würde sich jedoch nicht vom Negationscharakter unterscheiden, der für das Geschaffene kennzeichnend ist. Gottes Negation der Vielheit und die Negation der Ununterschiedenheit durch die Verschiedenheit des Geschaffenen kämen nebeneinander zu stehen. Ununterschiedenheit in diesem Sinne – als ein Ausschluß von Unterschiedenheit, der sich negativ, und sei es eben kontradiktorisch, auf diese Unterschiedenheit oder Vielheit bezieht – ist dann nicht mehr vorweg ein Signum der Göttlichkeit:

creatura suo modo indistinctione distinguitur. Est enim indivisa in se, divisa ab aliis. Unde quo magis indivisa fuerit in se sive minus divisa, tanto magis est divisa ab aliis; et e contrario, quo magis ab aliis distinguitur, minus in se distinguitur. Primum per causam, secundum per signum.¹⁴

¹¹ in Sap. n. 154 (LW II 490,7f.): Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur.

¹² So etwa Hauke, Trinität und Denken (wie Anm. 9), 46: »Von ›indistinctione distinctus‹ zu sprechen bezeichnet einen Aspekt«. Dem ließen sich unschwer weitere, inhaltlich spezifizierte Kontradiktionen an die Seite stellen, etwa in Sap. n. 282 (LW II 614,11): hoc et hoc omne sive quodlibet est creatum, deus autem increatus; in Sap. n. 39 (LW II 360,4f.): hoc ipso, quod creaturae sunt multae, distinctae et inaequales, sequitur deus est indistinctus, non multus nec inaequalis.

¹³ Goris, Einheit als Prinzip und Ziel (wie Anm. 9), 226.

¹⁴ Sermo XXX/2 n. 317 (LW IV 278, 8–11).

Mit anderen Worten: Je höher die intrinsische Ununterschiedenheit des Geschaffenen ist, desto mehr hat dies seine extrinsische Unterschiedenheit gegenüber anderem zur Folge (*per causam*); und umgekehrt: je mehr die Hinsichten werden, unter denen sich eine Kreatur von anderem absetzen läßt, desto mehr deutet dies (*per signum*) darauf hin, daß sie in höherem Grade in sich einheitlich (*magis indivisa in se sive minus divisa*) ist. Intrinsische Ununterschiedenheit ist hier der Grund (*causa*) für die Unterschiedenheit eines kreatürlichen Etwas gegenüber anderem. Insofern es stets ein Etwas ist, ist sein Etwas-Sein daher stets und zugleich Etwas-Nicht-Sein.

Gilt dies nun auch für Gott? Ist seine Ununterschiedenheit in gleicher Weise Grund für seine Unterschiedenheit vom Geschaffenen? Gälte dies für Eckhart, dann zeichnete sich Gott in seiner Unterschiedenheit vom Geschaffenen zunächst und zuvor durch eine intrinsische Ununterschiedenheit aus: »Das Ununterschiedene, das sich durch Ununterschiedenheit unterscheidet, unterscheidet sich jedoch nicht von sich selbst, sofern es sich *allein* durch Ununterschiedenheit unterscheidet. Das Ununterschiedene ist somit von sich als vom Ununterschiedenen ununterschieden.«¹⁵ Gott wäre demnach zwar in sich ununterschieden und würde sich dadurch von allen Kreaturen unterscheiden Er wäre jedoch noch »nicht Ununterschiedenes schlecht hin.«¹⁶ Um aber schlechthin ununterschieden sein und damit »seinem eigenen Anspruch« gerecht werden zu können, müßte Gott dann auch diese seine Andersheit gegenüber den Kreaturen – und d. h. zugleich: seine intrinsische Ununterschiedenheit – erst einmal aufheben, negieren. In dieser Perspektive könnte Gottes Ununterschiedenheit erst dann zu selbst sich kommen, wenn Gott als das in sich Ununterschiedene »sich auch von sich selbst unterscheidet und dennoch es selbst als Ununterschiedenes bleibt. Dieses Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden ist nur möglich *durch Unterschiedenheit*.«¹⁷

Diese Selbst-Unterscheidung Gottes von seiner intrinsischen Ununterschiedenheit soll sich nun offensichtlich in Form einer Selbstapplikation auf eben diese Unterscheidung *negativ* zurückbeziehen: (1) Gottes negierender Selbst-Bezug auf seine

¹⁵ Mojsisch, Meister Eckhart (wie Anm. 3), 90; Hervorh. StG. – Siehe auch Beierwaltes, Platonismus und Idealismus (wie Anm. 9), 61: »Das in sich differenzlose Sein Gottes (in se indistinctissimus) setzt jedoch im schöpferischen ›Überwallen‹ allererst Unterschiedenes (den Unterschied als Seiendes und im Seienden) und damit den Unterschied zu sich selbst [...]. Darin zeigt sich seine Differenz vom Gegründeten; es differenziert nicht sich selbst, sondern das Seiende.«

¹⁶ Vgl. Mojsisch, Meister Eckhart (wie Anm. 3), 90: »Das Ununterschiedene ist aber nicht Ununterschiedenes schlechthin, wenn es nur insofern Ununterschiedenes ist, als es sich vom Unterschiedenen, und zwar durch seine Ununterschiedenheit, unterscheidet.«

¹⁷ Mojsisch, Meister Eckhart (wie Anm. 3), 90; Hervorh. StG. – Mojsisch entwickelt seine Lesart anhand von in Sap. n. 154 (LW II 490,4–10), einer Stelle, deren Schwierigkeiten auch Goris, Einheit als Prinzip und Ziel (wie Anm. 9), 224 ff. zu einer »Textkorrektur« veranlaßt hat und die weiter unten behandelt werden soll. Für den bisher entwickelten Zusammenhang ist zunächst nur die Frage entscheidend, welchen Stellenwert und Charakter die These von der Selbst-Unterscheidung des Ununterschiedenen der Negation zuspricht.

intrinsische Ununterschiedenheit, die sich distinkt gegenüber der Schöpfung hält und verhält, hebt diese Ununterschiedenheit – genauer: die in dieser intrinsischen Ununterschiedenheit implizierte Andersheit gegenüber der Schöpfung – auf. (2) Die solchermaßen von Andersheit gereinigte Ununterschiedenheit negiert dann ihrerseits jene Selbstunterscheidung Gottes, welche eine Differenz in Gott setzte. Diese zweite Unterscheidung wäre demnach eine gegenüber dem Selbst-Unterschied, sie wäre Negation der Unterschiedenheit, mit der sich Gott von sich selbst unterscheidet. Das Absolute wäre also erst dann das schlechthin Ununterschiedene, wenn es auch noch dieses Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden negieren würde: Nur so »wird es es selbst als Ununterschiedenes.«¹⁸

Der Unterschied in der Ununterschiedenheit hätte demnach eine konstitutive, die schlechthinnige oder absolute Ununterschiedenheit Gottes erst ermöglichende Funktion.¹⁹ Es wäre dann die Unterschiedenheit, durch die sich Gottes Ununterschiedenheit eigentlich erst konstituiert. Gottes Unterschiedenheit aufgrund seiner Ununterschiedenheit wäre zu denken als eine Spielart des doppelt negierenden Selbst-Bezuges: Gott negiert seine intrinsische Ununterschiedenheit so, daß zunächst deren Differenz zum Geschaffenen aufgehoben wird, auf daß dann jede Andersheit in und für Gott verneint wird.

