

# Eckharts revolutionäres Verständnis des Menschen<sup>1</sup>

KARL HEINZ WITTE

## 1.1 Was ist der Mensch? – Über Aristoteles hinaus

Die weithin immer noch gängige Vorstellung versteht den Menschen als geistbegabtes, lebendes Ding. Dazu passt Eckharts Erklärung: *Mensche sprichet als vil als ein verstendic dinc, daz sprichet ein heidenischer meister.*<sup>2</sup> Das gibt die bekannte Definition wieder, der Mensch sei »ein vernunftbegabtes Lebewesen«, *zoon logon echon, animal rationale*, die natürlich auch Eckhart durchwegs benützt. Hier wird der Mensch als Spezies einer Gattung zugerechnet: ein Tier, das Sprache, Geist, Logos hat. Der Mensch ist ein Etwas. Genauer geht Eckhart in der deutschen Predigt, Nr. 15, »Homo quidem nobilis«, kommentierend auf die Lehre des Aristoteles<sup>3</sup> vom Menschen ein: *Aristoteles nam ain bu<sup>o</sup>ch für sich vnd wolt sprechen von allen dingen. Nun merkent, was Aristoteles spricht von disem menschen. Homo, das ist als vil gesprochen als ain mensch, dem forme zu<sup>o</sup> gefu<sup>e</sup>get ist, vnd git im wesen vnd leben mit allen creaturen, mit redlichen vnd mit vnredlichen.*<sup>4</sup> Dass dem Menschen *forme zu<sup>o</sup> gefu<sup>e</sup>get ist*, darf man nicht so verstehen, als sei die Form ein Akzidens. Gemeint ist wohl, dass das Menschsein durch seine Wesensform bestimmt ist. Als solcher ist er *animal rationale*. Der Mensch ist demnach definitionsgemäß im Wesen und Leben »mit allen Geschöpfen, vernünftigen und unvernünftigen« in eine Gattung zusammengefügt, jedoch durch die Vernunft spezifiziert. Von dieser Spezifität des Menschen heißt es: *Also verstát der mensch vernúnftklichen aller creatur bild vnd form mit vnderscheid.*<sup>5</sup> Das ist es nach Eckharts Worten, was für Aristoteles den Menschen zum Menschen macht: *dis gab Aristoteles dem menschen, das der mensch da von ain mensch si, das er a<sup>e</sup>llú bild vnd form verstat; darum si ain mensch ain mensch. vnd das was die ho<sup>e</sup>chst bewisung, dar an Aristoteles bewisen moht ainen menschen.*<sup>6</sup> Aristoteles sagt in »De anima«: »Die Seele erkennt vernünftig nie ohne Vorstellungsbilder.«<sup>7</sup> Indem er die Formen der Dinge in seiner Vorstellung hat,

---

<sup>1</sup> BURKHARD MOJSISCH, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg 1983, S. 111, spricht von Eckharts »Erweisabsicht, das Selbstverständnis des Menschen zu revolutionieren«.

<sup>2</sup> Pr. 80, DW III, S. 379,1f. »Mensch heißt so viel wie ein vernünftiges Ding, das sagt ein heidnischer Meister.«

<sup>3</sup> Auch MOJSISCH [Anm. 1], S. 120–123, bespricht diese Predigt unter dem Aspekt der »Aristoteleskritik«.

<sup>4</sup> Pr. 15, DW I, S. S. 249,1–4. »Aristoteles nahm sich ein Buch vor und wollte von allen Dingen sprechen. Nun beachtet, was Aristoteles von diesem Menschen sagt: Homo, das heißt so viel wie ein Mensch, den eine bestimmte Form kennzeichnet, und die gibt ihm Sein und Leben zusammen mit allen Geschöpfen, mit vernünftigen und unvernünftigen.«

<sup>5</sup> Ebd., S. 149, 11f. »In der Vernunft erkennt der Mensch die je verschiedenen Vorstellungsbilder und Formen aller Geschöpfe.«

<sup>6</sup> Ebd. S. 249,10–250,3: »Das schrieb Aristoteles dem Menschen zu: Der Mensch sei dadurch Mensch, dass er alle Erkenntnisbilder und Formen versteht. Darum sei ein Mensch ein Mensch. Das war die höchste Bestimmung, mit der Aristoteles zeigen konnte, was ein Mensch ist.«

<sup>7</sup> Aristoteles, »De anima«, III, c. 7; 431 a 16f. Vgl. Thomas von Aquin, »Summa theologiae«, I, q. 75, a. 2, obj. 3: *Non contingit intelligere sine phantasmata.*

erkennt der Mensch. Dass damit die spezifische Welterkenntnis des Menschen, die von den Sinnen ausgeht, gemeint ist, bedarf keiner Frage.

Eckhart fährt fort: *Nun will ich auch wissen, was ein Mensch ist.*<sup>8</sup> Das klingt, als wolle er eine Steigerung ankündigen. Zunächst bringt er den rätselhaften klingenden Satz: *Homo spricht als viel als ein Mensch, dem Substanz zugeeignet ist, und gibt ihm Sein und Leben und ein vernünftiges Wesen.*<sup>9</sup> Wieder kann der Ausdruck »zugeeignet« nicht bedeuten, die Substanz sei ein Akzidens des Menschseins. Allerdings kommt das Menschsein als *substantia secunda* diesem Menschen Sokrates (*substantia prima*) wesensmäßig zu, aber er ist nicht das Menschsein. Vielmehr ist das Substanzsein des Menschen seine Auszeichnung, sie ist seine Washeit (*quod quid est*), also was er ist, seine Definition. Sie begründet, wie Eckhart sagt, sein Sein, sein Leben und sein Vernunftsein. Dabei handelt es sich um einen Ternar, den Eckhart häufig auslegt, zum Beispiel: *Vivere, esse et intelligere evacuant sive implent totum ens.*<sup>10</sup> Der nächste Satz aber zeigt, dass es Eckhart nicht nur um die gewohnte Lehre vom Menschsein oder von der Erkenntnisfähigkeit schlechthin des Menschen geht, sondern um ein ausgezeichnetes Vernunftsein des Menschen, um die reine Vernunft. Und damit geht Eckharts Verständnis der menschlichen Erkenntnisfähigkeit über die zuvor genannte »aristotelische« Sicht hinaus, der Mensch könne ausschließlich mithilfe von Erkenntnisbildern erkennen, die von den Sinnen ausgehen. *Ein vernünftiger Mensch ist, der sich selber vernunftklichen versteht und in ihm selber abgeschaiden ist von allen Materien und Formen.*<sup>11</sup> Die vernünftige Seele des Menschen kommt auch nach Thomas von Aquin zu ihrer Vollendung, wenn sie vom Körper getrennt ist; dazu beruft er sich auf Aristoteles.<sup>12</sup> Eckharts Intellektlehre besagt in schlichten Grundzügen: Gott hat alles *in principio* geschaffen, das heißt aufgrund idealer Strukturprinzipien (*ratio idealis, logos, idea, quidditas rei, diffinitio, quod quid est, demonstratio*)<sup>13</sup>. Das heißt wiederum: Das Prinzip der Schöpfung ist Geist; *intellectus enim principium est totius naturae.*<sup>14</sup> Als Ebenbild Gottes aber ist auch der Mensch Geist (*intellectus*).<sup>15</sup> Als solcher kann er aber nach Aristoteles »gewissermaßen alles«<sup>16</sup> sein. Er ist Mikrokosmos: *Intellectus enim, in quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione. Unde et eius*

---

<sup>8</sup> Pr. 15, DW I, S. 250,4. »Jetzt will ich auch zeigen, was ein Mensch ist.«

<sup>9</sup> Ebd., S. 250,4-6. »Homo heißt Mensch, dem Substanz zugeeignet ist, und [die] gibt ihm Sein, Leben und Vernünftigsein.«

<sup>10</sup> In Ioh. n. 63, LW III, S. 51,15. »Leben, Sein und Denken schöpfen das Seiende im Ganzen aus bzw. erfüllen es.«

<sup>11</sup> Pr. 15, DW I, S. 250,6f: »Ein vernünftiger Mensch ist, wer sich selbst vernünftig erkennt und in sich selbst von jeder Materie und Form getrennt ist.«

<sup>12</sup> Siehe Thomas von Aquin, »Summa contra gentiles« II, c. 79, n. 3 und n. 12f.

<sup>13</sup> Sämtlich In Gen. I n. 3, LW I,2, S. 61,12–63,4.

<sup>14</sup> Ebd., n. 6, S. 65,1f.

<sup>15</sup> Ebd., n. 115, S. 153,19–155,21.

<sup>16</sup> Ebd., n. 115, S. 155,6; Aristoteles, »De anima« III, c. 8; 431 b 21.

*obiectum est ens absolute, non hoc aut illud tantum.*<sup>17</sup> Auf diesen Grundgedanken bauen sich die Differenzierungen der eckhartschen Eigenlehre über die Vernünftigkeit der Seele auf. Der Vorbehalt liegt in dem *in quantum*. Das heißt: Hier ist nur vom reinen Geist die Rede, vom *intellectus in quantum intellectus*, also nicht von der Erkenntnis als *kraft der sêle, potentia animae*,<sup>18</sup> modern: nicht von der psychologisch zu fassenden Bewusstseinstätigkeit. Darum sind das Lassen und die *abegescheidenheit* als Voraussetzung mitzudenken, wenn es in Predigt 15 anschließend heißt: *ie me er a<sup>e</sup>llú dinc clarlich vnd vernúnftklich bekennet in im selber svnder uskeren: ie me es ain mensch ist.*<sup>19</sup> Hier ist die Überschreitung des scholastischen Gemeinverständnisses der menschlichen Erkenntnis deutlich, denn danach kann nur Gott ohne Wendung nach außen alles in sich selbst erkennen.<sup>20</sup> Die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis ist für Eckhart die Einfachheit des Intellekts. In dieser Einfachheit liegt seine höchste Auszeichnung: *Ein ainualtig verstantniss ist so luter in im selber, das es begriffet das luter blos götlich wesen svnder mittel.*<sup>21</sup> Eine solche unmittelbare Erkenntnis sei den *substantiae* oder *intelligentiae separatae* gegeben, heißt es mit einem Verweis auf Aristoteles' Metaphysik: *Der ho<sup>e</sup>hst vnder den maistern, der von natúrlichen kúnsten ie gesprach, der nemmet dis abgeschaiden gaist.*<sup>22</sup> Diese von Materie und Form und damit von jeder Vermittlung abgetrennten Geister sind die Beweger der Himmelskörper, aber auch die Engel und – dies allerdings umstritten – der reine menschliche Geist, sofern er sich von allen weltlichen Einflüssen freigemacht hat. *Vnd sie schowent das blos wesen gottes sunder vnderscheid.*<sup>23</sup> Das reine Wesen Gottes ist einfach, darum sieht der Geist in seiner Schau Gottes keine unterschiedlichen Vorstellungsgehalte.

Damit hat der Prediger den Gipfelpunkt der natürlichen Vernunft erreicht. Was der absolute Geist erkennt, ist für Eckhart der Höhe- und zugleich der Endpunkt der aristotelischen Metaphysik: *Dis luter blos wesen nemmet Aristotiles ain ‚was‘.*<sup>24</sup> Gemeint ist hier nicht ein Etwas (*aliquid*), sondern, wie Quint<sup>25</sup> bemerkt, die Washeit, die Wesensbestimmung des Menschen, das *to ti ên einai, quod quid erat esse* des Aristoteles. Bei Eckhart heißt es

<sup>17</sup> Ebd., S. 155,24–26. »Der Intellekt ist nämlich, sofern er Intellekt ist, Gleichnis alles Seienden und umfasst in sich die Gesamtheit der Seienden, nicht nur dies oder das mit Ausschluss [der andern]. Daher ist auch sein Gegenstand das Seiende schlechthin, nicht nur dieses oder jenes.«

<sup>18</sup> Vgl. Pr. 101, DW IV,1, S. 344,43–347,58: Der Ort der Gottesgeburt ist nicht die *krefte*, sondern das *wesen* oder der *grunt* der Seele ist. Vgl. auch In Ioh. n. 521, LW III, S. 450: *Gratia autem, ut dictum est, signum non facit, cum sit in essentia, non in potentia animae.*

<sup>19</sup> Pr. 15, DW I, S. 250,7–10. »Je mehr er [der Mensch] klar und vernünftig alles in sich erkennt, ohne sich nach außen zu kehren, desto mehr ist er ein Mensch.«

<sup>20</sup> Vgl. Thomas von Aquin ›Summa contra gentiles‹ III, c. 56.

<sup>21</sup> Ebd., S. 250,17f. »Eine einfache Erkenntnis ist so rein in sich selbst, dass sie das reine göttliche Sein ohne Vermittlung erkennt.«

<sup>22</sup> Ebd., S. 251,5–7. »Der höchste unter den Meistern, der je aus natürlichem Wissen gesprochen hat, nennt dies ›losgelösten Geist‹.« Bezug auf Aristoteles ›Metaphysik‹, XII, c. 8; 1073 a und b.

<sup>23</sup> Ebd., 15, DW I, S. 251,9f. »Und sie schauen das reine Wesen Gottes ohne Unterschied.«

<sup>24</sup> Ebd. S., 251,10f. »Dieses reine, nackte Sein nennt Aristoteles ein ›Was‹.« Siehe Aristoteles ›Metaphysik‹ VII, c. 1; 1028 a 10–15. Siehe dazu auch MOJSISCH [Anm. 1], S. 120–122.

<sup>25</sup> DW I, S. 251, Anm. 4.; Aristoteles ›Metaphysik‹ VII, c. 4; 1029 b 22–1030 a 6.

meistens *quod quid est* oder *quiditas*. Das Wesen, die Washeit des Menschen ist das Menschsein, genauer das Vernünftigsein des Menschen. Damit ist für Eckhart – ähnlich wie zuvor anlässlich der Bestimmung der Vernunftserkenntnis – wiederum »das Höchste« ausgesagt, zu dem Aristoteles gelangen konnte, ja es ist überhaupt das Höchste, das mit natürlichen Kräften erkannt werden kann. *Das ist das höchst, das Aristoteles von natürlichen künsten ie sprach, vnd über das so enmag kain maister höher sprechen, er spräch dann in dem hailgen gaist.*<sup>26</sup> Hier wird es deutlich gesagt: Es gibt für die christliche Philosophie und Theologie, *in dem hailgen gaist*, etwas Weitergehendes. Was ist gemeint? Die Antwort ist aus der Entgegensetzung zu entnehmen, die an dieser Stelle unmittelbar folgt: *Nun sprich ich, das diesem edlen menschen genügt nit an dem wesen, das die engel begriffent vnformlichen vnd dar an hangent svnder mittel; im begnügt nit <dan> an dem ainigen ain.*<sup>27</sup> Das *einic ein* ist als »e i n z i g Eines« zu verstehen und nicht, wie oft übersetzt wird, als »ein einiges Eines«. Das hat erhebliche Konsequenzen für die gesamte Problematik des Einsseins von Gott und dem Obersten in der Seele des Menschen. Die gebräuchliche Übersetzung<sup>28</sup> ist ein Pleonasmus. »Einzig« ist nicht nur durch die Wörterbücher gerechtfertigt, sondern auch durch den Gebrauch Eckharts in den lateinischen Werken. Er benützt die Zusammensetzung *unum et unicum* häufig im Zusammenhang mit dem reinen Sein.<sup>29</sup> Das Ziel der Frage Eckharts nach dem Wesen des Menschen ist mit dem *einic ein* erreicht. Darin findet sich seine Neubestimmung des Menschen – über Aristoteles hinaus: Der Mensch ist – in seinem Wesen, das heißt in seinem Geist – das göttliche einzig Eine, mit dem er im Intellekt eins ist. Die Frage »Was ist der Mensch?« zielt für Eckhart also über das allgemeine Wesen, die Humanitas, hinaus, aber auch über das hinaus, was oft als die »mystische« Vereinigung der Seele mit dem reinen, bloßen Sein Gottes verstanden wird. Dieses fasst Eckhart zunächst mit Aristoteles als Was, *quiditas*; aber darüber hinaus setzt er den Menschen in Verbindung mit einer letzten Wirklichkeit, mit dem »einzig Einen«. Es tut sich die Frage auf, wie dieses Ipse, dieses identische, um nicht zu sagen individuelle Einzige den Gegenpart im Menschen findet. Kann es wirklich, wie es *Opinio communis* der Eckhartforschung zu sein scheint, nur im Allgemeinen, in der von allen geteilten Menschheit statt haben, oder fordert das einzig Eine den Menschen als Einzelnen? Wenn das »reine, bloße Sein« Gottes überboten wird durch das einzig Eine, ist dann mit diesem der einzige Gott gemeint? Meint dann das Sprechen *in dem hailgen gaist* im Unterschied zu den *natürlichen künsten* ein spezifisch christliches Selbstverständnis des Menschen? Freilich in Eckharts eigener, wenig rezipierter Sichtweise?

## 1.2 Wer bin ich? – Über Platon hinaus

Wir können zur Weiterführung eine andere Predigt nutzen, die ebenfalls mit einem Überbietungsgestus eine Position der vorchristlichen Philosophie hinter sich lässt, die Predigt 28, »Ego elegi vos de mundo«. Hier wird angesprochen, was Eckhart sonst das

<sup>26</sup> Ebd., S. 251,11–13. »Das ist das Höchste, was Aristoteles je aus dem natürlichem Wissen gesprochen hat, und darüber höher hinaus vermag kein Meister etwas auszusagen, es sei denn, er spräche im Heiligen Geist.«

<sup>27</sup> Ebd., S. 251,13–15. »Nun sage ich, dass diesem edlen Menschen das Wesen nicht genügt, das die Engel ohne Erkenntnisform begreifen und an dem sie ohne Vermittlung hängen; ihm genügt nur das einzige Eine.«

<sup>28</sup> Siehe z. B. Quint, DW I, S. 434.

<sup>29</sup> Zum Beispiel In Gen. I n. 174, LW I,2, S. 203,27f.; In Gen. II, tab. c. 1, LW I,1, S. 457,9f.; In Gen. II, n. 179, LW I,1, S. 649,9; In Ex. n. 138, LW II, S. 67,6; In Sap. n. 114, LW II, S. 451,2; In Sap. n. 146, LW 2, S. 484,5.

»Fünklein« oder eine »Kraft« oder das »Bürglein« nennt. Hier nennt er es »etwas«: *Ez ist etwaz, daz über daz geschaffen wesen der sêle ist, daz kein geschaffenheit enrüeret, daz niht ist. [...] Ez ist ein sippeschaft götlicher art, ez ist in im selben ein, ez enhât mit nihte niht gemeine. Hie hinkent manige grôze pfaffen ane. Ez ist ein ellende und ist ein wüestenunge und ist mê ungenennet, dan ez namen habe, und ist mê unbekant, dan ez bekant sî.*<sup>30</sup>

Dieses Etwas ist über dem geschaffenen Wesen der Seele, aber auch über dem Wesen des Engels; denn auch dieser ist geschaffen. Aus den weiteren Angaben lässt sich folgern, dass die reine, göttliche Vernunft gemeint ist, denn ihr kommt das Prädikat Einheit zu, und sie wird mit der berühmten Formulierung aus ›De anima‹ III bestimmt: *ez enhât mit nihte niht gemeine.*<sup>31</sup> Eckhart spricht also dasselbe Vernunftsein an, das oben in der Auseinandersetzung mit Aristoteles zunächst als ein Was und dann, über die natürliche Vernunft hinausgehend, als das *einic ein* bezeichnet worden war. Auch hier wird eine kritische Distanzierung eingefügt: *Hie hinkent manige grôze pfaffen ane.* Interessant wäre es, zu wissen, welche »großen Gelehrten« Eckhart hier im Sinn haben mag. Naheliegender ist aber, dass er sich neben anderen auf Platon bezieht, den er wenige Zeilen später ebenso betitelt: *Nû sprichet Plâtô, der grôze pfaffe, der vâhet ane und wil sprechen von grôzen dîngen. Er sprichet von einer lûterkeit, diu enist in der werlt niht.*<sup>32</sup> – *Si enist niht in der werlt noch ûzer der werlt, ez enist weder in zît noch in êwicheit, ez enhât ûzerlich noch innerlich. Her ûz drûcket im got, der êwige vater, die vülledede und den abgrunt aller sîner gotheit. Daz gebirt er hie in sînem eingebornen sune und daz wir der selbe sun sîn, und sîn gebern daz ist sîn inneblîben, und sîn inneblîben ist sîn ûzgebern. Ez blîbet allez daz eine, daz in im selben quellende ist.*<sup>33</sup>

Eckhart sagt hier, dass das »Ungeschaffene«, die *lûterkeit*, sprich: das Absolute, weder in der Welt noch außer der Welt, weder in der Zeit noch in der Ewigkeit zu suchen ist. Das steht gegen das übliche platonische und metaphysische Verständnis, das eine klare Trennung von

---

<sup>30</sup> Pr. 28, DW II, S. 66,2–7. »Es gibt etwas, das über dem geschaffenen Sein der Seele ist und an das kein Geschaffensein, das nichts ist, rührt; [...] Es ist göttlicher Art verwandt, es ist in sich selbst eins, es hat mit nichts etwas gemein. Hier hinken manche großen Pfaffen. Es ist eine Fremde und eine Wüste und ist mehr namenlos, als dass es einen Namen habe, und ist mehr unerkannt, als dass es erkannt wäre.« Vgl. Pr. 29, DW I, S. 88,5–7: *Ich spriche, daz etwaz obe der sêle geschaffener natûre ist. Und etliche pfaffen die enverstânt des niht, daz etwaz sî, daz gote alsô sippe ist und alsô ein ist. Ez enhât mit nihte niht gemeine.* – »Ich sage, dass etwas oberhalb der geschaffenen Natur der Seele ist. Und manche Gelehrten verstehen nicht, dass es etwas gibt, das Gott so verwandt ist und so eins ist. Es hat mit nichts etwas gemein.« – Bis in den Wortlaut hinein verwandt sind die Predigten 12 (DW I, S. 197,8–198,5) und Pr. 29 (DW II, S.88,4–10). Die Ausführungen über das »ungeschaffene Etwas in der Seele« sind bekanntlich Gegenstand des Prozesses von der Anklage (Acta n. 46, Proc. Col. I n. 59, LW V, S. 218,4–6; Acta n. 48, Proc. Col. II, n. 137, LW V, S. 298,12f.) über die Kölner Erklärung Eckharts (Acta n. 54, LW V, S. 540,34–37) bis zur ›Bulle‹ ([Art. 26] Acta n. 65, LW V, S. 599,91f.).

<sup>31</sup> Pr. 26, DW II, S. 66,5; siehe Aristoteles ›De Anima‹ III, c. 4; 429 b 23 u. ö.

<sup>32</sup> Quint lässt an dieser Stelle (DW II, S. 67,2) den Satz fortlaufen, als sei die folgende Aussage bis *ez enhât weder ûzerlich noch inerlich* noch die Lehre Platons. Ich lese jedoch den folgenden Text als Eckharts Stellungnahme. Mojsich [Anm. 1], S. 142, zitiert den Satz in der Interpunktion von Quint.