So verstanden, resultierte aus der Negatio Negationis bzw. aus diesem Sich-Unterscheiden von der Unterschiedenheit erst Gottes schlechthinnige Ununterschiedenheit. Nach dieser Auffassung bliebe in der Negatio negationis also durchaus ein kon-

¹⁸ Mojsisch, Meister Eckhart (wie Anm. 3), 90; Hervorh. StG. – Mojsisch formuliert diesen Zusammenhang etwas verklausuliert so: »Je mehr sich das Ununterschiedene aber von sich selbst durch Unterschiedenheit unterscheidet, umso mehr unterscheidet es sich von sich selbst als einem solchen, das sich von sich selbst durch Ununterschiedenheit unterscheidet, da sich das Ununterschiedene eben nur durch Ununterschiedenheit unterscheidet, umso mehr wird es es selbst als Ununterschiedenes.« Bezeichnenderweise spricht Mojsisch an anderer Stelle dann auch von einer »Prozessualität im Ungeschaffenen« als dem »Zentrum des Denkens Eckharts« (»Nichts und Negation« [wie Anm. 6], 683). – Im engen Anschluß an Mojsisch glaubt N. Winkler, daß Eckhart »die Negation als strukturierendes Prinzip in die Gottesbestimmung« aufnimmt. Denn, so Winkler weiter, »die Selbstvermittlung [Gottes] erheischt Selbstdistanzierung und zugleich Aufhebung der Selbstdistanzierung in einem. Dann aber ist ein solcher Gott nicht länger als starre, ursächliche Substanz zu begreifen, sondern als ein Gott, der im Selbstbezug eigentlich erst zu dem *wird*, was er sein *soll*« (N. Winkler, Meister Eckhart zur Einführung, Hamburg 1997, 42; Hervorh. StG). Abgesehen von der Frage, ob Eckhart die innerwie außertrinitarischen Relationen tatsächlich als Selbstdistanzierung denkt, so scheint vor allem die These vom »werdenden Gott« dem Denken Eckharts nicht gerecht zu werden: Das Erste *ist* – und *wird* nicht – reich an sich selbst (*primum est dives per se*), wie Eckhart immer wieder unter Berufung auf die prop. XX des »Liber de Causis« betont. Daher kommt für Eckhart auch keine »absolute Negativität Gottes« in Frage, mit der dann die »Nichtbezüglichkeit seiner vollendet selbstbezüglichen Einheit« (ebd. 59) zum Ausdruck kommt.

¹⁹ Vgl. Mojsisch, Meister Eckhart (wie Anm. 3), 92: »Das Ununterschiedene erträgt es nicht nur, sich sogar von sich selbst zu unterscheiden, es erfordert vielmehr Unterschied überhaupt.«

stitutiver Negationscharakter erhalten – und dies entgegen solchen Eckhartischen Formulierungen wie:

Nulla ergo negatio deo congruit: ›se ipsum negare non potest‹, Tim 2.²⁰
 ipsi [sc. deo] nulla privatio aut negatio convenit, sed propria est sibi, et sibi soli, negatio negationis, quae est medulla et apex purissimae affirmationis, secundum illud: ›ego sum qui sum‹, Exodi 3, sicut ibidem plene exposui, sed ›nec se ipsum negare potest‹, Tim. 2. Negaret autem se ipsum esse, si vel ipsi aliquid deesset vel ipsum alicui deesset.²¹

In diesen Sätzen scheint Eckhart gerade nicht nur einen negativen Bezug Gottes auf eine Andersheit oder Unterschiedenheit im Auge zu haben, die allein auf der sachhaltigen Ebene der negierten ›Objekte‹ oder Momente anzusiedeln wäre. Intendiert ist mit solchen Aussagen offensichtlich auch und vor allem ein Vorbehalt gegenüber einem jeglichen *negierenden Charakter* in und für Gott. Insbesondere die zuletzt angeführte Stelle bietet dafür ein bemerkenswertes Beispiel, insofern Eckhart dort Ex. 3,14 »ego sum qui sum« – seine biblische Paradestelle für die Negatio negationis – mit 2 Tim. 2,13 auf bezeichnende Weise eingeführt: (1) Zunächst schließt Eckhart von Gott jede Privation oder Negation auf der sachhaltigen Ebene aus: »ipsi [sc. deo] nulla privatio aut negatio convenit«. Anders gesagt: Eckhart schließt von Gott all das aus, was der Sache nach Negatives oder Privatives impliziert oder ist – also etwa, so könnte man ganz nach traditionellem Verständnis anführen, das Vermögen zu sündigen.²² (2) In diesem Sinne kann Gott die Verneinung oder der Ausschluß von allem, was der Sache nach Negatives und Privatives meint oder ist, zugesprochen werden: »propria est sibi, et sibi soli, negatio negationis«. (3) Dieser objektbezogene Ausschluß von Negativem und Privativem aus Gott wird dann mit Verweis auf Ex. 3,14 als »medulla et apex purissimae affirmationis« apostrophiert. In dieser Perspektive meint die reine Affirmation immer noch den Ausschluß von *Negativem* durch Gott; genauer: in dieser Perspektive behauptet Eckhart offenbar von Gott, *er* schließe die Negation, d. h. der Sache nach Negatives, von sich aus (*negatio negativi*). (4) Diese seine aus Ex. 3,14 abgeleitete Behauptung über Gottes Negation des Negativen überbietet Eckhart aber nochmals, indem er nun der Negatio negationis als der »medulla et apex purissimae affirmationis« mit 2 Tim. 2,13 auch jeglichen negierenden Charakter abspricht: »sed nec se ipsum negare potest«. Äußerst bezeichnend ist dabei die kleine, aber entscheidende Akzentverschiebung, die Eckhart gegenüber dem Text der Vulgata – »negare se ipsum non potest« (›er kann sich selbst nicht verleugnen‹) – vornimmt: »sed nec se ipsum negare potest«. Eckhart gewinnt mit dieser

²⁰ in Ex. n. 74 (LW II 78,1 f.).

²¹ in Ioh. n. 207 (LW III 175,5–10).

²² Vgl. etwa Thomas von Aquin, De potentia dei, q. 1 a. 6 c.

Akzentverschiebung einen Sinn aus dem biblischen Wort, der der zunächst behaupteten Verneinung sachhaltiger Negationen durch Gott nun auch den Akt des Negierens abspricht: Gott kann nicht nur nicht sich selbst verneinen (*negare se ipsum non potest*) – damit wäre nur gesagt, dass Gott zwar nicht sich, doch aber Anderes verneinen kann. Eckhart meint hier aber offensichtlich mehr: Gott selbst kann überhaupt nicht verneinen (*sed nec se ipsum negare potest*). Anders gesagt: Eckhart geht nicht nur davon aus, daß Gott eine sachhaltige Negation oder Negativität für sich nicht zuläßt, d. h. verneint, sondern er schließt vielmehr von Gott jeden Akt des Negierens – d. h. jede negative Bezugnahme auf etwas – von vornherein aus.²³

Gott braucht daher nicht *etwas* zu verneinen, was in sich nichts ist (z. B. die Vielheit) oder bloß als Moment an ihm selbst (z. B. das *alius* von Gottsohn²⁴) zu begreifen wäre. Hätte Gott in diesem Sinne etwas zu verneinen, so wäre dies ein Anzeichen dafür, daß neben und außer ihm etwas zu stehen käme, das dann auch verneint werden könnte oder gar müßte. Eine Verneinung in oder durch Gott wäre dann Anzeichen seines Mangels. Wenn also Gott einen solchen Mangel aufwies (und dazu ist nach der obigen Deutung wohl auch die zunächst *nicht*-schlechthinnige Ununterschiedenheit Gottes zu zählen), würde – ja, müßte – Gott sich selbst bzw. etwas an ihm selbst verneinen.²⁵