<sup>33</sup> Pr. 28, DW II, S. 67,1–68,4. »Nun äußert sich Plato, der große Pfaffe, er hebt an und will von großen Dingen reden. Er spricht von einer Lauterkeit, die nicht in der Welt ist. – Sie ist weder in der Welt *noch* außer der Welt, es ist etwas, das weder in der Zeit *noch* in der Ewigkeit ist, das weder Äußeres *noch* Inneres hat. Aus ihr treibt Gott, der ewige Vater, die Fülle und den Abgrund seiner ganzen Gottheit hervor. Das gebiert er hier in seinem eingeborenen Sohn und [bewirkt], dass wir derselbe Sohn sind. Sein Gebären ist sein Innebleiben, und sein Innebleiben ist sein Ausgebären. Es bleibt immer das Eine, das in sich selber quillt.« Der Wortlaut der Quintschen Übersetzung ist von mir leicht geändert.

Welt und Überwelt voraussetzt. Der naheliegende Grund dürfte sein, dass diese übergeschöpflichen ›Orte‹ nur Negationen des Geschöpflichen, Weltlichen sind, sodass sie nicht positiv bestimmt werden können; sie sind, wie Eckhart zuvor gesagt hat, »namenlos« und »unbekannt«. Gleichwohl bringt er im zitierten Zusammenhang sozusagen Hilfsbezeichnungen: *elende, wüestenuge, vüllede, abgrunt aller gotheit* und *das eine, daz in im selben quellende ist*. Diese Benennungen sind im Sinne der negativen Theologie apophatisch zu verstehen, das heißt, sie sind mehr unpassend als passend. Über dieses klassische Verständnis hinaus, bleibt aber zu untersuchen, inwiefern Eckhart tatsächlich die bekannten Dimensionen der Metaphysik sprengen will. Dann könnte in seinem Denken nicht mehr sinnvoll zwischen Transzendenz und Immanenz unterschieden werden; dann wäre auch die oben angesprochenen Disjunktionen von Welt und Nicht-Welt, Zeit und Ewigkeit, Innen und Außen in einem Weder-Noch hinfällig. In der metaphysischen Logik gibt es kein Zwischen-den-Genannten-Instanzen. Und auch der Hinweis auf die Sohnesgeburt, in der *wir der selbe sun sîn*, mit der Eckhart ja sicher Platon und andere *grôze pfaffen* »hinken« lässt, zielt mit seiner paralogischen Präzisierung auf eine neu zu denkende Dimension des Sowohl-als-auch: *Sîn gebern daz ist sîn innebliben, und sîn innebliben ist sîn üzgebern*.<sup>34</sup> Die genannten Formulierungen sind nicht in einem rhetorischen Sinne paradox, auch nicht emphatisch oder metaphorisch, sondern – wenn wir eine rhetorische Kategorie benützen wollen – katachrestisch, das heißt semantisch unmöglich. Eine ähnliche verschränkende Auflösung der Dimension oben – unten sowie innen – außen findet sich in Predigt 14, ›Surge illuminare Iherusalem‹, wenn es dort heißt, Gott solle »enthöhnt« werden, *dat ouen was, dat wart in*.<sup>35</sup>

Diese Charakteristika zeigen: Wir befinden uns im Zentrum der eckhartschen Lehre, dem »einzig Einen«, das zuvor als Überbietung des aristotelischen Wesensbegriffs angezeigt wurde und auf das Eckhart hier zusteuert: *Ez blîbet allez daz eine, daz in im selben quellende ist*. Der darauf folgende Satz schlägt scheinbar unvermittelt ein neues Thema an, eine Evokation des Ich, mit der die Predigt zu Ende geht: *Ego, daz wort ich, enist nieman eigen dan gote aleine vnd<sup>36</sup> sîner einicheit. Vos, daz wort daz sprichet als vil als ir, daz ir ein sît in der einicheit. Daz ist: daz wort ego und vos, ich und ir, daz meinete die einicheit. Daz wir diu selbe einicheit sîn und diu einicheit blîbende sîn, des helfe uns got. Âmen*.<sup>37</sup> Dieser Übergang vom Einen, das in sich selbst quillt, zum Ego zeigt uns also das einzig Eine als Gottes Ich in seiner Einzigkeit an und besagt, dass »wir«, jeder als »ich«, eins in dieser Einzigkeit sein können. Es handelt sich aber nicht um einen unmotivierten Sprung vom einzig Einen zum

---

<sup>34</sup> Ebd., S. 68,3. »Sein Gebären ist sein Innenbleiben, sein Innenbleiben ist sein Hinausgebären.«

<sup>35</sup> Pr. 14, DW I, S. 237,10; dazu KARL HEINZ WITTE, Predigt 14 ›Surge illuminare Iherusalem‹, in LE III, S. 24–27.

<sup>36</sup> QUINT hat mit PFEIFFER für *vnd* der Hss. Str<sub>3</sub>, Mai<sub>1</sub>, Bra<sub>2</sub> (fehlend in BT) *in* eingesetzt. Außerdem übersetzt er, wie gewohnt, *einicheit*, das ich mit dem Standard der Lexika als »Einzigkeit« auffasse, mit »Einheit« (so im ganzen Abschnitt).

<sup>37</sup> Pr. 28, 68,5–69,4: »›Ego‹, das Wort ›Ich‹, ist niemandem eigen als Gott allein und seiner Einzigkeit<sup>37</sup>. ›Vos‹, dieses Wort bedeutet so viel wie ›Ihr‹, dass ihr eins seid in der Einzigkeit, das heißt: Das Wort ›ego‹ und ›vos‹, ›ich‹ und ›ihr‹, das bedeutet die Einzigkeit. Dass wir eben diese Einzigkeit sind und diese Einzigkeit bleiben mögen, dazu helfe uns Gott. Amen.«

»Ich«; denn dieser Schlussakkord greift auf eine vorausgehende Passage<sup>38</sup> zurück, die den ganzen Abschnitt über das ungeschaffene »Etwas«<sup>39</sup> einleitet. Thema dieser Einleitung ist die Hinordnung der geschaffenen Natur auf das Einswerden und auf das Zeugen des Gleichen: *Allez, daz got wûrket, daz wûrket er in dem einen im selben glîch.*<sup>40</sup> Dieses Einswerden kann aus der Natur allein nicht gelingen, sondern besteht in der Gleichheit Gottes und des »Etwas in der Seele«, in dem einzig Einen, das durch die Zeugung des Sohnes gestiftet wird. Dieses einzig Eine bin »ich« (oder »ihr«), wie der Schlusssatz des Abschnitts versichert. Damit greift Eckhart hier den folgenden Eröffnungssatz des Abschnitts wieder auf: *Ich gedâhte einest – des enist niht lanc: Daz ich ein mensche bin, daz ist ouch einem andern menschen gemeine mit mir; daz ich gesihe und hære und izze und trinke, daz tuot ouch ein ander vihe; aber daz ich bin, daz enist keines menschen mê dan mîn aleine, weder menschen noch engels noch gotes, dan als verre als ich ein mit im bin; ez ist ein lûterkeit und ein einicheit.*<sup>41</sup> Wesentlich ist zu beachten, dass hier nicht schlechthin von einem substanzialen Ich die Rede ist, dem Bestimmungen zukommen könnten, sondern dass sich die »Reinheit und Einzigkeit« im »Ich bin« prozessual verwirklicht. So löst sich auch ein scheinbarer Widerspruch auf, den man aus der Aussage einer anderen Predigt herauslesen könnte: *Nû merket daz wörtelîn, daz er spricht: ›ich bin ein licht der werlt‹. ›Ich bin‹ – dâ rüeret er daz wesen. Die meister sprechent: alle crêatûren mugen wol sprechen ›ich‹, und daz wort ist gemeine; aleine daz wort ›sum, bin‹, daz enmac nieman eigenliche gesprechen wan got aleine. ›Sum‹ ist als vil gesprochen als ein dinc, daz allez guot inne treget, und daz ist allen crêatûren versaget, daz deheiniu allez daz habe, daz den menschen genzliche getræsten müge.*<sup>42</sup> Weil ein kreatürliches »Ich bin« keine absolut vollkommenen, beseligenden Eigenschaften tragen kann, muss das »Ich bin«, das mit der Einzigkeit des göttlichen »Ich bin« identisch sein kann, eigenschaftslos, unpersonal, *abegescheiden* gedacht werden.

### 1.3 Zwischengedanken

Der Mensch ist das einzig Eine, und als solcher ist er »Ego, Ich«, insofern er zugleich eins mit der Einzigkeit Gottes ist. Damit sind wir bei Eckharts Wesensbestimmung des Menschen angelangt, die freilich weit über Aristoteles und Platon, das heißt für Eckhart über die natürliche Philosophie, hinausführt. Dieses Selbstverständnis des Menschen, dass er nicht nur ein vernunftbegabtes Lebewesen ist, sondern in seiner Geistigkeit mit Gott zusammen ein einzig Eines ist, und zwar durch die gleich wesentliche Zeugung des Sohnes oder des Wortes

---

<sup>38</sup> Pr. 28, DW I, S. 63,3–65,8.

<sup>39</sup> Ebd., S. 66,1–69,2.

<sup>40</sup> Ebd., S. 63,7f. »Alles, was Gott wirkt, das wirkt er in dem Einen sich selbst gleich.«

<sup>41</sup> Pr. 28, DW II, S. 63,2–8: »Mir kam einmal der Gedanke – es ist noch nicht lange her: Dass ich ein Mensch bin, das hat auch ein anderer Mensch mit mir gemein; dass ich sehe und höre und esse und trinke, das tut auch das Vieh; aber dass ich bin, das gehört keinem Menschen sonst zu als mir allein, keinem Menschen noch Engel noch Gott, außer, soweit ich eins mit ihm bin. Es [dass ich bin] ist eine Lauterkeit und eine Einzigkeit.«

<sup>42</sup> Pr. 79, DW III, S. 365,9–366,3: »Nun beachtet das Wörtlein, er sagt: ›Ich bin ein Licht der Welt‹. ›Ich bin‹, damit berührt er das Wesen. Die Meister sagen: Alle Geschöpfe können wohl ›ich‹ sagen; denn das Wort ist allgemein. Nur das Wort ›sum, bin‹, das kann niemand in eigentlicher Weise sagen als Gott allein. ›Sum‹ heißt so viel wie etwas, das alles Gute in sich trägt, das aber ist allen Geschöpfen versagt, dass eines alles das besäße, was den Menschen ganz und gar trösten könnte.«

Gottes, dieser Gedanke ist sogar dem christlichen Selbstverständnis und erst recht dem modernen Menschenbild fremd.

Diese Analysen besagen nicht, dass der Nachweis KURT FLASCHS, dass Eckharts Philosophie des Christentums in der aristotelisch-arabischen und augustinischen Intellektlehre wurzelt<sup>43</sup>, falsch wäre. Sie wollen aber zeigen, dass Eckhart seine Eigenständigkeit und Distanz zu den rein rationalen Beweisgängen der natürlichen Philosophie doch stärker hervorhebt, als Flasch glauben machen will. Er schreibt in seinem Bericht über den ›Gottesgeburtzyklus‹, Predigt 101–104, mit der Ansicht, die »Meister« hätten den Seelengrund nicht aufgedeckt, könne Eckhart »nicht an Aristoteles, Augustin, Averroes oder Dietrich gedacht haben«, vielmehr beziehe er sich nur »auf den Schulbetrieb des endenden 13. Jahrhunderts«. <sup>44</sup> Doch damit geht FLASCH doch deutlich am Wortlaut der Stellungnahme Eckhart vorbei, die sich unzweifelhaft von der natürlichen Vernunftkenntnis absetzt: *Wan die von dem adel der sêle schriben, die enwâren noch niht næher komen, dan sie ir natiurlîche vernunft truoc. Sie enwâren nie in den grunt komen.* <sup>45</sup> Oder: *Alle die wârheit, die alle meister ie gelêrten mit irer eigen vernunft und verstantnisse oder iemer mê suln biz an den jüngesten tac, die enverstuonden nie daz allerminste in disem wizzenne und in disem grunde.* <sup>46</sup> Man kann Eckhart natürlich widersprechen.

›Eckhart lesen und mit ihm leben‹, die in diesem Motto enthaltene Fragestellung führt uns erst einmal vor die Aufgabe zu denken, was wir bei Eckhart lesen, bevor es ums Lebenkönnen geht. Was die eindringliche Lektüre Eckharts hervorbringt, ist natürlich auf dem historischen Hintergrund zu untersuchen, kann aber nicht auf ein Problemgeflecht aus Aristoteles, Plotin, Augustinus, die Araber, Albertus Magnus und Dietrich von Freiberg reduziert werden. Das neue Denken Eckharts ist auch nicht hinreichend verstanden, wenn es nur von einer solchen Hintergrundfolie abgehoben wird. Heute können wir uns Eckharts Denken nur aus heutigen Sichtweisen nähern. Dabei geht es nicht darum, eine zeitüberdauernde Sache vorzusetzen, die es im Sinne Diltheys oder der klassischen Hermeneutik zu »verstehen« gilt, sondern einen Blickpunkt zu finden, von dem aus perspektivisch das ›Etwas‹, von dem Eckhart spricht, überhaupt ›zu sehen‹ und phänomengerecht zu beschreiben ist. Die Metapher der Perspektive schließt ein, dass wir darin nicht das Wesen und nicht das Ganze der ›Sache‹ Eckharts erfassen können, dass es aber auch Standpunkte geben kann, denen der Blick auf Eckhart Themen versperrt ist.

---

<sup>43</sup> KURT FLASCH, Meister Eckhart. Die Geburt der »Deutschen Mystik« aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006; vgl. auch FLASCH [Anm. Fehler! Textmarke nicht definiert.], S. 86.

<sup>44</sup> FLASCH [Anm. Fehler! Textmarke nicht definiert.], S. 88.

<sup>45</sup> Pr. 101, DW IV,1, S. 365,196f. »Denn die vom Adel der Seele geschrieben haben, waren [der Sache] noch nicht näher gekommen, als sie ihre natürliche Vernunft tragen konnte. In den Grund waren sie noch nicht gekommen.«

<sup>46</sup> Pr. 101, DW IV,1, S. 366,207–209. »Alle Meister, die je all ihre Wahrheiten mit ihrer eigenen Vernunft und ihrem Verstand gelehrt haben oder sie noch bis zum jüngsten Tag lehren werden, die haben – in diesem Wissen und in diesem Grunde – nicht das Allergeringste verstanden. «

Im Folgenden soll demgemäß ein unvermeidlich anfanghafter Versuch gemacht werden, das von Eckhart vorgebrachte Selbstverständnis des Menschen zu verstehen.

## 2 Was sagt Eckhart, wenn er »ich« sagt?

ALESSANDRA BECCARISI<sup>47</sup> hat jüngst zu diesem Problem eine fundierte und scharfsinnige Analyse vorgelegt. In ihrer Interpretation der Predigt 77, ›Ecce mitto angelum meum‹, untersucht sie die Bedeutung des Namens und des Pronomens »ich«, *ego*. Festzuhalten ist zunächst, dass Eckhart in dieser Predigt *ü b e r daz wort ich*<sup>48</sup> und dessen Bedeutung spricht, also anders als an den zitierten Stellen aus Predigt 28, an denen er »ich« sagt, das heißt über *s i c h* spricht. In Predigt 77 spricht er im Sinne einer Definition: *Und alsô meinert daz wort ›ich‹ die isticheit götlîcher wârheit, wan ez ist ein bewîsungne eines istes.*<sup>49</sup> BECCARISI steuert eine wesentliche Einsicht bei: dass nämlich das »est keinesfalls die Existenz Gottes oder Gottes Sein (*esse*) [bezeichnet], sondern das *est* Gottes ist Gott selbst und koinzidiert mit ihm«. Sie folgert daraus, »dass Gott keine Washeit hat«, vielmehr ist seine einzige Washeit »sein eigenes ›Ist‹«. <sup>50</sup> Auch die letztgültige Washeit der Dinge liegt in der Wahrheit Gottes: *Dar umbe: waz sie s i n t in der wârheit, daz sint sie in gote.*<sup>51</sup> Indem aber das Wort ›ich‹ ein ›Ist‹ bezeugt, bezeugt es zugleich, *daz er alleine i s t.*<sup>52</sup> Mit anderen Worten: Auch das Sein der Dinge und des Menschen ist – in ihrer Absolutheit betrachtet – eigentlich ›ist‹. BECCARISI zieht aus diesen Zusammenhängen den folgenden Schluss für den Kern der Ontologie bzw. Logos-Philosophie Eckharts: »Deswegen ist Gott von allen Dingen ungetrennt, weil er deren innerstes, eigenstes und wesenhaftes Prinzip ist. Als solches ist Gott reiner Intellekt, in dem kein anderes Sein besteht als das Denken, das mit nichts etwas gemein hat, wie Eckhart oft schreibt.«<sup>53</sup> Dieses innerste, eigenste und wesenhafte Prinzip ist aber, wie wir gehört haben, nicht Sein, sondern »ist«, ja es ist sogar, wie wir Eckharts Auslegung und Gebrauch des Pronomens entnehmen, »ich«. Das heißt zunächst einmal, wie oben schon problematisiert wurde: Das Sein Gottes ist kein Allgemeines;<sup>54</sup> aber auch das Sein des Menschen kann als

---

<sup>47</sup> ALESSANDRA BECCARISI, Predigt 77, ›Ecce mitto angelum meum‹. In: LE III, S. 93–116.

<sup>48</sup> Pr. 77, DW III, S. 339,5.

<sup>49</sup> Ebd., S. 339,5f. »Und in diesem Sinne bedeutet das Wort ›ich‹ die Istheit göttlicher Wahrheit, denn es ist die Bezeugung eines Ist.« Auch wenn BECCARISI mit Recht hervorhebt, dass *isticheit* eine Rückwendung auf sich selbst bedeutet, übrigens ebenso wie *esse* (siehe In Ex. n. 16, LW II, S. 21,8f.), so kann ich ihrer Übersetzung nicht folgen, die für *isticheit* den interpretierenden Ausdruck Rückwendung [...] auf sich selbst« einsetzt (LE III, S. 97, 14–16).

<sup>50</sup> LE III, S. 110.

<sup>51</sup> Pr. 77, DW III, S. 339,4. Darum: Was sie in Wahrheit s i n d, das sind sie in Gott« (Hervorhebung von mir, KHW). Zur Auslegung siehe BECCARISI [Anm. 47], S. 110f.

<sup>52</sup> Ebd., S. 339,6.

<sup>53</sup> BECCARISI [Anm. 47], S. 112.

<sup>54</sup> Vgl. In Ex. n. 147, LW II, 132,8–133,9: *Quarto: »grandis est huius nominis cura loquendi et timida in ipso, quia significat substantiam creatoris, in qua significatione non participat cum aliquo suorum creatorum«. Propter quod »sapientes« Hebraeorum dicunt hoc »nomen« »separatum« deo simpliciter tamquam proprium et singulare. Unde et Thomas [›Summa theologiae‹] p. I, q. 13, a. 11 dicit »quod nomen tetragrammaton est impositum ad significandum ipsam dei substantiam incommunicabilem et, ut sic liceat loqui, singularem.« – »Viertens: ›Erhaben und voller Scheu ist die Sorgfalt, mit der man diesen Namen [JAHWE] aussprechen muss,*

»ich« kein Allgemeines sein. Wenn Gott von allen Dingen ungetrennt ist und wenn *dû alliu dinc und ungescheiden von allen dingen* bist und indem *dû got und alliu dinc* bist,<sup>55</sup> so heißt das nicht, dass sich Gott, Ich und die Dinge ein gemeinsames Sein teilen, sondern dass sie im Prinzip eins sind. Prinzip sein heißt bei Eckhart nicht teilhaben oder gleich sein lassen, sondern Identität. Dieser Begriff, den auch BECCARISI häufig gebraucht, um die Verwandtschaft von Gott und Mensch zu charakterisieren, steht in einer fatalen Spannung mit dem der Individualität. Dieses Problem veranschaulicht Eckhart am Beispiel eines Künstlers, der ein Bild von einem Menschen machen will.<sup>56</sup> Er macht kein Bild von Konrad oder von Heinrich; denn das Bild von Konrad wäre nicht das von Heinrich noch das des Menschen. *Nû mac got alzemâle und kan, und dar umbe sô hât got dich im alzemâle glîch gemachet und ein bilde sîn selbes.*<sup>57</sup> Ebenso ist natürlich auch jeweils das Bild des göttlichen Artifex von Konrad und Heinrich das Bild Gottes. BECCARISI folgert nun: »In diesem Bild wären Heinrich, Konrad und der Meister nicht in ihrer Individualität dargestellt, sondern in ihrer gemeinsamen Identität abgebildet. Daraus ergibt sich, dass es nicht mehr möglich wäre, einen Unterschied zwischen den drei Menschen zu erkennen.« Der Mensch ist Gottes Bild, jedoch: »Dieses Bild schließt den Menschen als Individuum aus, schließt aber alle Menschen nach ihrer Identität, das heißt als Intellekt ein.«<sup>58</sup> Das mag in der abstrakten Seins- oder Bildlogik folgerichtig erscheinen. Und doch ist es mit der Weise, in der Eckhart von sich »ich« sagt, nicht ohne Weiteres kompatibel. Sowohl die Begriffe Individualität wie Identität sind hier unterbestimmt. Ausgeschlossen ist eine Individualität, die von den Eigenschaften der Person her bestimmt wäre; gemeinsam ist allen Menschen ihre Identität mit Gott. Das ist nicht zu bezweifeln. Offen bleiben aber die folgenden Fragen: Kann Individualität nur als Eigenschaftsbestimmtheit der Person gedacht werden? Ist der einzelne Mensch nicht mehr in Bezug auf den anderen identifizierbar, wenn »er« mit Gott identisch ist? Ist »er« überhaupt mit Gott identisch oder »nur« seine »Istheit«? Wäre dann meine *isticheit* doch nur ein Teil von mir, wenn auch der wesentliche? Schlösse die Identität ein, dass ich doch ein anderer bin und »nur« nicht ein anderes? Aber was für eine Identität wäre das? – Die Identität der einzelnen Söhne mit dem Ursohn Christus erläutert Eckhart am Beispiel des geprägten Siegels, dessen Form in allen Stempeln identisch ist, auch wenn jedes Pergamentblatt ein anderes ist.<sup>59</sup> Dieser Vergleich ist konsistent, wenn nur die gemeinsame Identität des Siegels im Blick ist, die Individualität des Stempels aber nur als zufällige materielle Zerstückelung betrachtet wird.