²³ Siehe z. B. auch in Eccl. n. 60 (LW II 289,5f.): in ipso deo nullum prorsus locum habet negatio; est enim ›qui est‹ et ›unus est‹, quod est negatio negationis. Wenn demnach ›die Verneinung in Gott schlechterdings keinen Platz hat‹, so ist hier mit »negatio negationis« nicht nur der Ausschluß von sachhaltig Negativem, sondern auch eines jeglichen negierenden Aktes gemeint. – Diese Frage nach dem *Negationscharakter* der Negatio negationis scheint mir auch in U. Kerns jüngstem Buch nicht genügend beantwortet zu sein. Innerhalb seiner breiten Darstellung des Nichts bei Eckhart schreibt Kern dort: »Die negatio negationis als ausschließliches Datum Gottes ist abgründig von jeder negatio geschieden. Gott als *ipsum esse* ›kann sich selbst nicht verneinen (nec se ipsum negare potest), 2. Tim. 2,13 [= in Ioh. n. 207; LW III 175,7f.]. Negatio und negatio negationis sind durch die fundamentale Differenz zwischen distinguiertter Schöpfung und dem einen Gott [...] unüberbrückbar voneinander getrennt. Die *negatio negationis dei* ist in keinster Weise Negation, sondern vielmehr reinste Affirmation« (Kern, »Gottes Sein ist mein Leben« [wie Anm. 5], 180f.). Wie aber ist es zu verstehen, daß Gottes Negatio negationis »in keinster Weise Negation« ist, wenn durch sie zugleich eine unüberbrückbare, abgründige oder fundamentale *Differenz* gesetzt wird?

²⁴ Vgl. vorläufig etwa in Ioh. n. 7 (LW III 8,8f.): Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura.

²⁵ Nebenbei bemerkt, erschöpft diese Akzentuierung, die Eckhart hier am biblischen Wort von 2. Tim. 2,13 vornimmt, bei weitem nicht die Nuancen, die er diesem Wort sonst noch angedeihen läßt. »Se ipsum negare non potest« heißt für Eckhart etwa auch: (1) Gott kann *sich selbst* nicht verneinen, d. h. er muß sein absolutes Sein nicht einschränken oder negieren, um erst dadurch Anderes setzen oder sein lassen zu können: Nulla ergo negatio deo congruit: ›se ipsum negare non potest‹, Tim. 2. Esse non potest negare esse se ipsum [!] esse: »nihil se ipsum deserit« (in Ex. n. 74; LW II 78,1–3). (2) Gott kann sich daher keinem verweigern oder versagen, wie er auch nichts verweigern kann (in Ex. n. 74; LW II 78,3: Propter quod etiam nulli se negare potest [...]. Iterum etiam nihil negare potest). Würde Gott als das absolute Sein einem (Anderem) sich verweigern oder etwas versagen, so wäre erstens *Gott selbst* etwas versagt (*aliquid negatum esset*); es gäbe zweitens Anderes, *was* Gott versagt bliebe, und drittens Anderes, *dem* Gott etwas verweigern müßte: Sicut ipsi esse nihil negatum est, sic

1.2 Selbstunterscheidung oder Ununterscheidbarkeit?

Nun stützt sich die These von der Selbst-Unterscheidung des Ununterschiedenen auf eine der bekanntesten Passagen Eckharts, in der er auf komplexe Weise die gleichzeitige Unterschiedenheit und Ununterschiedenheit Gottes von seiner Schöpfung (»nihil tam distinctum a [...] creato, sicut deus, et nihil tam indistinctum«²⁶) thematisiert und argumentativ reflektiert. In formaler Hinsicht baut Eckhart diesen Gedanken so auf, daß er zunächst drei Argumente für die Unterschiedenheit Gottes von seiner Schöpfung anführt und diesen wiederum drei Argumente für die Ununterschiedenheit Gottes und seiner Schöpfung folgen läßt.²⁷ Innerhalb dieses Gedankenganges ist es nun vor allem das dritte, abschließende Argument *für* die Unterschiedenheit Gottes von seiner Schöpfung, das jene These von der Selbst-Unterscheidung des Ununterschiedenen untermauern soll²⁸ und das zugleich eine alternative Deutung zu dieser These hervorgebracht hat.²⁹ Dieses dritte Argument läßt sich in vier Schritte gliedern:

Tertio sic:

[1.] omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctius, tanto est distinctius; distinguitur enim ipsa indistinctione.

[2.] Et e converso, quanto distinctius, tanto indistinctius, quia distinctione sua distinguitur ab indistincto.

et ipsum esse nulli se negat – »se ipsum negare non potest« – et nihil negat (in Ex. n. 74; LW II 78,6–8). (3) Angesichts dieser mannigfachen Nuancen, die Eckhart dem *negare* in 2 Tim. 2,13 entnimmt (»verneinen«, »sich verweigern«, »versagt sein«), sei als unausgewiesene Behauptung zumindest vermerkt, daß Eckharts Engführung der *negatio negationis* mit 2 Tim. 2,13 sich in seinem deutschen Terminus *versagen des versagennes* (Pr. 21; DW I 361,13) widerspiegelt. Insofern Eckhart Gott nicht nur als Ausschluß von sachhaltig Negativem (*negatio negativum*) denkt, sondern diesen Ausschluß auch nicht als veneinenden Charakter denkt (*sed nec negare potest*), bleibt Gott als dem *versagen des versagennes* auch der Akt des Verneinens versagt: *nec se ipsum negare potest*. (Daß Eckhart *versagen* im Sinne von »versagt sein« gebraucht, vgl. Pr. 79; DW III 366,2: daz ist allen créatüren versaget.) Der deutsche Terminus hält sich also aufgrund des Verbalsubstantivs *versagen* unentschieden zwischen *negatio* und *negare*; er changiert zwischen *negatio negati*, *negatio negandi* und *deo negatum est (se) negare*. Damit soll aber ausdrücklich nicht behauptet sein, daß Eckhart »der« Volkssprache einen »Mehrwert« gegenüber seinem Latein zudiktirt. Vielmehr bündelt hier allenfalls ein deutscher Terminus (unter Ausnutzung von im Deutschen gegebenen grammatischen Möglichkeiten) etwas, was auch die entsprechend lateinischen Formulierungen auf äußerst komplexe und adäquate Weise zur Sprache bringen.

²⁶ in Sap. n. 154 (LW II 489,7f.).

²⁷ in Sap. n. 155 (LW II 490,11 f.): Rursus vero et hoc notandum quod nihil tam unum et indistinctum quam deus et omne creatum. Ratio est triplex, ut prius in opposito [sc. quod deus est distinctissimus ab omni et quolibet creato; vgl. in Sap. n. 154 (LW II 489,12)].

²⁸ Siehe Mojsisch, Meister Eckhart (wie Anm. 3), 88–92.

²⁹ Für diese alternative Lesart des Eckhartischen Arguments siehe Goris, Einheit als Prinzip und Ziel (wie Anm. 9), 225 ff.