---

weil er das Wesen des Schöpfers bezeichnet und damit dasjenige, worin Gott mit keinem seiner Geschöpfe etwas gemeinsam hat.« Deswegen sagen die »gelehrten Juden, dieser Name sei Gott schlechthin vorbehalten« (Maimonides) gleich einem einmaligen Eigennamen. Darum sagt auch Thomas [in seiner »Summa theologiae«] I, q. 13, a. 11: »Das Tetragrammaton ist Gott als Name beigelegt worden, um sein nicht mitteilbares und, wenn man so sagen darf, einmaliges Wesen selbst zu bezeichnen.«

<sup>55</sup> Pr. 77, DW III, S. 360,1–7.

<sup>56</sup> Ebd., S. 342,5–343,2.

<sup>57</sup> Ebd., S. 342,11. »Nun Gott kann allzumal und weiß wie, und darum hat Gott dich sich ganz und gar gleich gemacht und zum Bild seiner selbst.«

<sup>58</sup> BECCARISI [Anm. 47], S. 114.

<sup>59</sup> »Votum Avenionense«, Acta n. 59, n. 72, LW V, S. 581,19f.: *sicut uno sigillo formantur multae membranae et una facie generantur multae imagines plurium speculorum.* »... wie durch ein Siegel viele Pergamentblätter gestempelt und von einem Gesicht viele Bilder in zahlreichen Spiegeln erzeugt werden.«

Wenn es aber um die Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott geht, sagt jeder Einzelne mit Eckhart – im Bild gesprochen jeder Stempelabdruck – »ich«, und er sagt zum anderen »du«. In Bezug auf Gott oder besser von Gott her gedacht müssen wir zweifelsohne von einer gemeinsamen Identität sprechen. Aber was besagt das für den Einzelnen? Er soll gewiss seine persönliche Unterscheidung aufheben; aber werde »ich« zu einem Allgemeinen, wenn ich die differenzierenden Besonderheiten einklammere?

Eine hilfreiche Bestimmung des »Ich« lautet in der Definition der Predigt 77: *Ze dem dritten sô meinet daz wort ›ich‹ umbe etwaz volkomenheit des namen ›ich‹, wan ez enist kein eigen name: ez ist umbe einen namen und umbe volkomenheit des namen und meinet eine unbewegelicheit und unberüerlicheit, und dar umbe meinet ez, daz got unbewegelich und unberüerlich ist und êwigiū steticheit ist.*<sup>60</sup> Die Begriffe Vollkommenheit, Unbeweglichkeit, Unberührbarkeit, Stetigkeit kommen dem wahren Ich in seiner ontologischen Wesenheit zu. Für das Pronomen »ich« könnten dafür etwa die Analogie Eindeutigkeit, Singularität, Unaustauschbarkeit (in der direkten Rede) stehen. Sie schließen das Allgemeine aus und deuten auf ein Einmaliges hin. »Ich« bin insofern das einzig Eine, als mit diesem Wort einzig und allein und unverwechselbar »ich«, der Sprecher dieses Satzes, bezeichnet bin. Ontologisch kann in dieser Ausschließlichkeit nur Gott von sich »ich« sagen, sofern er den Rang des Vollkommenen hat: *Li ›ego‹ pronomen est primae personae. Discretivum pronomen meram substantiam significat: meram, inquam, sine omni accidente, sine omni alieno, substantiam sine qualitate, sine forma hac aut illa, sine hoc aut illo. Haec autem deo et ipsi soli congruunt, qui est super accidens, super speciem, super genus. Ipsi, inquam, soli. Propter quod in Psalmo ait: ›singulariter sum ego‹.*<sup>61</sup>

»Substanz ohne jede Eigenschaft«: Das wäre in moderner Sprache das reine Subjekt. Genauer: Es ist die zutreffende Bestimmung des Ich als des Sprechers in der ersten Person. Mag also das Ich-Sein ontologisch nur Gott zukommen, so ist doch im Sprechakt und darüber hinaus im Denkakt jedes »Ich« ein Einzelnes. Dieses ›Ich‹ existiert allerdings nicht als Substanz; denn dann müsste es als welthaftes Seiendes Eigenschaften haben: Eine reine Substanz ist nur Gott. Das Pronomen »ich« bezieht sich hingegen auf keine Washeit; da es kein Name ist, hat es keine Definition. »Mich« als »Ich«-Sagenden gibt es nur im Vollzug des Sprechens. Blicken wir zurück auf die oben entwickelte Frage, was Eckharts Problemstellung ›fürs Leben‹, das heißt für ein alternatives Selbstverständnis besagt. Das einzig Eine ist das »Ich« des Menschen, sofern es mit der Einzigkeit Gottes identisch ist. Das Pronomen ist aber kein Substantiv. Dieses »Ich« als Subjekt kann streng genommen nur von sich selbst sprechen. Man kann nicht über das Ich sprechen, ohne es zu einem Objekt zu machen. Das heißt: Die hier angesprochene Erfahrung des Menschseins als des einzig Einen gibt es nur

---

<sup>60</sup> Pr. 77, DW III, S. 340,10–341,1. »Das Wort ›ich‹ deutet auf eine Vollständigkeit der Benennung – 'ich' – hin, denn es ist kein Eigenname: Es steht für einen Namen [als Pronomen] und für die Vollkommenheit des Namens und meint eine Unbeweglichkeit und Unberührbarkeit, und deshalb weist es darauf hin, dass Gott unbeweglich und unberührbar und eine ewige Stetigkeit ist.«

<sup>61</sup> In Ex. n. 14, LW II, S. 20,3–8. »›Ich‹ ist das Pronomen der ersten Person. Als unterscheidendes Pronomen kennzeichnet es die reine Substanz, ich sage: die reine, ohne jede Beifügung, ohne alles Andere, die Substanz ohne Qualität, ohne diese oder jene Form, ohne Dies oder Das. Dies aber kommt Gott und ihm allein zu, der über dem Akzidens ist, über der Art, über der Gattung. Ich sage: ihm allein. Darum sagt er im Psalm: ›Einzig ich bin‹.«

in der ersten Person, für mich. Das muss noch weiter ausgelegt werden. Doch zuvor ist noch ein Zweifel auszuräumen.

### 3 Menschheit und »Ich«

Alle Interpreten Eckharts, die die allgemeine Menschheit als Subjekt der Einheit ansehen, wie zuvor bei BECCARISI zitiert, können sich natürlich auf klare Stellungnahmen Eckharts stützen. So hat kürzlich wieder KURT FLASCH den »Vorrang des Allgemeinen vor dem Einzelnen« betont. »Das Universale dachte Eckhart als realisiert. Insofern sind nur alle einzelnen Menschen zusammen d e r Mensch.«<sup>62</sup> Das ist nicht zu bestreiten. Man könnte die Aussage anführen: *Ich spriche: menscheit ist an dem ermsten oder versmæhesten menschen als volkomen als an dem bâbeste oder an dem keiser, wan menscheit in ir selber ist mir lieber dan der mensche, den ich an mir trage.*<sup>63</sup> Auch Eckharts häufige Forderungen allgemeiner Nächsten- und Fernstenliebe legen auf den ersten Blick den Vorrang des Allgemeinen nahe: *Ich spriche ein anderz und spriche ein swærerz: swer in der blôzheit dirre natûre âne mittel sol bestân, der muoz aller persônen ûzgegangen sîn, alsô daz er dem menschen, der jensît mers ist, den er mit ougen nie gesach, daz er dem alsô wol guotes gönne als dem menschen, der bâ im ist und sîn heimlich vriunt ist. Al die wîle dû dîner persônen mêr guotes ganst dan dem menschen, den dû nie gesæhe, sô ist dir wærlîche unreht noch dû geluogtest nie in disen einvaltigen grunt einen ougenblik.*<sup>64</sup> Gleichwohl tun sich bei der genaueren Betrachtung dieser Aussage wieder Fragen auf: Was würde ich sehen, wenn ich in den *einvaltigen grunt* lugen dürfte? Würde ich ein Allgemeinmenschliches erblicken? – Ich wäre in der »Erkenntnis« eins mit dem einfachen Grund. Hier, im »Innersten des Geistes«, in der »Innenwelt«, *hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt. Hie lebe ich ûzer mînem eigen, als got lebet ûzer sînem eigen.*<sup>65</sup> In der gleichen Weise wäre aber auch dein oder sein Grund Gottes Grund, und auch du und der Mensch jenseits des Meeres leben aus ihrem Eigenen wie Gott aus seinem Eigenen lebt: *In disem worte sprichet der vater mînen geist und dînen geist und eines ieglîchen menschen geist glîch dem selben worte. In dem selben sprechene bist dû und ich ein natûrlîch sun gotes als daz selbe wort.*<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> FLASCH [Anm. **Fehler! Textmarke nicht definiert.**], S. 155.

<sup>63</sup> Pr. 25, DW II, S. 18,2–5. »Ich sage: Menschheit ist am ärmsten oder verachtetsten Mensch so vollkommen wie am Papst oder am Kaiser, denn die Menschheit an ihr selbst ist mir lieber als der Mensch, den ich an mir trage.«

<sup>64</sup> Pr. 5b, DW I, s. 87,9–88,4: »Ich sage ein Weiteres und sage ein Schwereres: Wer unmittelbar in der Bloßheit dieser Natur stehen will, der muss allem Personhaften entgangen sein, so dass er dem Menschen, der jenseits des Meeres ist, den er mit Augen nie gesehen hat, ebenso Gutes gönne wie dem Menschen, der bei ihm ist und sein vertrauter Freund ist. Solange du deiner Person mehr Gutes gönnst als dem Menschen, den du nie gesehen hast, so steht es wahrlich unrecht mit dir, und du hast noch nie nur einen Augenblick lang in diesen einfaltigen Grund gelugt.«

<sup>65</sup> Pr. 5b, DW I, S. 90,8f.: »Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt.«

<sup>66</sup> Pr. 49, DW II, S. 435,8–10: »In diesem Wort spricht der Vater meinen Geist und deinen Geist und eines jeden Menschen Geist gleich [mit] demselben Wort. In demselben Wort-Sprechen bist du und ich ein natürlicher Sohn Gottes wie dasselbe Wort.«

Es gilt also, genauer zu bestimmen, in welcher Weise Eckhart vom Menschsein und dem die Menschen Verbindenden spricht. Zu einer Präzisierung kann ein Ausschnitt aus der kurzen Predigt 46, ›Haec est vita aeterna‹, beitragen, in dem Eckhart sowohl die Konstitution der Menschheit wie die Realisierung dieses Menschheitlichen durch den Einzelnen diskutiert: *Ich spriche: menscheit und mensche ist unglîch. Menscheit in ir selber ist als edel: daz oberste an der menscheit hât glîcheit mit den engeln und sippeschaft mit der gotheit. Diu græste einunge, die Kristus besezzen hât mit dem vater, diu ist mir mûglich ze gewinnenne, ob ich kûnde abegelegen, daz dâ ist von disem oder von dem, und kûnde mich genemen menscheit.*<sup>67</sup> Die Aussagen über *daz oberste an der menscheit* zeigen deutlich, dass diese durch die Vernunft konstituiert wird.<sup>68</sup> Insofern ist hier wiederum die besondere Intellektlehre Eckharts einzutragen. Die Analyse der Predigt 15 hat gezeigt, dass die Vernunft über die allgemeine Erkenntnis des reinen *wesens* Gottes hinaus, das der *intelligentia separata* möglich ist, zur Erkenntnis des und zur Identität mit dem einzig Einen führt. Auch ist anzumerken, dass Eckhart in dem zuletzt angeführten Zitat sagt, dass es *m i r* möglich ist, die Einheit Christi und des Vaters zu gewinnen, wenn *i c h* das Dies und Das lassen und mich als Menschheit nehmen könnte. Predigt 46 kreist ganz um das Thema: *Sol der mensche got bekennen, in dem sîn êwigiû sælicheit bestât, sô muoz er ein einiger sun sîn mit Kristô des vaters.*<sup>69</sup> Und also: *Wie sol der mensche hie zuo komen, daz er ein einiger sun sî des vaters?*<sup>70</sup> Die Inkarnation besteht nicht in der Annahme *d e s* Menschen oder dieses Menschen, sondern das ewige Wort *nam an sich eine vrîe, ungeteilte menschliche natûre, diu dâ blôz was sunder bilde; wan diu einvaltige forme der menscheit diu ist sunder bilde*<sup>71</sup>. Die menschliche Natur oder die Menschheit ist die Wesensform des Menschen. Wenn hier gesagt wird, sie sei ›ohne Bild‹, heißt das, sie werde nicht, wie im gewöhnlichen Erkenntnisakt, durch Abstraktion gebildet. Vielmehr wird in der Inkarnation *daz bilde des vaters, daz der êwige sun ist, bilde der menschlichen nature.*<sup>72</sup> Dadurch ist die menschliche Natur *überbildet*, das heißt die natürliche Wesensbestimmung der Menschheit, *anima rationalis* zu sein, die den Körper formt, wird überhöht durch die Gottesgeburt. *Wan als daz wâr ist, daz got mensche worden ist, als wâr ist daz, daz der mensche got worden ist.*<sup>73</sup> Diese Konstitution der Menschheit als Bild des Vaters, das heißt als der einzige Sohn, entspricht der zuvor entfalteten Hinführung zum einzig Einen. Statt der sozusagen defizienten Menschlichkeit wirkt in der Seele jene Kraft, die mit nichts

<sup>67</sup> Pr. 25, DWII, S. 13,11–14,2. »Ich sage: Menschheit und Mensch sind verschieden. Menschheit ist in sich so edel: Das Oberste der Menschheit hat Gleichheit mir den Engeln und Verwandtschaft mit der Gottheit. Die größte Einheit, die Christus mit dem Vater besessen hat, die kann auch ich gewinnen, wenn ich alles ablegen könnte, das da als dies und das bestimmt ist, und wenn ich mich als Menschheit nehmen könnte.«

<sup>68</sup> Das trifft auch für Thomas von Aquin zu, siehe ›Summa contra gentiles‹ IV, c. 81, n. 10: *humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis*; vgl. ›Summa theologiae‹ I, q. 3, a. 3 co.

<sup>69</sup> Pr. 46, DW II, S. 378,7f. »Wenn der Mensch Gott erkennen soll, worin seine ewige Seligkeit besteht, dass muss er ein einziger Sohn des Vaters sein mit Christus.«

<sup>70</sup> Ebd. S. 379,5. »Wie soll der Mensch dazu gelangen, dass er ein einziger Sohn des Vaters ist?«

<sup>71</sup> Ebd. S. 380,1f. »Es nahm eine freie, ungeteilte menschliche Natur an, die bloß war ohne ein [vermittelndes] Vorstellungsbild; denn die einfache Form der Menschheit ist ohne Bild.«

<sup>72</sup> Ebd. S. 380,4f. »So wurde das Bild des Vaters, das der ewige Sohn ist, zum das Bild der menschlichen Natur.«

<sup>73</sup> Ebd. S. 380,5–381,1. »Denn wie es wahr ist, dass Gott Mensch geworden ist, so wahr ist es, dass der Mensch Gott geworden ist.«

etwas gemein hat, in der nur Gott wirkt, *der liuhtet blôz in die kraft.*<sup>74</sup> Um dahin zu gelangen, müssen alles Zufällige, auch dieser Mensch, insofern er etwas (*ih*t) ist, und alles Nichthafte, das Unterschiede setzt, gelassen werden. Die Gedankenentwicklung führt also zunächst die gewohnte Reduktion der geschöpflich »zufälligen« Bestimmtheit durch, sodass das göttliche Wirken oder das »Bild« des Vaters, das in der Gottesgeburt übertragen wird, das natürliche Menschsein (*menschheit*) »überbilden« kann. Ein Hinweis auf das »Ich bin«, in dem sich diese Identität vollzieht, findet sich im darauf folgenden Abschnitt: *Sehet, der mensche, der alsô ein sun ist, der nimet bewegunge und wîrkinge und allez, daz er nimet, – daz nimet er allez in sînem eigene.*<sup>75</sup> Dieser Gedanke wird vertieft: *Und alsô als der sun ein ist mit dem vater nâch wesene und nâch natûre, alsô bist dû ein mit im nâch wesene und nâch natûre und hâst ez allez in dir, als ez der vater hât in im; dû enhâst ez von gote ze lêhene niht, wan got ist dîn eigen.*<sup>76</sup> Dieses Eigene muss eine besondere Würde haben, auch wenn es selbstverständlich nicht jene *eigenschaft* ist, die als »Ich-Bindung«<sup>77</sup> verstanden wird. »Ich« bin nicht nur Gott eigen, sondern in meinem Eigenen ist mir Gott eigen.<sup>78</sup> Dieses Eigene ist zugleich das Innere, das Eckhart oft als den Grund des Lebendigen vorstellt. Hier heißt es: *Und alsô: allez, daz dû nimest, daz nimest dû in dînem eigene; und swaz werke dû niht ennimest in dînem eigene, diu werk sint alliu tôt vor gote. Daz sint diu werk, dar zuo dû ûzer dir beweget bist von vremden sachen, wan sie engânt von lebene niht: dar umbe sint sie tôt; wan daz dinc lebet, daz bewegunge nimet von sînem eigene. Und alsô: suln des menschen werk leben, sô müezen sie genomen werden von sînem eigene, niht von vremden dingen noch ûzer im, sunder in im.*<sup>79</sup> Eckhart spielt hier auf die Motivation der Werke an, die sogar äußerlich bleibt, wenn sie um Gottes willen getan werden.<sup>80</sup> Lebendig ist nur, was aus sich selbst, also von innen bewegt wird. Demnach gilt auch in der Ethik der Ausschluss der Wirk- und der Finalursache. Von innen bewegt ist nur, was unmittelbar durch die Tugend selbst, in Eckharts Texten vor allem

---

<sup>74</sup> Ebd. S. 381,2–382,10. »Gott leuchtet rein in die Kraft hinein« (Z. 10).

<sup>75</sup> Ebd. S.381f. »Seht, der Mensch, der auf diese Weise ein Sohn ist, der nimmt die Bewegung und die Wirkung und was immer er nimmt – das alles nimmt er in seinem Eigenen.« Auf diese Predigt verweist auch MOJSICH [Anm. 1], S. 143, auch er spricht hier von »Individualität«.

<sup>76</sup> Ebd. 383,6–8. »Und so wie der Sohn eins ist mit dem Vater dem Sein und der Natur nach, so bist du eins mit ihm dem Sein und der Natur nach und hast dies alles in dir, wie der Vater es in ihm [dem Sohn] hat; du hast es nicht von Gott zu Lehen, denn Gott ist dein eigen.«

<sup>77</sup> Zum Beispiel QUINT, DW I, S. 430, Übersetzung von Pr. 1, DW I, S. 11,5 und DW I, S. 434, Übersetzung von Pr. 2, DW I, S. 25,8.

<sup>78</sup> Vgl. Pr. 14, DW I, S. 239,13f.

<sup>79</sup> Ebd. S. 382,9–384,4f. »Und darum: Alles, was du nimmst, das nimmst du in deinem Eigenen; und was du nicht in deinem Eigenen nimmst, solche Werke sind sämtlich vor Gott tot. Das sind die Werke, zu denen du durch fremde Ursachen außerhalb deiner bewegt wirst, denn sie kommen nicht aus dem Leben: Darum sind sie tot; denn [nur] das Ding lebt, das Bewegung aus seinem Eigenen nimmt. Und so denn: Wenn des Menschen Werke leben sollen, so müssen sie aus seinem Eigenen genommen werden, nicht von Fremdem noch von außerhalb seiner, sondern in ihm.«

<sup>80</sup> Vgl. Pr. 39, DW II, S. 254,1–3 und die weiteren Parallelen zur Stelle.

durch die »Gerechtigkeit« »überbildet«, das heißt durch die *causa formalis* geprägt wird.<sup>81</sup> Das innere Werk aber ist sowohl Gottes als auch das eigene des Menschen.<sup>82</sup>

Solche Hinweise auf das Eigene des Menschen sowie Eckharts Äußerungen über das Ich präzisieren die Fragestellung. Das Problem lautet: Wie gehen das Allgemeine und das Eine oder Einzelne zusammen? Ich sehe nicht, dass Eckhart ein Konzept der Individualität mitgeteilt hätte. Doch Eckhart spricht vom Einzelnen und spricht den Einzelnen an. Die Eckhart-Forschung hat sich in sachkundigen Analysen mit der Bedeutung des Ich bei Eckhart befasst.<sup>83</sup> Deren Fragestellung betrifft den ontologischen Status des »Ich«, wie zuvor bei BECCARISI gesehen, oder auch die ethische Qualität des Ich. Ausgangspunkt dieser Untersuchungen ist oft die These von MOJSISCH<sup>84</sup> und FLASCH<sup>85</sup>, dass in Eckharts Verständnis des Ich der neuzeitliche Subjektivismus vorbereitet werde. Solche Arbeiten befassen sich mit dem systematischen Problem der Transzendentalität bei Eckhart und betreffen das Verhältnis des Ich zum Sein. Jedoch über Eckharts theoretische Stellungnahmen zum Ich hinaus wird das Ich mit einem rhetorischen oder phänomenalen Befund auffällig, durch die Redeweise Eckharts. Das Aufregende der deutschen Predigten Eckharts liegt in der Weise, wie er in seiner Gottesbeziehung von sich selbst als »ich« spricht. Das wurde an Predigt 28 deutlich. Eckharts Predigten sind aber voll davon, zum Beispiel: *Ûz der lûterkeit hât er mich êwicliche geborn sînen einbornen sun in daz selbe bilde sîner êwigen vaterschaft, daz ich vater si und geber den, von dem ich geborn bin.*<sup>86</sup> Die folgende unvollständige Liste ähnlicher Ich-

---

<sup>81</sup> Dieser Gedanke wird von Eckhart des Öfteren ausgelegt, besonders im Johanneskommentar, z. B. In. Ioh. n. 307, LW III, S. 255,1-256,2; vgl. ebd., n. 583–586, LW III, S. 510,7–513,13.

<sup>82</sup> Vgl. Pr. 5a, DW I, S. 80,23–81,5: *Wir mugen und müssen uss unserm aigen wûrken uon innan. Sûllen wir denn leben in im oder durch in, so sol er unser aigen sin und sûllen wir uss unserm aigen wûrken; also als got alle ding wûrkt uss sinem aigen und durch sich selber, also sûllen wir uss demm aygen wûrken, das er ist in uns. Er ist all zumaul unser aygen, und alle ding sind unser aigen in im.* »Wir können und müssen aus unserm Eigenen von innen wirken. Sollen wir in oder durch ihn leben, so soll er unser Eigen sein, und wir sollen aus unserm Eigenen wirken; wie Gott alles aus seinem Eigenen wirkt und durch sich selbst, so sollen wir aus dem Eigenen wirken, das er in uns ist. Er ist ganz und gar unser Eigen, und alles ist in ihm unser Eigen.«

<sup>83</sup> Vor allem MOJSISCH [Anm. 1], S. 111–146, hier bes. S. 139, Anm. 174, der einige meiner Thesen vorweggenommen hat; dazu ALOIS M. HAAS, »...das Persönliche und Eigene verleugnen«. *Mystische vernichtigkeit vnd verworffenheit sein selbs* im Geiste Eckharts, in: ALOIS M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 2007, S. 355–383; DERS., *Aktualität und Normativität Meister Eckharts*, in: Ebd., S. 384–470, bes. 399f.; NIKLAUS LARGIER, *Intellekttheorie, Hermeneutik und Allegorie: Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart*, in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, hg. von RETO LUZIUS FETZ [usw.], Berlin [usw.] 1998, Bd. 1, S. 460–486; OTTO LANGER, *Sich lâzen, sîn selbes vernihten. Negation und ›Ich-Theorie‹ bei Meister Eckhart*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, hg. von WALTER HAUG/WOLFRAM SCHNEIDER-LASTIN, Tübingen 2000, S. 317–346. Kritisch zur Kritik an MOJSISCH: ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlob Fichtes*, Freiburg/München 2004 (Symposion 121), S. 265–270. Eine Stellungnahme auch bei KARL HEINZ WITTE, *Von der Psychologie des Lassens zu einer Ontologie der absoluten Präsenz. Entwicklungslinien von den frühen Traktaten zu den späten Predigten Meister Eckharts*, in: *Meister Eckhart und Augustinus*, hg. von REGINA SCHIEWER und RUDOLF WEIGAND. Stuttgart 2010 (MEJb 3), S. 135–192, hier S. 182–192.