- [3.] Igitur quanto distinctius, tanto indistinctius; et quanto indistinctius, tanto distinctius, ut prius.
- [4.] Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur [...]. Est enim pelagus infinitae substantiae et per consequens indistinctae [...].³⁰

Einigkeit dürfte zunächst darin bestehen, daß die beiden ersten Gedankenschritte Eckharts augenscheinlich parallel gebaut sind: Sie spannen jeweils eine proportionale Abhängigkeit zwischen Ununterschiedenheit und Unterschiedenheit auf (nach dem Muster: »je mehr A, desto mehr B«). Für diese beiden Proportionen wird dann jeweils eine Begründung angegeben: »distinguitur enim ...«; »quia ... distinguitur«. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Proportionen scheint Eckhart zudem als gleichwertig, da umkehrbar aufzufassen: »Je ununterschiedener, desto unterschiedener ist es.« – »Und umgekehrt (*et e converso*): Je unterschiedener, desto ununterschiedener ist es.«

Eckharts erster Gedankenschritt gilt nun »alles, was sich durch Ununterschiedenheit unterscheidet« (*omne quod indistinctione distinguitur*); von diesem gilt: Je ununterschiedener es ist, desto unterschiedener ist es (*quanto est indistinctius, tanto est distinctius*). Hierbei fällt auf, daß Eckhart es unterläßt, diese Unterschiedenheit des Ununterschiedenen eindeutig in ihrem negativen Bezug zu bestimmen: Wovon sich jenes Ununterschiedene unterscheiden soll, wird hier offengelassen. Denkbar sind hier immerhin zwei Möglichkeiten: Entweder unterscheidet sich all das, was ununterschieden ist, von anderem (*ab aliis*) oder aber von allem Unterschiedenen (*ab omni distincto*). Diese Alternative wiederum wirft die Frage auf, wer eigentlich als Subjekt dieser Aussagen in Frage kommt, wer also mit »omne quod indistinctione distinguitur« gemeint ist: Ist hier Gott allein oder ist damit auch, ja vielleicht nur das Geschaffene gemeint?

Wenn nun gemeint sein sollte, daß sich alles Ununterschiedene *von anderem* unterscheidet, dann wird hier wohl zunächst die intrinsische Ununterschiedenheit des Geschaffenen und mithin seine Differenz zu anderem zur Sprache gebracht: es unterscheidet sich ja gerade durch Ununterschiedenheit in sich (*distinguitur enim ipsa indistinctione*) von allem anderen, ebenfalls in sich Ununterschiedenen.³¹

³⁰ in Sap. n. 155 (LW II 490,4–10). Ich folge hier Goris, Einheit als Prinzip und Ziel (wie Anm. 9), 224 f. in der Aufgliederung des Eckhartischen Gedankengangs. Anders als Goris nehme ich allerdings die beiden zuletzt zitierten Sätze als einen vierten Schritt hinzu.

³¹ Diese Differenz gegen über *anderem* aufgrund von *intrinsischer* Ununterschiedenheit scheint aber auch für Gott zu gelten; vgl. Sermo IV/1 n. 28 (LW IV 28,5 f.): Deus est in se indistinctissimus secundum naturam ipsius, utpote vere unus et propriissime et ab aliis distinctissimus. Es ist aber vielleicht nicht bloß eine Überstrapazierung des Wortlautes dieser Stelle, wenn die Superlative *indistinctissimus* bzw. *distinctissimus* mich zunächst zögern lassen, das komparative Verhältnis im Sapientia-Kommentar *quanto est indistinctius, tanto est distinctius* vorbehaltlos auf einen Unterschied

Genausowenig kann aber ausgeschlossen werden, daß hier Gott, und nur er allein, gemeint sein muß, der durch seine Ununterschiedenheit gegenüber allem kreatürlich *Unterschiedenen* sich eben auch von diesem unterscheidet. Es besteht aber noch eine weitere Möglichkeit: Da, wie Eckhart an anderer Stelle seines Sapientia-Kommentars formuliert, »Gott ununterschieden ist, und die (menschliche) Seele es liebt, ununterschieden zu sein, d. h. eins zu sein und zu werden mit Gott«,³² kann der erste Schritt in Eckharts Argument durchaus auch einen Gedanken darstellen, der eine »pura, devota et utilis veritas, valens ad informationem morum, ad contemptum mundi, ad amorem dei et ipsum solum amandum«³³ enthält. Je mehr also die Seele durch Ununterschiedenheit unterschieden ist vom Unterschiedenen – gegenüber dem »hoc et hoc«, von dem ja gilt: »distinctum est et distinctionem nominat et sapit«³⁴ –, umso mehr ist sie abgeschieden (*distinctius*). Erst mit dieser Ununterschiedenheit gegenüber allem »hoc et hoc« ist die Seele abgeschieden: »distinguitur enim ipsa indistinctione«.³⁵

Was nun den Negationscharakter angeht, der mit jenen Formen eines Unterschiedes durch Ununterschiedenheit verbunden ist, so kann wohl nur unsere erste Lesart diesen *eindeutig* für sich beanspruchen: Nur die Kreatur, die in sich ununterschieden und dadurch von anderem unterschieden ist, negiert auch anderes. Für diese intrinsische Ununterschiedenheit ist Negation konstitutiv. Dagegen scheint der Negationscharakter im Falle von Gottes Ununterschiedenheit bzw. der Ununterschiedenheit der abgeschiedenen Seele von grundsätzlich anderer Art zu sein: Ununterschiedenheit *gegenüber* dem Unterschiedenen negiert zuvor und zunächst nichts – weder (etwas an) sich selbst noch anderes. Mit anderen Worten: Daß Gott bzw. die abgeschiedene Seele gegenüber dem kreatürlich Unterschiedenen ununterschieden sind, meint daher weder ihre (pantheistische) Ununterscheidbarkeit vom kreatürlich Unterschiedenen, welche mittels der Selbst-Negation ihres intrinsischen Ununter-

Gottes aufgrund seiner Ununterschiedenheit *in sich* zu übertragen: Gott nähme dann den höchsten Grad *innerhalb* der Reihe von allem Unterschiedenen ein, das sich durch intrinsische Ununterschiedenheit gegenüber anderem absetzt.

³² in Sap. n. 282 (LW II 614,13–615,1): Deus autem indistinctus est, et anima amat indistingui, id est unum esse et fieri cum deo.

³³ Proc. Col. I n. 150 (LW V 304,5–7).

³⁴ in Sap. n. 282 (LW II 615,1 f.).

³⁵ Weder Mojsisch noch Goris erwägen diese Alternativen, vielmehr steht für sie offenbar von vornherein fest, daß Gott allein es ist, der »in der Aussage (1) als Subjekt auftritt« (Goris, Einheit als Prinzip und Ziel [wie Anm. 9], 226). Diese Festlegung hat aber weitreichende Konsequenzen für die Deutung des Eckhartischen Gedankens. Akzeptiert man aber diese Festlegung *nicht*, so kann nicht nur die Komplexität des Eckhartischen Gedankens erfaßt, sondern auch, so scheint mir, allererst die *Diskrepanz* von Goris' und Mojsischs Interpretation verständlich gemacht werden. Anders gesagt: Daß die Komplexität von Eckharts Gedanken Grund für die Diskrepanz jener Interpretationen ist, liegt nicht daran, daß irgendeine Schwerverständlichkeit von Eckharts Gedankengang den Scharfsinn jener Interpreten überforderte, sondern vielmehr daran, daß Eckharts Gedankengang in einem essentiellen Sinn mehrdeutig lesbar ist. Weiteres dazu im Anschluß.

schieden-Seins oder Selbst-Seins erreicht werden könnte; noch meint dies eine Negation oder Aufhebung des kreatürlich Unterschiedenen durch die Ununterschiedenheit Gottes bzw. der abgeschiedenen Seele. In dieser absoluten Affirmation liegt keine Negation, nicht einmal in der Form, daß die Aufhebung von bzw. ein negierender Bezug auf Differenz oder Negativität konstitutiv wäre für eine derartige Ununterschiedenheit oder absolute Affirmation.³⁶

Es ist jedoch vor allem der zweite Schritt in Eckharts Gedankengang, der zu interpretatorischen Differenzen geführt hat. Am wenigsten Anlaß zu Problemen bietet hierbei wohl der Beginn dieses zweiten Schrittes, der die anfangs festgestellte proportionale Abhängigkeit der Unterschiedenheit von der Ununterschiedenheit umkehrt: »Und umgekehrt: Je unterschiedener, desto ununterschiedener (ist alles, was sich durch Ununterschiedenheit unterscheidet)«. ³⁷ Die eigentlichen Verständnisschwierigkeiten und interpretatorischen Differenzen beginnen erst mit der Begründung, die Eckhart hier für die proportionale Abhängigkeit der Ununterschiedenheit von der Unterschiedenheit liefert: »Je unterschiedener, desto ununterschiedener (ist alles, was sich durch Ununterschiedenheit unterscheidet); denn es unterscheidet sich durch seine Unterschiedenheit vom Ununterschiedenen (*quia distinctione sua distinguitur ab indistincto*).« Dafür also, daß alles, was sich durch Ununterschiedenheit unterscheidet, sich eben auch unterscheiden kann, soll nun auf einmal seine Unterschiedenheit vom Ununterschiedenen den *Grund* abgeben.

Daß der Negationscharakter für das hier geltend gemachte Unterscheiden des Ununterschiedenen offensichtlich eine konstitutive Rolle spielt, scheint der springende Punkt für die interpretatorischen Divergenzen zu sein. Bezieht man nämlich jene Umkehrung genau wie den ersten Gedankenschritt einsinnig auf Gott, dann unterscheidet sich Gott als das Ununterschiedene »durch seine Unterschiedenheit *sogar von sich selbst als* vom Ununterschiedenen«³⁸. Genau umgekehrt präsentierte sich

³⁶ Vgl. dazu vorläufig etwa Beierwaltes, *Identität und Differenz* (wie Anm. 9), 103: »Die Gemeinsamkeit Gottes mit dem Seienden oder die durch dessen eigene Wesens-Einheit im Akt des Gründens aufgehobene [!] Differenz zu ihm, die höchstmögliche Annäherung an das Seiende also *ist* seine Differenz.« Hätte demnach Gott im Akt des Gründens eine Differenz zum Seienden allererst aufzuheben oder zu negieren? So verstanden, wäre wohl dieser Akt des Gründens eine Aufhebung von Differenz – eine Aufhebung, die erst Gottes Schöpfungsakt zu etwas Differentem, etwa gegenüber allen anderen Formen des Hervorbringens (*factiones*), »macht«. Schöpfung wäre nach Eckhart dann zu denken zunächst als eine Art *factio* im Sinne einer Setzung von anderem Sein; der Unterschied zu einer »gewöhnlichen« *factio* bestünde dann in einer gleichzeitigen Aufhebung eben dieser Setzung. Der Schöpfergott wäre dann das Eine, »das kein Anderes (sich gegenüber) hat, weil es selbst das von Allen durch absolute Negativität Verschiedene ist« (ebd. 99 mit Anm. 16; Hervorh. StG).

³⁷ Es sei daran erinnert, daß Subjekt dieser Umkehrung immer noch das von Eckhart unbestimmt gelassene »*omne quod indistinctione distinguitur*« ist.

³⁸ Mojsisch, *Meister Eckhart* (wie Anm. 3), 90; Hervorh. StG. Kursiviert ist hier die Ergänzung, die Mojsisch gegenüber dem Eckhartischen Wortlaut vornimmt: »*distinctione sua distinguitur ab indistincto*.«

nach dieser Deutung die Situation im ersten Schritt: Dort unterscheidet sich Gott durch ›bloße‹, *nicht*-schlechthinige Ununterschiedenheit noch nicht von sich selbst, sondern ›nur‹ gegenüber dem kreatürlichen Unterschiedenen.

Diese Deutung ignoriert zunächst die Tatsache, daß es sich bei all diesen Aussagen Eckharts um Argumente für die Unterschiedenheit Gottes von seiner Schöpfung, nicht aber um Bemerkungen über innertrinitarische Verhältnisse handelt.³⁹ Mit dieser Deutung ist aber ein noch gravierenderes Problem verbunden: Dieses besteht in ihrer undifferenzierten, da unterschiedslosen Anwendung des Negationsbegriffes auf die Ununterschiedenheit Gottes und auf die Ununterschiedenheit des Geschaffenen. Denn Gott hätte seine Ununterschiedenheit deswegen zu negieren, weil diese sich zunächst so verhielte oder strukturiert wäre wie die intrinsische Ununterschiedenheit des Geschaffenen: als eine Ununterschiedenheit, die einen Unterschied zu etwas Bestimmten – und sei es zum kreatürlich Unterschiedenen insgesamt – impliziert.⁴⁰

Eine andere Lesart von Eckharts zweitem Gedankeschritt stößt sich nun gerade an dem Negationscharakter, den Eckhart hier offensichtlich für »alles, was sich durch Ununterschiedenheit unterscheidet«, behauptet: »Denn es unterscheidet sich ja durch seine Unterschiedenheit vom Ununterschiedenen.« Dieses Unbehagen wird zum Anlaß für eine »Textkorrektur«:

³⁹ Diese Feststellung ist der Ansatzpunkt für Goris' Kritik an Mojsischs Deutung. Vgl. dazu Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel* (wie Anm. 9), 226: »Es scheint mir, daß das Verhältnis von Einheit und Unterschied in der Trinität nicht mit diesem Gegensatz [von Gott und seiner Schöpfung] gleichgesetzt wird oder gleichgesetzt werden sollte.«

⁴⁰ Vgl. nochmals Mojsisich Rede davon, daß das Ununterschiedene »aber nicht Ununterschiedenes schlechthin [ist], wenn es nur *insofern* Ununterschiedenes ist, als es sich vom *Unterschiedenen*, und zwar durch seine Ununterschiedenheit, unterscheidet« (Meister Eckhart [wie Anm. 3], 90; Hervorh. StG). Ununterschiedenheit (*indistinctio*) wäre dann abstrakte und leere *Unbestimmtheit* gegenüber allem Bestimmten, die es für Gott noch aufzuheben gälte (mittels der Selbst-Negation seiner ›noch-unbestimmten Ununterschiedenheit). Der Unterschied Gottes zu seiner Schöpfung und zu ihrer Bestimmtheit liegt jedoch nicht darin, daß Gottes Ununterschiedenheit zunächst jene leere und abstrakte Unbestimmtheit gegenüber der Bestimmtheit seiner Schöpfung wäre, sondern gerade darin, daß Gott als Ununterschiedener *omnia in omnibus*, d. h. gleich-gütig liebender – oder metaphysisch ausgedrückt: einheitsstiftender – Bezug zu allem, ist: *dic quomodo deus est unum, quia unum cuiuslibet, indivisus a quolibet, indistinctus; amor enim nunquam deserit. Secus de quolibet creato quod est distinctum a quolibet, et ideo non facit unum, non unit, sed potius elongat sive dividit a deo, ab uno. Quomodo enim non-unum, duo aut multum facerent unum?* (Sermo XLIV/1 n. 438; LW IV 368,4–8). Eckharts zuletzt zitierte Frage ist durchaus auch lesbar als Skepsis gegenüber einer absoluten Negation im ununterschiedenen Einen – gesetzt den Fall, er hätte jemals so etwas im Auge gehabt. Wie nämlich sollte sich das, was sich als Ununterschiedenes zunächst und zuvor als *distinkt* gegenüber dem Bestimmten zeigt, jemals vereinigen, d. h. zum schlechthin Ununterschiedenen aufheben können? Etwa dadurch, daß für Eckhart der Eine Gott »sich in den [bestimmten, kreatürlichen] Einheiten mit sich selbst vermittelt«? Dann droht freilich als ›Ergebnis‹ dieser Selbstvermittlung Gottes eine schlechte Unendlichkeit: »Da die Einheit [Gottes] sich aber nur in der Unendlichkeit der [geschaffenen, numerischen] Einheiten erschöpft, erschöpft sie sich einzig in der *Unabschließbarkeit ihrer eigenen Prozessualität*« (Mojsisich, op. cit. 91; Hervorh. StG).

»Und umgekehrt: je mehr etwas unterschieden ist, umso mehr ist es ununterschieden, da es durch seine Unterschiedenheit *nicht* vom Ununterschiedenen unterschieden ist« – wir würden also *indistinguitur* statt *distinguitur* lesen. [...] Denn erst indem etwas aufgrund seiner Unterschiedenheit *indistinguitur* [also: ununterschieden ist], ergibt sich, daß etwas umso mehr ununterschieden ist, je mehr es unterschieden ist.⁴¹

Mit dieser Emendation hätte auch diese Lesart die Umkehrung, die Eckhart mit seinem zweiten Schritt vornimmt, gerettet, wenn auch in anderer Weise als die erste Lesart. Nach diesem Deutungsansatz scheint es sich bei der Umkehrung um einen Perspektivenwechsel zu handeln, den Eckhart beim Übergang von seinem ersten zum zweiten Schritt vornimmt. War nämlich im ersten Schritt von Gott die Rede, dessen Unterschiedenheit auf seiner Ununterschiedenheit beruht, so spricht der zweite Schritt nun vom Geschaffenen, dessen Ununterschiedenheit gegenüber Gott eben auf seiner Unterschiedenheit beruht: »Versteht man das Geschaffene als Subjekt einer korrigierten Aussage (2), so ist gemeint, daß das Geschaffene sich aufgrund seiner Unterschiedenheit nicht vom Göttlichen unterscheidet.«⁴² Auch für diesen Deutungsansatz scheint der Aspekt der Unterschiedenheit die konstitutive Rolle für die Ununterschiedenheit von Gott und seiner Schöpfung zu spielen. Diesmal aber ist es nicht Gottes noch unbestimmte Ununterschiedenheit, die Gott seinerseits negieren muß, um schlechthin ununterschieden zu sein oder besser: zu werden. Diesmal soll die Ununterschiedenheit von Gott und Schöpfung gerade darin liegen, daß beide sich gleichermaßen unterscheiden: »Das Geschöpf, das sich vom Ununterschiedenen unterscheidet, kann aufgrund seiner Unterschiedenheit nicht mehr vom Ununterschiedenen, das aufgrund seiner Ununterschiedenheit unterschieden ist, unterschieden werden.«⁴³ Diese Ununterschiedenheit von Gott und seiner Schöpfung meint also ihre Ununterscheidbarkeit (*indiscernibilitas*), die sich in einem gemeinsamen Merkmal von Gott und seiner Schöpfung manifestiert. Beiden eignet eine Unterschiedenheit, bei der der jeweilige Negationscharakter dieser ihrer Unterschiedenheit nicht mehr ins Gewicht fällt.

Mit jener »Textkorrektur« verwandelt sich jedoch das von Eckhart gesuchte Argument für die Unterschiedenheit Gottes von seiner Schöpfung in eines für ihre Ununterschiedenheit (oder eher für ihre Ununterscheidbarkeit). Mehr noch: Diese »Textkorrektur« führt sich selbst ad absurdum, wenn sie ihren offen eingestandenen

⁴¹ Goris, Einheit als Prinzip und Ziel (wie Anm. 9), 226. – Von sekundärem Belang erscheint mir, daß Goris' Konjektur *indistinguitur* in textphilologischer Hinsicht als nicht unproblematisch erscheinen könnte angesichts der Tatsache, daß Eckhart das ungewöhnliche Wort *indistinguitur* nur an zwei Stellen seines Werkes gebraucht. Vgl. in Sap. n. 282 (LW II 614,13); sowie ebd. n. 155 (LW II 491,6f.).

⁴² Goris, Einheit als Prinzip und Ziel (wie Anm. 9), 226.

⁴³ Goris, Einheit als Prinzip und Ziel (wie Anm. 9), 227.

»Nachteil« darin erblickt, daß Eckharts zweiter Schritt »das entscheidende Argument für die Ununterschiedenheit von Gott und Geschöpf, nämlich, daß beide sich wechselweise unterscheiden, nicht anführt.«⁴⁴ Diese Textverbesserung konstatiert bei Eckhart ein argumentatives Defizit, das allein sie heraufbeschworen hat.

Dem gegenüber kann zunächst festgehalten werden: Auch Eckharts zweiter Gedankenschritt gilt »allem, durch Ununterschiedenheit unterschieden ist« (*omne quod indistinctione distinguitur*). Nach wie vor aber hält sich Eckhart bedeckt, wer oder was damit genau gemeint sein könnte und wovon sich »all das, was durch Ununterschiedenheit unterschieden ist«, unterscheidet. Unterscheidet sich dieses nun vom anderem (*ab aliis*), so wäre wiederum die intrinsische Ununterschiedenheit des Geschaffenen gemeint: »Je unterschiedener (von anderem), desto ununterschiedener ist es (in sich).« Die nachfolgende, problematische Begründung würde dann den Gegensatz zwischen solch einer intrinsischen Ununterschiedenheit, durch die jedes Geschaffene für jedes andere Geschaffene ein anderes ist, und Gottes Ununterschiedenheit herausstreichen: »Je unterschiedener (von anderem), desto ununterschiedener ist es (in sich); denn durch diese *seine* Unterschiedenheit (d. h. seine intrinsische Ununterschiedenheit, durch seine Vereinzelung gegenüber anderem Einzelnen) unterscheidet es sich vom Ununterschiedenen.« Mit »dinstinctione *sua* distinguitur« wäre eine spezifische Unterschiedenheit aufgrund von Ununterschiedenheit gemeint: die spezifische Unterschiedenheit des geschaffenen Einzelnen, das sich aufgrund seiner intrinsischen Ununterschiedenheit von Gott als dem Ununterschiedenen unterscheidet. So gesehen, besteht der Unterschied des in sich ununterschiedenen Geschaffenen zur Ununterschiedenheit Gottes darin, »daß es *dessen* ›indistinctum-sein‹ nicht von *sich* selbst her eigentümlich oder als ›Eigenes‹ aufnimmt, [...] so daß die Ununterschiedenheit Gottes zum Seienden nur *dessen* ›Sache‹ ist.«⁴⁵ Dies wiederum bedeutet, daß die intrinsische Ununterschiedenheit des Geschaffenen eine Negativität auszeichnet, die Gottes Ununterschiedenheit – selbst im Sinne ihrer *Verneinung* von Andersheit (*negatio negationis*) – nicht zugesprochen werden kann.⁴⁶

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Beierwaltes, Identität und Differenz (wie Anm. 9), 103.

⁴⁶ Dagegen etwa Beierwaltes, Platonismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1998, 112: »Denn als das Eine ist [Gott] gerade *nicht* Etwas, sondern *von ihm selbst her* die Negation oder Ausschluß von allem Etwas, von allem Bestimmten und damit abgegrenzt- und abgrenzend-Negativen«; sowie ebd., 114: »Indem [Gott] in dem für ihn ureigensten [!] *Akt* des Negierens alles Negative in sich negiert oder aufhebt, *ist* er das Sein selbst, welches sich gerade als (absolute) Negation des Negativen von allem Anderen unterscheidet. Diese Form der auf ihn selbst bezogenen ›Negatio‹ ist seine ›dinstinctio‹ zu Allem [...].« – Wie mir scheint, liegt in jenem »Als das Eine ist Gott *von ihm selbst her* die Negation des Negativen« bzw. in der Rede von der Negation als dem ›ureigensten Akt Gottes‹ das entscheidende interpretatorische Problem, das gerade in Eckharts Schöpfungs-begriff virulent wird. Der schöpferische Bezug Gottes zum Endlichen wäre nach Eckhart dann wohl zu denken als die »Negativität Gottes gegen das Negative in der Kreatur« (F. von Baader, Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhmes Lehre, ed. J. Hamberger, SW XIII, Leipzig 1855, 62f.). Dem gegenüber sei vorgreifend

Es ist jedoch nicht ausgemacht, daß die in Eckharts zweitem Schritt genannte Ununterschiedenheit nur den intrinsischen Aspekt des in sich ununterschiedenen Einzelnen meinen muß: Denn wenn sich etwas durch seine, ihm eigene Ununterschiedenheit als je Einzelnes gerade von Gott als dem Einen und Ununterschiedenen unterscheidet, so wächst seine Ununterschiedenheit mit Gott um so mehr, als es eben seine Unterschiedenheit von seiner intrinsischen Ununterschiedenheit oder Vereinzelung »erreicht«: »Je unterschiedener (von seiner intrinsischen Ununterschiedenheit oder Vereinzelung), desto ununterschiedener ist es (von Gott); denn durch *seine* (d. h. ihm eigene) Unterschiedenheit (als Vereinzeltens) unterscheidet es sich vom Ununterschiedenen.«

1.3 Resümee

Eckharts Gedankengang in diesem dritten Argument scheint also folgender zu sein:

(1) »omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctius, tanto est distinctius; distinguitur enim ipsa indistinctione«: Alles, was durch Ununterschiedenheit unterschieden ist, von dem gilt: Je ununterschiedener es ist, umso mehr ist es *unterschieden*. Diese erste Proportion legt offensichtlich den Akzent auf Unterscheidung. Von nachgeordnetem Interesse ist hier, ob die Unterscheidung eines Einzelnes gemeint ist, welches sich dank seiner intrinsischen Ununterschiedenheit von anderen Einzeldingen unterscheidet, oder ob diese Unterscheidung einen Gegensatz zur Verschiedenheit überhaupt markiert. Denn in beiden Fällen handelt es sich um Unterscheidung und Abscheidung, der es um ein Selbst-Sein geht, welches zumindest keine inneren Differenzen mehr kennt. Insofern aber dieser erste Schritt Eckharts eine Unterschiedenheit oder Abscheidung von allem Anderen und von aller Andersheit ins Auge faßt, kann es immerhin noch so erscheinen, als stünde dieser erste Schritt »im Dienst eines wenn auch sehr verfeinerten Egoismus«⁴⁷.

angedeutet: Schöpfung stellt für Eckhart offensichtlich eine affirmative »Relation« dar, deren *terminus ad quem* nicht nur »nach dem Schatten des Nichts schmeckt« (in Ioh. n.20; LW III 17,10f.: *sapit umbram nihili*), sondern reines Nichts ist. Schöpfung versteht sich demnach als ein Bezug, bei dem ein Relatum sozusagen ausfällt. Daß das Folgen für den Charakter (*ratio ipsius relationis*) als auch das Sein (*ipsum esse relationis*) dieser Relation hat, ist evident. Mehr noch: Das Geschaffene steht dann nicht als ein »quid modicum« in einer Relation zu Gott, sondern ist Relation zu Gott und ist damit nichts – nicht nur in sich selbst, sondern auch gegenüber Gott: Weder geht die Relation (wie die anderen Akzidentien) in die Substanz Gottes über, noch fügt sie als ein solchermaßen »Selbständiges« dem Sein Gottes etwas hinzu. Gott muß daher auch keinen verneinenden Bezug zu dieser Relation »entwickeln«.

⁴⁷ So bezeichnet J. Koch (»Meister Eckhart. Versuch eines Gesamtbildes«, in: Kleine Schriften, Roma 1973, I 201–238; hier 235) trefflich die Konsequenz einer Richtung der Eckhart-Interpretation, die in Eckharts Frömmigkeitsideal eine »Selbstvernichtung« im Sinne einer »Ratifikation der Tatsache« erblickt, »daß das menschliche Ich ein Nichts ist, *unum purum nihil*, wie Eckhart angelegentlich

Ununterschiedenheit wäre demnach als eine Bezugsform zu denken, die mittels einer Unterschiedenheit von allem anderen Unterschiedenen eine völlige Abscheidung von allem Geschöpflichen anstrebt. Das Ziel jenes »quanto indistinctius, tanto distinctius« läge dann im wahren Selbst-Sein des solchermaßen von der Welt Abgeschiedenen. Das geschaffene »hoc et hoc« wäre nur mehr Objekt bloß negierender

und immer wieder versichert. Was überhaupt *ist, ist* Gott, alles andere ist nichts. ›Selbstvernichtung‹ ist damit kein Akt der Selbstzerstörung, sondern Anerkennung der Tatsache, daß ›das Sein Gott‹ [...] und *creaturae nihilitas* [...] eine Selbstverständlichkeit ist« (Haas, »... das Persönliche und Eigene verlegen...‹. *Mystische vernichtigkeit und verworfenheit sein selbst* im Geiste Meister Eckharts«, in: ders., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 1996, 310–335; hier 311 f.). Die entscheidende und ungelöste Frage hierbei ist aber, *wie* oder *in welcher Form* diese ›selbstverständliche Tatsache‹ nach Eckhart *anzuerkennen* ist. Wenn also für Haas gilt: »Ziel der Selbsterkenntnis und Ziel aller ›destruktiven‹ Selbstbemühungen bei Meister Eckhart ist also nie das *ens hoc et hoc* der irdischen Pilgerschaft (*esse formale*) – all das ist als ein ›reines Nichts‹ zu erkennen« (Haas, op. cit. 327), dann scheint der spezifische *Negationscharakter* dieses (An-)Erkennens von Haas nicht eigens reflektiert zu werden, zumal er Selbstvernichtung gerade nicht mit Selbstzerstörung gleichsetzt, aber doch weiterhin allzu unterbestimmt von einer ›negativierenden Destruktion personal-individueller Existenz‹ (ebd. 324) spricht. Gälte es also doch einen *negativen* Bezug zu allem zu entwickeln? Bestünde also die Gottförmigkeit des Menschen in einem, alles andere ›negativierenden‹ Selbst-Bezug, ›der in der Erkenntnis seiner Endlichkeit seine Begrenztheit überwindet und sich der Negativität, dem Tod und dem Leiden preisgibt‹? (N. Largier, »Intellecttheorie, Hermeneutik und Allegorie: Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart«, in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, hg. von R. L. Fetz u. a., Berlin/New York 1998, I 460–486; hier 479.) Gottförmigkeit nach Eckhart wäre dann in der Tat »nur als das Leben des Märtyrers denkbar, der in Schmerz und Tod die Ekstase findet« (ebd.). – Einen Schritt weiter zu gehen scheint Goris, wenn er nun Eckhart selbst einen »gewissen ›Egoismus‹ in seinem Werk« attestiert: »Vor allem da, wo nicht die Bezogenheit zum Geschaffenen, sondern die reine Unbezogenheit zum Maß menschlicher Vollkommenheit wird, verdiente eine Ethik – zumal eine *christliche* Ethik – diese pejorative Qualifizierung« (Goris, »Der Mensch im Kreislauf des Seins. Vom ›Neuplatonismus‹ zur ›Subjektivität‹ bei Meister Eckhart«, in: *Selbst – Singularität – Subjektivität*, hg. von Th. Kobusch u. a., Amsterdam/Philadelphia 2002, 185–201; hier 196). »Allerdings«, so Goris weiter, »bin ich der Meinung, daß der ›Egoismus‹, diese unerträgliche Loslösung, die in der Abgeschiedenheit alle Bande mit dem Geschaffenen betrifft, auf einer zweiten, theoretischen Ebene kompensiert wird. Hier ist das Leitbild nicht das Absolute, sondern die Erlösung in Christo« (ebd.). Abgesehen von der Frage, ob für Eckhart ein ›kompensatorischer Denkstil‹ charakteristisch ist, ist es nicht von vornherein ausgemacht, daß Eckhart den absoluten Charakter Gottes »zutiefst [als] Unbezogenheit, hier dem Geschaffenen gegenüber« (ebd. 188), denkt. Zwar steht der absolute Gott nicht auf eine Weise in Beziehung zum Geschaffenen, wie dieses in Beziehung *zueinander* steht. Damit ist aber über den *negativen* Charakter von Gottes ›Unbezogenheit‹ nur in dem Sinne entschieden, daß ›Unbezogenheit‹ hier bloß die negative Kehrseite eines Bezuges *zwischen* zwei selbständigen Relata meint: »Das Wesentliche Gottes zeigt sich nicht durch Schöpfung, Inkarnation, oder eine sonstige Hinneigung zum Geschaffenen, sondern gerade in seiner Beziehungslosigkeit allem anderen gegenüber« (ebd. 187). Eckhart denkt aber sowohl die innertrinitarische als auch die schöpferische Relation als eine, die zwar nicht das Wesen Gottes tangiert, die sich aber zugleich nicht bloß als ein nachträgliches oder nachgeordnetes Akzidenz *an* Gott konstituiert. Zum Problemkomplex der Abgeschiedenheit siehe M. Enders, »Abgeschiedenheit des Geistes – höchste ›Tugend‹ des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes. Eine Interpretation von Meister Eckharts Traktat ›Von abegescheidenheit‹«, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996), 63–87.

Abscheidung oder eines reinen *contemptus mundi*, der dem Zweck dient, ein eigentliches Selbst-Sein zu erlangen, wie es Gott eigentümlich zu sein scheint. Anders gesagt: Es wäre dies eine $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varphi$, die in Gott das Urbild einer absoluten Unbezogenheit erblickt.

Eckharts erster Schritt gälte dann sogar noch für das »Ego« Gottes in »Ego sum qui sum«, das, wie Eckhart hervorhebt, als Ausdruck der Unterscheidung (*discretivum pronomen*) zu verstehen ist:⁴⁸ Gottes »Ego«, verstanden als Ununterschiedenheit *in sich*, träte selbst noch in dieses proportionale Verhältnis des »quanto indistinctus, tanto distinctus« ein. Je ununterschiedener Gottes »Ego« in sich wäre, desto mehr bezöge es sich negativ auf die Schöpfung, desto mehr wäre – oder besser: würde – es *die* Differenz.⁴⁹

(2) »Et e converso, quanto distinctus, tanto indistinctus, quia distinctione sua distinguitur ab indistincto.« Dieser zweite Schritt ist nun in der Tat eine begründete Umkehr des ersten Schrittes, für den der Weg zu einer Ununterschiedenheit ausschließlich über die radikale Abkehr von allem Geschöpflichen führt. Dieser zweite Schritt besagt dann: Je massiver die Abkehr oder negierende Unterscheidung vom kreatürlichen Unterschiedenen ausfällt, desto mehr wächst die Gefahr, daß ein solchermaßen ununterschiedenes, aus allem Unterschiedenen sich herausnehmendes Selbst-Sein zunimmt – und damit die Differenz zu *Gottes* Ununterschiedenheit. Denn gerade diese Unterschiedenheit aufgrund von intrinsischer Ununterschiedenheit steht im Gegensatz zu Gott als dem Ununterschiedenen, da alles, was sich durch *seine* – d. h. sich auf sich selbst konzentrierende – Ununterschiedenheit *unterscheidet*, eben nicht absolut ununterschieden ist: »quia distinctione *sua* distinguitur ab indistincto«. Selbst die Abscheidung vom Unterschiedenen im Sinne des Geschaffenen ist noch Unterschied von Gott als dem Ununterschiedenen. Die von Eckhart im ersten Schritt geforderte Ununterschiedenheit als der Unterschiedenheit von allem kreatürlich Unterschiedenen scheint damit, nach dem zweiten Schritt, nicht mehr dessen *Negierung* zu bedeuten. Was heißt aber dann ›Unterschiedenheit von allem kreatürlich Unterschiedenen‹? Wie ist diese zu ›verwirklichen‹? Welches spezifische Weltverhältnis ist nach Eckhart hierzu erforderlich? Eine ›mittelalterliche‹ Verleugnung der Welt oder eine ›neuzeitliche‹ Hinwendung zu ihr? Schreit also die Wahrheit für Eckhart eher auf den Straßen (*clamat in plateis*), oder sollte sie besser doch im

⁴⁸ Vgl. in Ex. n. 14 (LW II 20,2).

⁴⁹ So etwa Haas, »... das Persönliche und Eigene verleugnen...« (wie Anm. 47), 311: »Grund dieser Exklusivität des göttlichen Ichs, *das ein geschöpfliches nicht zuläßt*, ist seine Einheit« (Hervorh. StG). Der Akt der Schöpfung wäre demnach reine Negation, die ein geschöpfliches Ich nicht zuläßt. Daraus jedoch, daß die Kreaturen – selbst im Hinblick auf ihr Geschaffensein – Nichts sind (vgl. z. B. prol. op. prop. n. 22; LW I/1 53,7f.: *omnia sunt nihil, etiam facta*), folgt noch nicht unmittelbar, daß auch dieser Schöpfungs*akt* einen Verneinungscharakter in sich birgt.