<sup>84</sup> MOJSISCH [Anm. 1], S. 139, Anm. 174.

<sup>85</sup> FLASCH [Anm. Fehler! Textmarke nicht definiert.], S. 464; dazu QUERO-SÁNCHEZ [Anm. 83], S. 41, Anm. 13.

<sup>86</sup> Pr. 22, DW I, S. 382,8–383,1. »Aus dem reinen Sein hat er mich ewig gezeugt als seinen eingeborenen Sohn in das identische Bild seiner ewigen Vaterschaft, damit ich Vater sei und den zeuge, von dem ich gezeugt bin.«

Aussagen zeigt, dass es sich hier um das Zentrum der Einheitsspekulation Eckharts handelt, Sätze, die allenthalben zitiert werden. Umso wichtiger wäre die Aufgabe, nachzufragen, was dieses »ich«, »mein«, »du«, »wir« bedeuten kann.

*<p>Als wærlîche der vater in sîner einvaltigen natûre gebirt sînen sun natiurlîche, als gewærlîche gebirt er in in des geistes innigestez, und diz ist diu inner werlt. Hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt. Hie lebe ich ûzer mînem eigen, als got lebet ûzer sînem eigen.<sup>87</sup>*

*Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch minner noch mêr.<sup>88</sup>*

*Er gebirt mich sînen sun und den selben sun. Ich spriche mêr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîne natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in dem heiligen geiste, dâ ist ein leben und ein wesen und ein werk.<sup>89</sup>*

*Got und ich wir sîn ein.<sup>90</sup>*

*'In principio.' Hie ist uns ze verstânne geben, daz wir ein einiger sun sîn, den der vater êwiclîche geborn hât ûz dem verborgenem vinsternisse der ewigen verborgenheit, inneblibende in dem êrsten beginne der êrsten lûterkeit, diu dâ ist ein vülle aller lûterkeit. Hie hân ich êwiclîche geruowet und geslâfen in der verborgenem bekanntnisse des ewigen vaters, inneblibende ungesprochen.<sup>91</sup>*

*Wan, als verre dû niht enbist an dir selben, als verre bist dû alliu dinc und ungescheiden von allen dîngen. Dar umbe: als verre dû ungescheiden bist von allen dîngen, als verre bist dû got und alliu dinc, wan gotes gotheit liget dar ane, daz er ungescheiden ist von allen dîngen.<sup>92</sup>*

---

<sup>87</sup> Pr. 5, DW I, S. 90,6–9. »So wahr der Vater in seiner einfachen Natur seinen Sohn natürlich zeugt, so wahrhaftig zeugt er ihn in das Innigste des Geistes, und das ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund. Hier lebe ich außerhalb meines Eigenen, wie Gott außerhalb seines Eigenen lebt.«

<sup>88</sup> Pr. 6, DW I, S. 106,1–3. »Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben. Ist mein Leben Gottes Sein, so muss Gottes Sein meines sein und Gottes Istheit meine Istheit, nicht weniger und nicht mehr.«

<sup>89</sup> Pr. 6, DW I, S. 109,8–11. »Er zeugt mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage darüber hinaus: Er zeugt mich nicht nur als seinen Sohn, sondern er zeugt mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und seine Natur. In diesem innersten Qell, da quille ich aus im Heiligen Geist, da ist e i n Leben, ein Sein und ein Werk.«

<sup>90</sup> Pr. 6, DW I, S. 113,7. »Gott und ich, wir sind eins.«

<sup>91</sup> Pr. 22, DW I, S. 382,3–8. »In principio. Damit ist uns zu verstehen gegeben, dass wir ein einziger Sohn sind, den der Vater in Ewigkeit gezeugt hat aus der verborgenen Finsternis der ewigen Verborgenheit, innebleibend in dem ersten Anfang der ersten Lauterkeit, die die Fülle aller Lauterkeit ist. Hier habe ich ewig geruht und geschlafen in der verborgenen Erkenntnis des ewigen Vaters, innebleibend ungesprochen.«

<sup>92</sup> Pr. 77, DW III, S. 340,5–8. »Denn soweit du an dir selbst nicht bist, so weit bist du alles und ununterschieden von allem. Darum soweit du ununterschieden von allem bist, so weit bist du Gott und alles, denn Gottes Gottheit besteht darin, dass er von allem ununterschieden ist.«

*Dv' solt alzema entzinken diner dinisheit vnd solt zer fliesen in sine sinesheit vnd sol din din vnd sin sin ein min werden als genzlich, das dv' mit ime verstandest ewiklich sin vngewordene istikeit vnd sin vngenannten nitheit.*<sup>93</sup> </p>

Die Erörterung des Textbestandes dürfte für die Themafrage, wie wir mit dem, was wir bei Eckhart lesen, leben können, zwei Ausgangspunkte gebracht haben:

1. Gottes Sein ist kein Allgemeines, sondern einmaliges »Ist«, einzig Eines, und so zugleich »Ich«. Durch die Identität des menschlichen Wesensgrundes mit Gottes Sein ist auch der Mensch wesentlich »Ist«, einzig Eines und »Ich«. Insofern betrifft diese Identität nicht eine allgemeine Wesensform. »Menschheit« oder Menschsein ist vielmehr ebenfalls gemäß der Einzigkeit (*einicheit*) des einzig Einen gedacht. Dieser Befund kommt schön in folgendem zusammenfassenden Zitat zum Ausdruck: *Dv' solt in bekennen ane bilde, ane mittel und ane glichnis. Sol aber ich also got bekennen ane mittel, so mu°s vil bi ich er werden und er ich werden. Me sprich ich: Got mv°s vil bi ich werden vnd ich vil bi got, alse gar ein, das dis er vnd dis ich ein ist werdent vnd sint vnd in der istikeit ewiklich ein werk wirkent.*<sup>94</sup>

Diese Ausgangsposition hat insofern Relevanz für die scheinbare Aktualität Eckharts, als dessen Einheitslehre bekanntlich viele neureligiöse Menschen, Meditations- und Zenbegeisterte anspricht. Das einzig Eine hat bei Eckhart aber nichts zu tun mit einem allgemeinen abstrakten höchsten Wesen, mit absolutem Bewusstsein oder kosmischer Allverbundenheit, mit keinem gestaltlos-unendlichen Lebensstrom, mit keinem Nirwana und mit keiner leeren Weite. Eckharts Verständnis des Menschen und seiner Gottesverbundenheit sind durch und durch »westlich« und trotzdem dem heutigen Denken fremd, und wenn eine Aneignung möglich sein sollte, steht sie uns erst bevor.

2. Auch die Erfahrung der Identität des »Ich« mit dem einzig Einen Gottes steht unter dem Vorzeichen des Lassens und der *abegescheidenheit*. Dafür mag folgendes Zitat stehen: *Nota enim quod li ›ego‹ meram substantiam significat, et nihilominus ipsum oportet abnegare.*<sup>95</sup> Der Satz zeigt nochmals, dass die Definition des Ego aus der Erläuterung zu *Ego sum qui sum* auch das menschliche Ich einschließt. Wenn es aber bloße Substanz ohne Eigenschaften ist, wie oder als was kann es dann »verleugnet« werden? Von der bloßen Substanz lässt sich nichts abziehen. Ihre »Verleugnung« wäre die Behauptung der Nicht-Existenz; doch die wäre absurd. Eckharts Aussage ist nur sinnvoll, wenn das Wort »Ich« hier in einer zweifachen Bedeutung gesagt ist. Das Ich, welches verleugnet werden kann, ist das empirische »Ich« mit

---

<sup>93</sup> Pr. 83, DW III, S. 443,4–6. »Du sollst ganz deiner Deinesheit entsinken und in seine Seinesheit zerfließen, und es soll dein Dein und sein Sein so gänzlich ein Mein werden, dass du mit ihm ewig erkennst seine ungewordene Istheit und seine unennbare Nichtheit.«

<sup>94</sup> Pr. 83, DW III, S.447, 2–7. »Du sollst ihn bildlos erkennen, unvermittelt und ohne Gleichnis. Soll ich aber Gott auf solche Weise unvermittelt erkennen, so muss ich schlechthin er, und er muss ich werden. Genauerhin sage ich: Gott muss schlechthin ich werden und ich schlechthin Gott, so völlig eins, dass dieses Er und dieses Ich ein Ist werden und sind und in dieser Istheit ewig ein Werk wirken.«

<sup>95</sup> Sermo XXII n. 213, LW IV, S. 199,1f. »Bemerke auch, dass ›Ich‹ die bloße Substanz bezeichnet, und trotzdem soll man das Ich verleugnen.«

meinen persönlichen Kennzeichen, meiner Geschichte und meinem sozialen Status. Eckharts Aufforderung: *Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, da lâz dich*,<sup>96</sup> kann auch entsprechend der phänomenologischen Methode als Anweisung zur Reduktion gelesen werden. Die Frage ist dann, was bleibt übrig, wenn ich meine Umstände und Eigenschaften einklammere? Wenn mein Alter, mein Geschlecht, meine Geschichte, mein erworbenes Wissen, meine Fertigkeiten weggedacht würden, kann ich dann nicht mehr von mir als »ich« sprechen? Kein Zweifel: Eckhart tut es, und zwar bringt er die unerhörtesten Ich-Aussagen gerade in den Texten, die mit der Bewegung des Lassens am weitesten gehen. Den Endpunkt der Reduktion, die *gelâzenheit*<sup>97</sup> als Gelassenhaben oder *abegescheidenheit*, erörtert Eckhart bekanntlich auch unter dem Titel »Armut«. Wenn wir Eckharts Aufforderung, alles Ichhafte zu lassen, auf das persönliche, eigenschaftliche Ich beziehen, müsste es verwundern, dass er in der ›Armutspredigt‹, Nr. 52, ›Beati pauperes spiritu‹, zu den radikalsten Ich-Aussagen findet. Aber gerade diese Aussagen zeigen, dass in der radikalsten Armut ein »Ich« bleibt, und zwar gerade dann, wenn jede Bestimmtheit des Ich durch Intentionen oder Objekte des Wollens, Wissens, Habens verlassen wurde.

Wenn man diese Ich-Prädikationen Eckharts im Zusammenhang liest, meint man nicht eine Abhandlung über die Armut, sondern über die Metaphysik des Ich zu lesen.<sup>98</sup> Es wird aber zu fragen sein, ob die Ich-Aussagen der direkten Rede einen besonderen Sinn haben, dass sie nicht nur propositional eine Theorie entwickeln, sondern prozessual, performativ Lebensentfaltungen sind.

*<p>Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; do enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekennner mîn selbes nâch gebrûchlîcher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich, und hie stuont ich ledic gotes und aller dinge. Mêr: dô ich ûzgienc von mînem vrîen willen und ich enpfîenc mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen got; wan ê die créatûren wâren, dô enwas got niht got, mêr: er was, daz er was. Dô die créatûren gewurden und sie enpfîengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht got in im selben, mêr: er was got in den créatûren.*<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> RdU, DW V, S. 196,3f. »Beobachte dich, und wo immer du dich findest, da lass dich.«

<sup>97</sup> Ebd., S. 283,3.

<sup>98</sup> So findet auch MOJSISCH [Anm. 19], S. 119, Anm. 50, dass Eckhart neben Predigt 77 auch in den Predigten 28, 52 und 109, die nur Ich-Aussagen enthalten, seine »Theorie des Ich« entwickelt habe.

<sup>99</sup> LE I, S. 172,1–9; DW II, S. 492,3–493,2. Als ich in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst; da wollte ich nichts und begehrte ich nichts, denn ich war ein lediges Sein und ein Erkennen meiner selbst im Genuss der Wahrheit. Da wollte ich mich selbst und wollte nichts sonst; was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich, und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig. Als ich aber aus freiem Willensentschluss ausging und mein geschaffenes Sein empfing, da hatte ich einen Gott; denn, ehe die Kreaturen waren, war Gott nicht Gott: er war vielmehr, was er war. Als die Kreaturen aber wurden und sie ihr geschaffenes Sein empfingen, da war Gott nicht in sich selber "Gott", sondern in den Kreaturen war er Gott.

*Her umbe sô biten wir got, daz wir gotes quît werden und daz wir nemen die wârheit und gebrûchen der êwicheit, dâ die obersten engel und diu vliege und diu sêle glîch sint in dem, daz ich stuont und wolte, daz ich was, und was, daz ich wolte.<sup>100</sup>*

*Her umbe sô bite ich got, daz er mich quît mache gotes, wan mîn wesentlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nemen begin der crêatûren; wan in dem wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ was ich selbe, und dâ wolte ich mich selben und bekante mich selben ze machenne disen menschen. Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdenne, daz zîtlich ist. Her umbe sô bin ich geborn, und nâch mîner gebornen wîse sô bin ich sterblich. Nâch mîner ungebornen wîse sô bin ich êwîclîche gewesen und bin nû und sol êwîclîche blîben. Daz ich bin nâch gebornheit, daz sol sterben und ze nihte werden, wan ez ist zîtlich; her umbe sô muoz ez mit der zît verderben.<sup>101</sup>*

*In mîner geburt dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; und enwære ich niht, sô enwære ouch got niht. Daz got got ist, des bin ich ein sache; enwære ich niht, sô enwære got niht got. Diz ze wîzzenne des enist niht nôt. / Ein grôz meister sprichet, daz sîn durchbrechen edeler sî dan sîn ûzvlîezen, und daz ist wâr. Dô ich ûz got vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht sælic machen, wan alhie bejehe ich mich crêatûre. Mêr: in dem durch brechenn, dâ ich ledic stân mînes willen in dem willen gotes und ledic stân des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen crêatûren und enbin noch got noch crêatûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iermê. Dâ enpfâhe ich einen îndruk, der mich bringet über alle engel. In disem îndrucke enpfâhe ich sôgetâne rîcheit, daz mir niht genuoc enmac gesîn got nâch allem dem, daz er got ist, und nâch allen sînen götlîchen werken; wan ich enpfâhe in disem durchbrechen, daz got und ich ein sîn. Dâ bin ich, daz ich was, und dâ nime ich niht abe noch zuo, wan ich bin dâ ein unbewegelîchiu sache, diu alliu dinc beweget. Alhie envindet got keine stat in dem menschen, wan der mensche erkrieget mit dirre armuot, daz er ist gewesen und iermê blîben sol. Alhie ist got ein in dem geiste, und daz ist diu næhste armuot, die man vinden mac.<sup>102</sup>*

---

<sup>100</sup> LE I, S. 172,16–18; DW II, S. 493,7–494,2. »Darum bitten wir Gott, dass wir Gottes ledig werden und dass wir die Wahrheit dort erfassen und ewiglich genießen, wo die obersten Engel und die Fliege und die Seele gleich sind, dort, wo ich stand und wollte was ich war, und war, was ich wollte.«

101 LE I, S. 178,5–10; DW II, S. 502,6–503,5. »Darum bitte ich Gott, dass er mich Gottes quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Ursprung der Kreaturen fassen. In jenem Sein Gottes nämlich, wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist, dort war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber (willens), diesen Menschen (= mich) zu schaffen. Darum bin ich Ursache meiner selbst meinem Sein nach, das ewig ist, nicht aber meinem Werden nach, das zeitlich ist. Und darum bin ich ungeboren, und nach der Weise meiner Ungeborenheit kann ich niemals sterben. Nach der Weise meiner Ungeborenheit bin ich ewig gewesen und bin ich jetzt und werde ich ewig bleiben. Was ich meiner Geborenheit nach bin, das wird sterben und zunichte werden, denn es ist sterblich; darum muss es mit der Zeit verderben.«

<sup>102</sup> LE I, S. 178,12–189,4; DW II, S. 503,6–505,9. »In meiner Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge; und hätte ich gewollt, so wäre weder ich noch wären alle Dinge; wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht: dass Gott Gott ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht Gott. Dies zu wissen ist nicht nötig / Ein großer Meister sagt, dass sein Durchbrechen edler sei als sein Ausfließen, und das ist wahr Als ich aus Gott floss, da sprachen alle Dinge: Gott ist; dies aber kann mich nicht selig machen, denn hierbei erkenne ich mich als Kreatur. In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber, da bin ich über allen

»Do ich stuont in miner êrsten sache« – Aus dem Kontext sowie auch aus dem Gebrauch des Ursachenbegriffs bei Eckhart ist vorab festzuhalten, dass wir bei Eckhart die *causa prima* nicht als Wirkursache verstehen können, sondern Eckharts Philosophie des *principium* unterstellen müssen. Demnach besagt der Satz: Ich bin selbst Prinzip und Prinzipiiertes. Ich hatte keinen Gott, das heißt Gott ist nicht die Ursache dessen, dass ich bin, sofern man Gott als Ursache denkt, als *begin der créatûren*. Nur geschaffene Seiende, Welt Dinge haben Ursachen. Das Sein selbst, das letzte Prinzip, ist nicht Ursache, höchstens (in katachrestischem Sprachgebrauch) ›Ursache‹ oder Grund für sich selbst. Der Schlüsselsatz zum Verständnis lautet: *ê die créatûren wâren, dô enwas got niht got, mêr: er was, daz er was*. Jenes Subjekt, das hier als »Gott« bezeichnet wird, war nicht Gott. Wenn man sagen würde: »Dieser Heinrich da war nicht Mensch« Dann würde man ihm absprechen, was sein Wesen ausmacht: was etwas ist, *quod quid est*. Würde man sagen: »Herr Schneider war damals noch nicht Schneider«, hieße das: Er hatte noch nicht diesen Beruf. Wenn Gott Gott ist, hat er den Beruf, das heißt die Eigenschaften und Funktionen eines Gottes. Dies hat Gott aber nur aus der Perspektive des Menschen und für den Menschen sowie allgemein für die Schöpfung. Aber ›vor‹ der Schöpfung war Gott *waz er was*. Auf die Frage: »Was war Gott seinem Wesen nach (*quod quid erat*)?«, heißt die Antwort: »Er war«; also nicht: »Er war Gott«, nicht: »Er war das Sein«, allenfalls »*est*« oder »*Sum* ›*qui sum*‹«, »Ich bin der ›Ich bin‹«. Gott, insofern er ist, was er ist, insofern er also jeder washaften Bestimmung, mithilfe derer er definiert werden könnte, entgeht, hat keine Ursache. Darüber hinaus: Wäre er Ursache, wäre er als solche bestimmt, also nicht in sich und durch sich selbst Prinzip seiner selbst. In dieser unvordenklichen Prinzipienhaftigkeit ist Gott, was er war; Predigt 109, ›*Nolite timere*‹, nennt dies »Gottheit«.

Wie kann Eckhart mit Blick auf dieses letzte Prinzip »ich« sagen? Es ist ein Stand, in dem Sein und Wollen identisch sind: *daz ich wollte, daz was ich, und daz ich was, das wollte ich*. Wollen kann nicht mehr transitiv, objekthaft gedacht werden; denn so würde es »mir« eine Bestimmung auferlegen: Ich wäre nicht wirklich arm. Parallel zu der Aussage über Gott könnte man sagen: »Bevor ich geboren wurde, war ich nicht ich.« Was mich als Ich definiert, sind ja gewöhnlich meine unveränderlichen Kennzeichen, meine Geschichte und meine erworbenen Vorstellungen.<sup>103</sup> Dies ist ein Ich *nâch mînem gewordenne, daz zîtlich ist*. Dagegen: Frei, ohne jede zuständige, erworbene Wesensbestimmung ist mein reines, eigenschaftsloses ewiges Sein, besser mein Ist, meine Istheit (*istichheit*): *Mêr: in dem durchbrechenn, dâ ich ledic stân mînes willen in dem willen gotes und ledic stân des willen*

---

Kreaturen und bin weder Gott noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerfort. Da empfangen ich einen Aufschwung, der mich bringen soll über alle Engel. In diesem Aufschwung empfangen ich so großen Reichtum, dass Gott mir nicht genug sein kann mit allem dem, was er als Gott ist, und mit allen seinen göttlichen Werken; denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, dass ich und Gott eins sind. Da bin ich, was ich war, und da nehme ich weder ab noch zu, denn ich bin da eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt. Hier findet Gott keine Stätte in dem Menschen, denn der Mensch erringt mit dieser Armut, was er ewig gewesen ist und immerfort bleiben wird. Hier ist Gott eins mit dem Geiste, und das ist die äußerste Armut, die man finden kann.«

<sup>103</sup> Vgl. Pr. 2, DW I, S. 25,2–5: Sehet, nû möhte man vrâgen, wie der mensche, der geborn ist und vor gegangen ist in vernünftic leben, wie er alsô ledic müge sîn aller bilde, als dô er niht enwas, und er weiz doch vil, daz sint allez bilde; wie mac er denne ledic sîn? – »Seht, nun könnte man fragen: Ein Mensch, der geboren ist und fortgeschritten ist in vernünftigem Leben, wie könnte der frei sein von allen Vorstellungen, wie er es war, als er nichts war; denn er weiß doch viel von den Vorstellungen. Wie kann der denn ledig sein?«

*gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen créatûren und enbin noch got noch créatûre. Dort gibt es keine Washeit, die ich habe oder pradikativ bin. Insofern bin ich dort auch nicht Mensch, sondern ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iermê. Mein Wesen oder meine Washeit ist »Ich bin«: Dâ bin ich, daz ich was.<sup>104</sup>*

Die philosophische Grundlage ist also auch für die Ich-Aussagen in der ›Armutspredigt‹ die Einschränkung des aristotelischen Wesensbegriffs, des Was, *quod est*, auf die vorchristliche, das heißt vor-inkarnatorische, dingorientierte Philosophie, wie anhand der Predigten 15 und 28 gezeigt wurde. Das »Ich« der Selbstgewissheit ist das einzig Eine, das keinen Namen, also keine Definition und kein Erkennen kennt.

---

<sup>104</sup> In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber, da bin ich über allen Kreaturen und bin weder Gott noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerfort.