

ERANOS 2017 UND 2018



AUSSENSEITER SINNSUCHER VISIONÄRE

Armin Morich (Hg.)

SCHWABE VERLAG



Armin Morich (Hg.)

Außenseiter Sinnsucher Visionäre

Schwabe Verlag



Die Abbildung stammt aus dem altägyptischen Papyrus von Heruben um 1000 v. Chr. (Ägyptisches Museum Kairo) und stellt das wiedergeborene Licht im Bilde des Sonnenkinds dar. Dieses hat sich im chaotischen Nichtsein regeneriert, das durch die sich in den Schwanz beißende Schlange (Uroboros) symbolisiert wird. Das Ganze wird von zwei nicht näher bestimmten göttlichen Armen umfangen. Sie verkörpern die regenerierenden Kräfte, welche die Sonne bewegen.

Die vorliegende Ausgabe von Eranos-Beiträgen soll unter diesem Zeichen stehen. Der das Sonnenkind umschlingende Uroboros, der «Schwanzbeißer», vermittelt uns eine Ahnung davon, dass die Wandlung des Bewusstseins und des kollektiven Zeitgeistes immer dann möglich wird, wenn sich die Gegensätze (Kopf und Schwanz) miteinander verbinden. Das ist der ungeheure, schöpferische Moment, wo das Alte dem Neuen weicht, wo das Sonnenkind der chaotischen Tiefe entsteigt, beschützt von einer geheimnisvollen Macht, die diesen Regenerationsprozess begleitet.



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2019 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Korrektorat: Trude Trunk, Berlin

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpar

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4001-1

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4033-2

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

Inhalt

Vorwort	7
<i>Christian Jung</i> : Meister Eckharts Philosophie des Nichts	15
<i>Gunhild Pörksen</i> : Was ist der Mensch? Paracelsus' Entwurf einer umfassenden Anthropologie	77
<i>Ronald Steckel</i> : Jacob Böhme (1575–1624) – ein Mitwisser Gottes	115
<i>Marianne Katterfeldt</i> : Der Mensch als Mikrokosmos bei Emanuel Swedenborg	167
<i>Gerhard M. Walch</i> : Erich Neumann – Leben und Werk eines Außenseiters und Visionärs	215
<i>Akira Ishii</i> : NAIKAN – Innenschau. Eine aus dem Buddhismus erwachsene Meditationsmethode	237
<i>Nikolaus Koliusis</i> : Blaupause	263
Autorinnen und Autoren	295

Vorwort

Die Sehnsucht nach Tiefenerkenntnis der göttlichen Bestimmung des Menschen ist zeitlos. Sinnsucher werden durch mystische Erfahrung aus dem Selbst, durch Begegnung mit dem im Unbewussten Liegenden zu Visionären.

Auch Eranos lebt seit der Gründung 1933 von Außenseitern, Sinnsuchern und Visionären. Mit und durch die Vortragenden und die Teilnehmer lebte und lebt bis heute der wesentliche Kern von Eranos. Die Frage in uns entsteht, wo wir selbst heute Außenseiter, Sinnsucher und Visionäre sind.

Mit dieser Dreiheit in Kontakt gekommen, kommt man nicht an Ernst Benz vorbei. Er schreibt in seinem großartigen, 1969 gehaltenen Eranos-Vortrag *Der Mensch als imago dei* Folgendes:

Im Mensch fassen sich alle Kräfte und Gestalten des Universums zusammen, er ist der Schnittpunkt und Sammelpunkt aller Gestalten und Entwicklungen des Universums, er ist das «Schlussgeschöpf» in einem fast schon evolutionären Sinn. Es sind dies Gedanken, die sich auch bei den christlichen Mystikern unter den neuen Anthropologen und Paläoanthropologen wiederfinden [...], und neuerdings bei Teilhard de Chardin, der gleichfalls die Evolution des Lebens durch die Hominisierung bestimmt sieht, die auf ihre Erfüllung im größeren kosmischen Christus hinstrebt.

Außenseiter-Sein sowie Sinnsucher- und Visionär-Sein gehören zusammen, damit ist weniger der/die Ausgestoßene als vielmehr der Mut zum Außenseiter – frei von jeglichen Illusionen – gemeint. Oder, auch wie bei Erich Neumann, anders ausgedrückt, haben wir es hier mit dem Großen Einzelnen zu tun.

Wo sind heute die Visionen eines integralen Menschen, wie bei Sri Aurobindo im integralen Yoga aufgezeigt oder bei Teilhard de Chardin (*Der Mensch im Kosmos*), und drittens der mögliche Aufstieg zum integralen Bewusstsein wie von Jean Gebser beschrieben – wo sind sie geblieben?

Ein Mensch, der heute in die Weiten des Weltalls fliegen will, kann oder muss, dieser Mensch braucht eine Vision, die über seinen individuellen Tod hinausgeht. Er erfährt eine kosmische Abnabelung von der kleinen Mutter

Erde, während er innerpsychisch, also subjektstufig, mit der Großen Mutter in Verbindung bleiben wird.

Es gibt viele Große Menschen. Keineswegs dürfen wir gerade hier, in unserer Tagung C. G. Jung mit seiner wohl bedeutendsten Mitarbeiterin Marie Louise von Franz unerwähnt lassen. Wir kennen heute das intime Werk *Das Rote Buch*, von dem zu Jungs Zeiten nur wenige wussten. Für ihn waren die damaligen Visionen, wie er selbst sagte, Urstoff für ein Lebenswerk. Seine ganze spätere Tätigkeit habe darin bestanden, das auszuarbeiten, was in jenen Jahren aus dem Unbewussten aufgebrochen war, und ihn zunächst überflutete (*Rotes Buch*, 1957). Jung beschreibt darin die Einzigartigkeit seines Individuationsweges.

Über die Echtheit von Visionen wurde seit Jahrhunderten immer gestritten. C. G. Jung befasste sich in seinem Lebenswerk mit den Visionen vieler Mystiker, darunter waren u. a. Nikolaus von Flüe, Ignatius von Loyola, Jacob Böhme und Emanuel Swedenborg. C. G. Jung versteht Vision als Selbstwahrnehmung der Libido in Gestalt von Symbolen (GW 5). Die Vision ist eine Ausdrucksform des Unbewussten und beruht auf unbewusster Phantasietätigkeit und ist ein autonomes psychisches Phänomen. Deshalb besteht eine Verwandtschaft zum Traum, zur Phantasie und zur Halluzination und kann durch die Methodik von C. G. Jungs Traumdeutung entsprechend bearbeitet werden. Visionen sind ein Naturprodukt, d. h. ein Ding für sich ohne irgendwelche außer ihm liegenden Motivationen (GW 11). Ein Beispiel aus dem Zen beschreibt es recht bildhaft: «Der Hausschatz kommt nicht von außen durch die Tür». C. G. Jung lehnt es ab, aufgrund einer rationalistischen Haltung die Vision als krankhaft zu bewerten oder sie reduktionistisch zu deuten.

In der meditativen Erfahrung des Ostens, speziell der in der Zen-Tradition, gibt es eine ganz andere Herangehensweise. Auftretende Visionen werden als «Makyos» – also Teufelswelten deklariert. Sie, die Makyos, werden als diabolische Phänomene verstanden. Es sind täuschende Erscheinungen und Empfindungen, wie sie beim Zazen auftreten können. Zu diesen Phänomenen können überwertige Gedanken, Gefühle mit überwertiger Bedeutung, visuelle Erscheinungen, wie Erscheinungen von Buddha, Heiligen und Christus gehören. Weiter geht es mit Halluzinationen wie Geräusche, Düfte, Geschmack, Bilder, Zeitphänomene, Körperempfindungen wie zu groß, zu klein, aber auch prophetische Visionen sowie unfreiwillige körperliche Bewe-

gungen, beispielsweise unwillkürliche Zuckungen von Armen und Beinen und dem Oberkörper.

Der Umgang damit ist in der Schulung äußerst streng. Es muss gelernt werden, alles abzuschneiden. Ein bekanntes Beispiel, so glaube ich, ist die Aussage des Lehrers: «Triffst du Buddha unterwegs, so töte ihn.» Diese Aussage löst bei Christen und Abendländern meist sofort Erschrecken bis Ablehnung aus. Auch bei Nicht-Christen, so ist meine Erfahrung, ist Töten – selbst als Vorstellung – eine nicht vollziehbare Handlung. Sie ist schlechthin untersagt. Umso schwieriger ist es, das auf Christus anzuwenden: «Triffst du Christus unterwegs – so töte ihn.» Sie merken, so einfach ist das nicht, das Thema der Visionen zwischen Ost und West anzugehen.

Visionen werden im Zazen als störend erlebt. Wir sehen die Schwierigkeit, die C. G. Jung und der Zen-Meister Hisamatsu im Gespräch miteinander hatten. Es zeigt große jeweilige Unterschiedlichkeit in ihrer Herangehensweise. C. G. Jung verstand nichts vom Zen und Hisamatsu verstand nichts von Jungs Vorstellungswelt. So schilderte mir Professor Hayao Kawai (Kyoto) in einem persönlichen Gespräch vor etwa zwanzig Jahren seine Sicht. Sie waren bezogen und neugierig aufeinander. Mehr ging zur damaligen Zeit für beide nicht.

Alle Phänomene, seien sie erschreckend oder verlockend, sind durchaus nicht diabolisch, solange der Übende ihm keine Beachtung schenkt und unbeirrt von diesen Erscheinungen mit seiner Übung fortfährt. Ein gutes abendländisches Beispiel dafür wird uns im Märchen deutlich. Der Märchenheld erhält die Anweisung, wenn er durch den verwunschenen und verteufelten Wald gehen muss: «Schau nicht nach links, schau nicht nach rechts, geh gerade aus.»

Religionen haben versucht, der Re-ligio-Sehnsucht des Menschen, das Unbeschreibbare mit Bildern zu vermitteln. Wahrhaft Suchenden genügen bis heute solche Bilder und Werte allein nicht. Ihnen geht es um «leibhaftige» Erfahrung, alles umgreifende Erfahrung – Selbst-Erfahrung.

So lässt sich die Frage stellen: Woran erkennt man einen Außenseiter, Sinnsucher, Visionär? Woran einen Mystiker? Rückblickend können wir feststellen, dass es Personen sind, die über Jahrhunderte immer im Blickfeld und Interesse der Menschen standen, obwohl ihr kleines individuelles Leben längst zu Ende gegangen ist. Swedenborg, Jacob Böhme, Paracelsus und ein japanischer Meister (Yoshimoto) überraschen uns mit ihrer Innenschau über

das Faktum des Lebens. In tausend Jahren Geschichte waren prophetische Aussagen für Stämme, Völker, religiöse Massen und einzelne Herrscher, meist waren es Könige, üblich. Im Alten Testament haben Propheten nicht selten Königen mit dem Tode gedroht!

Visionen sind jedem Menschen zugänglich und möglich. Das rationale Element ist im Westen immer noch im psychischen, religiösen und spirituellen Bereich überbetont. Doch spätestens mit dem Bekanntwerden der Psychologie C. G. Jungs wissen wir, dass neben der rationalen Seite auch eine irrationale, speziell auch eine intuitive Seite den Menschen bestimmend ausmacht. Einen Glauben haben wird zugunsten der Sehnsucht nach einer Tieferfahrung aus dem eigenen Seelengrund eines jeden Menschen bevorzugt und bestimmend.

Auch in meiner eigenen psychoanalytischen Praxis sind es gerade die religiös Abgelösten, oder die völlig areligiös aufgewachsenen Menschen, die in eigener Tiefe nach Religiosität und Spiritualität suchend offen sind. Wir sollten diese Zeichen ernst nehmen. Die Zahlen der bekennenden Gläubigen in etablierten Konfessionen sind stark rückläufig. Der sich wandelnde Mensch braucht Erfahrung, die nicht bei ihm narzisstisch haften bleibt, sondern sich wie selbstverständlich in die Welt – in seine Welt verströmt.

Aus unserer jüdisch/christlichen/hellenistischen Tradition gewachsen und damit lebend ist Prophetie auch an Vision gebunden. Der Visionsbegriff erfährt in der neueren theologischen Wissenschaft eine Veränderung: So löst er die im neu erschienenen theologischen Wörterbuch *Religionsgeschichte der Gegenwart* (RGG) beschriebene Prophetievorstellung ab, zugunsten von Visionen, die den Einzelnen in die Mitte der Ergriffenheit durch das Numinose in seine Tat und Handlung führen. Nach Joel 3 aus den Prophetenbüchern des Alten Testaments werden alle Israeliten, Frauen und Männer geistige Visionen empfangen und so die Prophetie als Institution ablösen. Bei Erich Neumann finden wir den Hinweis auf den «Großen Einzelnen», der mehr und mehr sein wird. Im ZEN gibt es eine reiche Visionsliteratur zur Anleitung und zum Umgang des Meditierenden, bis in triviale Situationen hinein. Visionen werden nicht ausgeschlossen. Die Visionen haben eine richtungsweisende Funktion. Der Betende wird aber ermahnt, nicht in der Vision stecken zu bleiben, sondern ganz durch sie hindurch den tiefen, dahinterliegenden Geist zu erfassen. Die Vision ist nicht das Ziel – das Ziel ist die Erleuchtung!

Die Verantwortung – auch in der schwierigen Schattenarbeit – bleibt beim Träumer, beim Visionär, also bei mir selbst. Der Sufi-Mystiker Ansasi (er lebte 400 Jahre vor Nikolaus von Flüe) beschreibt in seinem Gebet drei Stufen, ähnlich wie bei ZEN: Das Beten sei Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung und damit verbunden, mit großer Entschlossenheit dafür auch Opfer zu bringen. Ansasi bemerkt: «Es ist eine innere Unruhe, die den Mystiker zwingt, den ihm vorgegebenen Weg zu gehen! Der wahre Mystiker verlangt keine Verheißungen und stellt keine Forderungen. Er macht sich auf, weil er muß!» Die Ausschließlichkeit, seinen Weg zu gehen, drückt der ZEN-Meister Dogen Zenji so aus:

Das Mystische ergründen heißt, das ICH vergessen,
das ICH vergessen heißt, Einssein mit allen Dingen
und von allen Dingen erleuchtet werden.

Unsere beiden Eranos-Tagungen waren eine weite Reise zu den Außenseitern, Sinnsuchern und Visionären unterschiedlicher geschichtlicher Epochen, die uns nach wie vor prägen. Sie waren auch eine Reise in ein verbindendes Netzwerk originärer geistiger wie seelischer Schöpfungen, die uns heute noch Auftrag sind und Entwicklung ermöglichen. Im Geiste und in der Tradition des Eranos – einer persönlichen Gabe, wodurch sich der Geladene als der Einladung würdig erweist – gilt es, die empfangenen Fäden aufzunehmen und sie für den Geist der Gegenwart und Zukunft fruchtbar werden zu lassen.

Mit *Christian Jung* dringen wir in das 13. und 14. Jahrhundert vor. «Meister Eckharts Philosophie des Nichts» bildet den ersten Höhepunkt an der Zeitenwende von Mittelalter zu Neuzeit. Meister Eckhart stellt eine völlig neue Beziehung des Menschen zu Gott her. Er postuliert «esse est deus» – «Sein ist Gott». Womit das Sein aller Dinge Gott selbst ist. Christian Jung betont, dass Meister Eckhart Gott auch als das Erkennen ansieht – das Erkennen ist die Grundlage des Seins.

Gunhild Pörksen beleuchtet in ihrem Beitrag «Wer ist der Mensch? Paracelsus' Entwurf einer umfassenden Anthropologie» das Thema des Außenseiters und Visionärs zur Blütezeit der Renaissance und des Humanismus von einer ganz anderen Seite. Paracelsus geht als unerschrockener und visionärer Arzt und Heiler vom menschlichen Körper aus. Gleichzeitig ist er

von einer ungewöhnlichen spirituellen Frömmigkeit geprägt. Paracelsus zeigt, dass die Festigkeit des Körpers eine Illusion ist. Es finden unendliche innere Prozesse statt. Der Mensch ist ein natürliches und übernatürliches Wesen. Das steht im Zentrum der Anthropologie von Paracelsus.

Ronald Steckel stellt den Görlitzer Schuhmachermeister und Mystiker Jacob Böhme als «Mitwisser Gottes» vor. Nach seinem Erleuchtungserlebnis im Jahr 1600 schwieg er zwölf Jahre – bevor es aus ihm herausbrach. Äußerlich von der Kirche und dem Görlitzer Pfarrer Gregor Richter wüst beschimpft und mit Schreibverbot ausgegrenzt, widmete er sich im Zentrum seines Schaffens, das an Paracelsus geschult war, dem inneren und dem äußeren Menschen, «welches das Mysterium der menschlichen Existenz auf dieser Erde umfasst». Es geht um die Doppelnatur des Menschen und seine Beziehung zu Gott und der göttlichen Weisheit (Theosophie). So kann Jacob Böhme schreiben: «Gott weiß es in mir.»

Emanuel Swedenborg – zunächst hochbegabter und universalgebildeter Naturwissenschaftler, dann Mystiker und originärer Visionär des 18. Jahrhunderts – wird von *Marianne Katterfeldt* in «Die Urschönheit des Menschen – Der Mensch als Mikrokosmos bei Emanuel Swedenborg» vorgestellt. *Daisetz Teitaro Suzuki* bezeichnete Swedenborg als «Buddha des Nordens». In diesem Sinne beleuchtet *Marianne Katterfeldt* – an den Visionen von Emanuel Swedenborg geschult und am Bild der sieben Schöpfungstage orientiert – die Aufgabe des aus der Entwicklung herausgefallenen Menschen, der seine geistige Wiedergeburt verwirklichen müsse.

Mit *Gerhard M. Walchs* Beitrag «Erich Neumann – Leben und Werk eines Außenseiters und Visionärs» gelangen wir in die Moderne, genauer ins 20. Jahrhundert. Erich Neumann war ohne Zweifel der begabteste und selbstständigste Schüler von C. G. Jung. Er lebte den Geist von Eranos. Insgesamt hielt er dort in den Jahren von 1948 bis 1960 vierzehn Vorträge. *Gerhard M. Walch* gibt einen Überblick über die wesentlichen Werke Erich Neumanns, er beleuchtet die Beziehung zwischen C. G. Jung und Erich Neumann und betont, dass Neumann eine wesentliche Aufgabe in der Entwicklung einer von uns zu gestaltenden «Kulturtherapie» sah.

Mit *Akira Ishii* ist es gelungen, den Faden, der die Eranos-Tagungen ursprünglich begründete – so lautete das Motto der ersten Tagung 1933 «Yoga und Meditation in Ost und West» –, wiederaufzunehmen. «Naikan – Innenschau. Eine aus dem Buddhismus erwachsene Meditationsmethode»

vermittelt eindrücklich, dass das Entscheidende dieser Methode darin zu finden ist, dass der einzelne Mensch Verantwortung übernimmt, indem er sich die Tatsachen seines Lebens konkret und ohne Wertungen anschaut. Hier nähert sich Naikan dem Schattenverständnis von C. G. Jung an. Illusionen und Projektionen werden abgebaut. Es ist die Konkretheit von Naikan, die im Wieder(be)leben der eigenen Lebenserfahrungen eine große Freiheit ermöglicht – eine Freiheit, die von drückender Vergangenheit frei macht.

Nikolaus Koliusis, bildender Künstler und seit vielen Jahren treuer Begleiter der Eranos-Tagungen, skizziert seinen eigenen Werdegang und seinen künstlerischen Standort. Er versteht sich als einen Sucher, dessen Bestreben das Suchen ist. «Blaupause», ein technischer Begriff sowohl aus der analogen als auch der digitalen Welt, bezeichnet eine Kopie, die mittels einer besonderen Technik von einer Originalzeichnung angefertigt wird. Diese wiederum ist die Grundlage für jegliche weitere Vervielfältigung des Ausgangsmaterials. An eindrucksvollen künstlerischen Beispielen illustriert Nikolaus Koliusis diesen Prozess der Vervielfältigung, gleichzeitig gibt er einen Einblick in die Entstehungsgeschichte seiner «Arbeiten», wie er sie nennt. An diesen Prozessen werden geistige Tiefenschichten deutlich, die «immer wieder überschrieben werden, um dem aktuellen Stand der Dinge gerecht zu werden».

Herrn Emmanuel Kennedy danken wir an dieser Stelle für den hervorragenden Vortrag über intime Traumhalte von Frau Marie-Louise von Franz, den er an der Eranos-Tagung 2018 gehalten hat. Für eine Veröffentlichung steht dieses Material aus verstehbaren Gründen nicht zur Verfügung.

Enden möchte ich mit Erich Neumann. Er schreibt in seinem großen Entwurf *Tiefenpsychologie und neue Ethik* – von der vernichtenden Erfahrung des Nationalsozialismus geprägt –, die 1948 erstmals publiziert wurde (Fischer, Frankfurt am Main 1985, S. 6):

Immer aber wird das Kleine vom Großen – fast – vernichtet, aber immer überlebt es und immer siegt David über Goliath. Das Kleine trägt das Wunder in sich, denn es ist das schöpferische Individuum, in dem die Menschheit ihren Gang durch die Geschichte geht.

Die Eranos-Tagungen sind von ihrem Ursprung her dem Geist der Zukunft verpflichtet, der Begegnung zwischen Menschen, Kulturen und Wissenschaft-

ten. Dieser besonderen Form des «Außenseiters, Sinnsuchers und Visionärs» ist auch dieser Band gewidmet. In diesem Sinne danken wir allen Unterstützern, der Stadt Ascona mit ihrer «Casa Serodine», den Autoren für ihre den Geist von Eranos weitertragende Mitarbeit, den Teilnehmenden für ihre Aufmerksamkeit und die geistig anregenden Diskussionen, die einen gegenwärtigen Kreis entstehen lassen, und den zahlreichen Sponsoren, die diese Publikation erst möglich machten, ganz herzlich.

Küsnacht, im Februar 2019

Armin Morich

Meister Eckharts Philosophie des Nichts

Christian Jung

1. Einleitung

Der Titel meines Beitrags¹ enthält zwei Begriffe, die aufmerken lassen: Philosophie und Nichts. Beide Begriffe sind freilich nicht an sich ungewöhnlich, wohl aber in der Verbindung, in der sie hier auftreten. Denn zum einen ist das Nichts kein traditioneller Gegenstand der Philosophie, wie es etwa eine Philosophie der Kunst, der Geschichte, der Religion oder der Sprache gibt. Die Philosophie des Nichts ist keine eigenständige Disziplin der Philosophie² und hat auch keine von Generation zu Generation fortgesponnene Problemgeschichte, sondern ist eine Philosophie, die in besonderem Maße das Nichts thematisiert oder gar als ihren zentralen Gegenstand betrachtet. Meister Eckhart ist nicht der einzige, wohl aber der erste westliche Denker, der das Nichts ausdrücklich und in prominenter Weise thematisiert.³ Seine Philosophie des Nichts besteht aus Überlegungen über das Nichts, die von so großer

1 Die hier vorgestellten Forschungsergebnisse sind aus meinem vom österreichischen FWF (Austrian Science Fund) unter der Nummer J-3785 geförderten Forschungsprojekt *Meister Eckharts frühe Pariser Quaestiones im Kontext* hervorgegangen.

2 Man könnte einwenden, dass es in der Philosophie doch die Richtung des Nihilismus gebe. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um eine eigene philosophische Disziplin, die das Nichts zu ihrem Untersuchungsgegenstand hat, sondern um einen Standpunkt, der die Existenz der Außenwelt (ontologischer Nihilismus), einer objektiven Wahrheit (epistemologischer Nihilismus) oder ethisch verbindlicher Werte (ethischer Nihilismus) leugnet, der mithin in provokanten Thesen das Nichts von Sein, Wissen oder Sittlichkeit prädiziert.

3 Freilich aktualisiert Eckhart damit ein altes, parmenideisch-platonisches Erbe, allerdings in einer zuvor ungekannten Ausdrücklichkeit. In neuerer Zeit wären etwa Hegel, Rosenzweig, Heidegger und Sartre als Denker zu nennen, für die das Nichts eine wichtige Rolle spielt.

Tragweite sind, dass man darauf einen systematischen Zusammenhang gründen kann.

Zum anderen mag verwundern, dass Meister Eckhart hier als Philosoph behandelt wird, wo er doch allgemein als Mystiker gilt.⁴ In der Tat sind seine deutschen Predigten, die in inzitativer Rede die Menschen zur Einheit mit Gott führen möchten, bei Weitem bekannter als die lateinischen Bibelkommentare, die sich trotz einiger Eigenwilligkeiten durchaus in die Gattungskonventionen der spätmittelalterlichen Schulphilosophie einordnen lassen. Meister Eckhart als Philosoph – das scheint, so ein möglicher Verdacht, eher etwas für Spezialisten zu sein, die sich in philologischer Kleinarbeit mit Problemen beschäftigen, die nur unter engen sachlichen und methodischen Voraussetzungen überhaupt als Probleme erscheinen, die also im schlechten Sinne des Wortes scholastisch, d. h. spitzfindig oder gar belanglos sind.⁵ Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Bei Meister Eckhart bilden schulmäßiges Philosophieren und volkstümliches Predigen eine Einheit: Er berichtet seinen Predigthörern von Diskussionen aus dem Hörsaal⁶ und verkündet vom Kathe-

4 Hier stellt sich allerdings die Frage, was man unter einem Mystiker verstehen soll. Versteht man darunter einen Menschen, der ekstatische Erlebnisse, Visionen und dergleichen hat und davon berichtet, dann war Eckhart kein Mystiker. Denn seine Texte enthalten keinen Hinweis darauf, dass er selbst «mystische» Erlebnisse im genannten Sinn hatte. Wohl aber begegnet man einem geistlichen Lehrer, der seinen Weg mit Gott ging und in dessen Gedanken sich reiche existentielle Erfahrung spiegelt. In der Eckhart-Forschung hat Kurt Flasch entschieden Position gegen ein allzu mystisches Eckhart-Bild bezogen (vgl. Flasch 1988). Vgl. zur Mystikfrage auch Fischer 1963; Haas 1979, 136–254; Haas 1986; Albert 1986; Jung 2017.

5 Die mittelalterliche Schulphilosophie, die Scholastik, zu der auch Meister Eckhart zu rechnen ist, wurde vom Humanismus für ihre methodische und inhaltliche Kleinlichkeit in scharf abgrenzender Polemik kritisiert. Emblematisch hierfür ist die Frage, wie viele Engel auf einer Nadelspitze Platz haben, die durch Christian Morgensterns Gedicht *Scholastikerprobleme* bekannt geworden ist. Morgenstern greift damit ein Motiv aus dem pseudo-eckhartischen Traktat *Schwester Katrei* auf. Vgl. Pfeiffer 1857, 474,32f.: *tüsent sêlen sitzent in dem himel ûf einer nâdelspitze*.

6 Auf Debatten an der Universität, als «Schule» bezeichnet, verweist Eckhart in Predigt 9, DW I 152,9; Predigt 14, DW I 235,4; Predigt 15, DW I 247,5; Predigt 22, DW I 381,3 und 389,2; Predigt 50, DW II 458,6; Predigt 68, DW III 151,4. Besonders hervorgehoben sei Predigt 16b, wo Eckhart ausdrücklich sagt: *Diz enist niht gesprochen von den*

der Lehren, die in praktischer Absicht auf ein gottgefälliges und seliges Leben zielen.⁷ Unter den in beiden Lebensbereichen, v. a. aber in den Predigten prominenten Themen nimmt das Nichts bei Meister Eckhart einen besonderen Rang ein. Zumindest wurde Eckharts Rede vom Nichts von seinen Zeitgenossen als ebenso zentral wie enigmatisch wahrgenommen, wie das Gedicht einer Nonne bezeugt:

<i>Ich will iu sagen maere,</i>	<i>sprach ein nonne guot,</i>
<i>Uns kumment predigaere,</i>	<i>des fröwet sich min muot.</i>
<i>Der wise meister Eckhart</i>	<i>wil uns von nihte sagen,</i>
<i>Der daz niht enverstat</i>	<i>der mac ez gote klagen;</i>
<i>In den hat niht geliuhtet</i>	<i>der göteliche schin.</i>

<i>Ich kan iu niht berihten</i>	<i>waz man uns hat geseit.</i>
<i>Ir sult iuch gar vernihten</i>	<i>in der geschaffenheit.</i>
<i>Geit in daz ungeschaffen,</i>	<i>verliesent iuch selber gar,</i>
<i>Alda hat sich ein kaffen</i>	<i>al in daz wesen gar.⁸</i>

Diese Verse sind ein wertvolles Zeugnis der unmittelbaren Rezeption Meister Eckharts und ein Beweis für die zentrale Bedeutung des Nichts und der

dingen, diu man sol reden in der schuole; sunder man mac sie wol gesprechen uf dem stuole ze einer lère. («Ich habe hiermit nicht von Dingen gesprochen, die man in der Schule vortragen soll; sondern man kann sie sehr wohl auch auf dem Predigtstuhl zur Belehrung vortragen.» DW I 279, 6–8). Diese und alle folgenden Übersetzungen stammen von mir in enger Anlehnung an die Werkausgabe, wo vorhanden.

⁷ So thematisiert er etwa in seiner dritten Pariser Quaestio das Gottförmigwerden des Menschen im Erkennen: *ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio* («das Erkennen selbst <ist> eine Art Gottförmigkeit oder Gottförmigwerden» LW V 60,8).

⁸ Zitiert nach Ruh 1985, 12f. Dort findet sich folgende neuhochdeutsche Übersetzung: «Ich will euch berichten, sprach eine gute Nonne, zu uns kommen Prediger, darüber freut sich mein Herz. Der weise Meister Eckhart wird uns vom [göttlichen] Nichts predigen. Wer das nicht versteht, der soll es dem lieben Gott klagen; in ihn hat das göttliche Licht eben nicht geschienen. Ich kann euch nicht berichten, was man uns [alles] gepredigt hat [außer dem], daß ihr euch gänzlich vernichten sollt im Geschaffenen. Geht ein in das Ungeschaffene, verliert euch selber ganz: So ereignet sich die volle Schau auf das [ungeschaffene] Wesen.» Ruh ergänzt in seiner Übersetzung wie selbstverständlich «vom [göttlichen] Nichts», als ob es nur ein Nichts gäbe.

Selbstvernichtung in der Predigt des Dominikaners. Selbst in Predigten vor einfachen Nonnen, die keinerlei philosophische Ausbildung genossen haben, verkündet Meister Eckhart seine zentrale Botschaft: seine Philosophie des Nichts.

2. Begriffliche Vorklärung

Da das Nichts kein gewöhnlicher Gegenstand ist, weder der Philosophie noch alltäglicher Diskurse, ist eine begriffliche Vorklärung vonnöten. Vom platonischen⁹ Begriff des μη ὄν, des Nicht-Seienden ausgehend, kann das Nichts zunächst ganz allgemein als Gegensatz zum Seienden gelten. Dieser Gegensatz verweist uns an die Ontologie als die Lehre vom Seienden, d. h. von allem, was ist. Der Gegensatz von allem, was ist, ist, wenn man sich die Wirklichkeit gleichsam räumlich in Regionen eingeteilt vorstellt, entweder Über-Seiendes oder Unter-Seiendes. Aber was ist über und unter dem Seienden? Das Nichts. Aber offenbar ein doppeltes Nichts, je nachdem die Region des Seienden über- oder unterschritten wird. Wird das Seiende überschritten, gelangt man in den wahren Grund des Seins; wird es unterschritten, fällt man in den Abgrund der Privation, in das nichtige Nichts als ein wahrhaftiges Garnichts.

2.1 Etymologie von «Nichts»

Schon die Etymologie des Wortes «Nichts» bezeugt seine Opposition zum Seienden. Was einem Muttersprachler des Neuhochdeutschen nicht bewusst ist, ist der einfache grammatikalische Sachverhalt, dass die «s»-Endung des Pronominalsubstantivs «nichts» ursprünglich den Genitiv der Negation «nicht» markiert.¹⁰ Diese Negation ist jedoch ihrerseits eine Univerbierung der mittelhochdeutschen Negation *ni* mit dem Substantiv *wiht* («Ding» bzw. «Wesen»). Dieses Substantiv lebt im heutigen Deutsch vor allem in pejorativem Gebrauch fort, v. a. in «Wicht» und «Bösewicht», selten aber auch positiv wie im Verb «wichteln». *Niwiht* bedeutete also ursprünglich «nicht

⁹ Platon diskutiert die Möglichkeit des Nichtseienden in seinem Dialog *Sophistes*.

¹⁰ Vgl. Paul 2007, 229 f.

irgendein Ding/Wesen»¹¹ und wurde schließlich zu *nicht* kontrahiert. Ganz parallel zur deutschen Wortbildung setzt sich übrigens auch das lateinische *nihil* aus der Negation *ni* und *hilum* («ein Geringes») zusammen.¹² Anders als das Lateinische und das Neuhochdeutsche unterscheidet das Mittelhochdeutsche allerdings nicht zwischen «nicht» (*non*) und «nichts» (*nihil*). Wie das mittelhochdeutsche *nicht* im Einzelfall zu übersetzen ist, bleibt also eine Frage der Interpretation. Möglicherweise zeigt sich bei Meister Eckhart ein Reflex der noch bewussten mittelhochdeutschen Wortbildung, wenn er das lateinische *nihil* («nichts») als ein *non ens* («Nichtseiendes») erklärt. Denn ein *ens* («Seiendes») ist ein konkretes Ding, mithin ein *wiht*.¹³

2.2 Das Nichts als philosophisches Problem

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch ist das Gegenteil von «nichts» jedoch nicht so sehr «etwas» als vielmehr «alles». So gesehen erscheint «nichts» als ein quantitativer Begriff, der in der Totalität negiert, was im Wort «alles» affirmiert wird. Da jedoch «alles» alles Seiende und damit das All¹⁴ des Seienden bezeichnet, steht der Totalität alles Seienden eine gleichmächtige negative Totalität gegenüber, die durch die Hypostasierung von «nichts» zu «das Nichts» bezeichnet werden kann. Das Nichts ist nicht die Negation eines einzelnen Seienden, sondern in seiner alles negierenden Kraft die Fundamentalopposition zum All des Seienden.

¹¹ Vgl. Pfeifer 1999, 922, s.v. «nicht».

¹² Vgl. Walde/Hofmann 1938, 646, s.v. «hilum».

¹³ Vgl. z. B. *Expositio libri Genesis* [In Gen. I] n. 114, LW I 268,8f.: *Adhuc autem multitudo, utpote casus ab uno, cadit per consequens a bono et ab esse et consequenter cadit in malum et in nihil sive in non ens.* («Sodann aber fällt die Vielheit, weil sie ja ein Abfall vom Einen ist, in der Folge vom Guten und vom Sein ab und fällt also ins Übel und ins Nichts bzw. ins Nichtseiende.»)

¹⁴ Die Denkbarkeit des All ist Franz Rosenzweig zufolge die angemäße Voraussetzung der gesamten Philosophietradition «von Jonien bis Jena» (Rosenzweig 2015, 13), d. h. von Parmenides bis Hegel, der er methodisch das Nichts unseres Wissens von Gott, Welt und Mensch als Ausgangspunkt des Denkens gegenüberstellt. Vgl. Rosenzweig 2015, bes. 3–24 (Einleitung: Über die Möglichkeit das All zu erkennen).

Das Nichts ist nun aber kein bloß gedanklich erschlossener Gegensatz zum Seienden, kein begriffliches Hirngespinnst der Philosophen. Vielmehr stellt das Nichts alles Seiende in Frage, weil das Seiende ohne das Nichts nicht auskommt. Denn jedwedes Seiende verdankt seine Bestimmtheit der Negation anderer Bestimmtheiten: Seiendes ist, was es ist, nur dadurch, dass es alles andere nicht ist. Das meint der berühmte Grundsatz, der nicht zu Unrecht mit Spinoza assoziiert wird, auch wenn er bei ihm in diesem Wortlaut nicht vorkommt: *Omnis determinatio est negatio*.¹⁵ So nagt das Nichts, aus dem jede Negation kommt, immer schon an allem Seienden und würde es ganz ver-nichten, wenn dem Seienden nicht auch eine Positivität innewohnte, gegen die das Nichts nichts vermag. Das Nagen des Nichts kann man im Anschluss an Heidegger als ein Nichten bezeichnen.¹⁶ Gerade weil das Nichts nichtet, subsistiert es als die Gegenmacht zum Seienden, und nur weil es eine eigene Wirklichkeit hat, vermag das Nichts zu nichten. Als bloße Erfindung der Philosophen vermöchte es dies nicht.¹⁷

Wir sind sachlich bereits mitten in der Gedankenwerkstatt Meister Eckharts angekommen. Denn auch er beschäftigt sich mit dem Verhältnis des Seienden zum Nichts. Um das Ausgangsproblem ganz zu verstehen, ist eine letzte Vorüberlegung erforderlich. Alles Philosophieren geht vom Seienden aus. In diesem Sinne hat Aristoteles die Ontologie als Erste Philosophie bezeichnet. Das All des Seienden ist der Inbegriff des Gegenstandsbereichs dieser Wissenschaft. Nun fragt die Philosophie stets nach den Ursachen und Gründen der Dinge oder anders gesagt: nach den Prinzipien. Was ist also das Prinzip des Seienden? Die seit dem Mittelalter klassische Antwort lautet: das Sein. Wie verhält sich nun das Nichts zu diesem angenommenen Sein? Steht nicht das Sein unter dem nominalistischen Verdacht, ein bloßer Name,

15 Der Satz stammt in dieser Formulierung von Hegel, der ihn Spinoza zuschreibt (vgl. Hegel 1986a, 121). Bei Spinoza selbst findet er sich nur in einem Brief an Jarig Jelles, und zwar in der Form *determinatio negatio est* (vgl. Spinoza 1925, 240,13 f.).

16 Vgl. Heidegger 1998, 37: «Das Nichts selbst nichtet.» Ich übernehme von Heidegger lediglich die Bildung des Verbs «nichten» ohne inhaltliche Implikationen. Das Verhältnis Heideggers zu Meister Eckhart bedürfte einer gründlichen Untersuchung. Erste Ansätze bietet Helting 1997.

17 Was hier noch als gnostisches Doppelprinzip erscheint, wird sich als Doppelwesen des einen Gottes erweisen.

ein *flatus vocis* zu sein? Diesem Verdacht kann es nur entgehen, wenn seine Notwendigkeit aufgezeigt werden kann. Wenn das Sein das Prinzip des Seienden ist und das Nichts alles Seiende in Frage stellt, dann sind die höchsten Gegensätze nicht Nichts und All, sondern Nichts und Sein. Wenn das Sein aber kein vom Seienden verschiedenes Prinzip ist, dann könnte ja sogar das Nichts diese Stelle einnehmen. Das würde zwar die Macht des Nichts über das Seiende erklären, aber nicht, wie es überhaupt aus dem Nichts zu einem Seienden kommen konnte, wurde das Nichts doch als die Kraft bestimmt, die alles Seiende negieren will, dies aber nicht ganz vermag.

Man denkt hier unwillkürlich an Goethes Mephistopheles, der von sich sagt, er sei «[e]in Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft. [...] Ich bin der Geist, der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, / Ist wert, daß es zugrunde geht.»¹⁸ Demgegenüber lässt die dem Seienden inhärierende und vor jeder Ver-nichtung durch das Nichts sichere Positivität es nicht zu, das Nichts einfachhin als das Prinzip des Seienden anzunehmen. Aus dieser Unmöglichkeit ergibt sich die Berechtigung des Seins als des positiven Prinzips alles Seienden in seiner Seiendheit. Die einzelnen Seienden erscheinen so als der Austragungsort eines kosmischen Streits zwischen Sein und Nichts. Nichts anderes meint Platon, wenn er die Gegenstände der Sinnenwelt als eine Mischung von Sein und Nichtsein behauptet.

Das Verhältnis von Sein, Nichts und Seiendem bestimmt nun auch das System Meister Eckharts. Allerdings müssen, wie bereits angedeutet, zwei verschiedene Begriffe des Nichts unterschieden werden: ein über-seiendes Nichts und ein unter-seiendes Nichts. Diese Unterscheidung gliedert auch meinen Beitrag: Im ersten Teil wird das unter-seiende Nichts behandelt, das gegenüber dem Sein des Seienden bloßer Mangel ist. Als Leitbegriff der Metaphysik tritt hier das Sein der klassischen Ontotheologie auf, dessen Macht Eckhart jedoch radikaler fasst als andere christliche Denker. Der zweite Teil meines Beitrags stellt Eckharts zweiten und bedeutsameren Begriff vom Nichts, das Nichts des Intellekts bzw. Geistes, dar. Dieses Nichts ist das Prinzip des Seins des Seienden und somit – nach dem Seienden und dem dieses begründenden Sein – die dritte und höchste Stufe der Wirklichkeit.

18 Goethe 1986, 47 (Faust: Erster Teil, V. 1335–1340).

Das wahre Nichts kann nur Geist sein, und nur aus dem Geist kann das Sein wahrhaft begründet werden. Mit anderen Worten: Die Ontotheologie erfährt bei Eckhart eine geistmetaphysische Fundierung, wodurch Gott und Welt in ein neues und radikaleres Begründungsverhältnis gesetzt werden.

Aber hinzu kommt noch ein dritter Bereich, der für Eckhart sogar der entscheidende ist: die Seele. Die Seele ist der Ort, wo sich Gott und Welt am innigsten berühren. Denn der Grund der Seele ist nichts anderes als der Grund Gottes; es gibt nur einen einzigen Grund und dieser Grund ist Geist. Diese Engführung von Psychologie und Theologie qualifiziert Eckharts Denksystem als mystisch. Was als Spiritualität in Eckharts Predigten sichtbar wird, beruht ganz und gar auf den theoretischen Voraussetzungen seiner Philosophie.

I. Das Nichts der Kreatur

Als christlicher Philosoph geht Meister Eckhart selbstverständlich davon aus, dass es einen einzigen, aber in sich dreifaltigen Gott gibt und dass dieser die Welt und den Menschen geschaffen und letzteren mit einer unsterblichen Seele ausgestattet hat. Schöpfung bedeutet im Unterschied zur neuplatonischen Emanationslehre, derzufolge die Welt notwendig aus ihrem Ursprung ausfließt, einen willentlichen Akt des Schöpfergottes. Die Verbindung des biblischen Schöpfungsgedankens mit dem griechischen Seinsbegriff führt zu der Vorstellung von der Schöpfung als Seinsverleihung durch Gott. Hierin liegt die für das christliche Denken wesentliche Verknüpfung von Theologie und Ontologie, derzufolge das Sein der Welt von der göttlichen Quelle alles Seins abkünftig ist. Wollte man nun nicht auch von Gott annehmen, dass er existiere, würde man ihm dem ontologischen Gottesbeweis Anselms von Canterbury zufolge eine wesentliche Vollkommenheit absprechen. Gott ist folglich nicht nur die Quelle des Seins, sondern hat selbst ein Sein, wenn auch ein anderes und ungleich vollkommeneres als seine Schöpfung – so jedenfalls die klassische, von Thomas von Aquin geprägte Auffassung, die ich im Folgenden mit den neuartigen Gedanken Meister Eckharts kontrastieren möchte.

3. Das Sein Gottes und der Welt

3.1 Aristotelische Grundlagen

Seit der aristotelischen Grundlegung der europäischen Wissenschaftsdisziplinen ist es Aufgabe der Metaphysik, das Seiende als Seiendes (ὄν ἢ ὄν) zu untersuchen, wobei die Partikel «als» bzw. ἢ die methodische Einschränkung ausdrückt, die das Seiende unter Absehung aller anderen Eigenschaften in den Blick nimmt und nur nach dessen Seinsweise fragt. Da das Sein einer Sache die grundlegendste Kenntnis von ihr ist, auf der alle weiteren Kenntnisse samt der dafür zuständigen Spezialwissenschaften aufbauen, bezeichnet Aristoteles die Ontologie auch als Erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία bzw. *prima philosophia*).

Seiendes kann zunächst eingeteilt werden in selbständiges, substantielles und unselbständiges, akzidentelles Seiendes. So ist etwa die rote Farbe nur *an* einem bestimmten Gegenstand, der ihr zugrunde liegt. Denn das unselbständige Sein der Farbe hängt vom Sein ihres selbständig existierenden Trägers ab. Nun ist aber die Farbe in der Regel keine wesentliche Eigenschaft von Gegenständen: Ob ein Tisch rot oder grün ist, tut für sein Tischsein nichts zur Sache. Vielmehr ist das, was es für einen Tisch heißt, Tisch zu sein (τὸ τί ἦν εἶναι)¹⁹, bestimmt durch seine wesentlichen Eigenschaften, die mithin das Wesen des Tisches, seine οὐσία bzw. *essentia*, ausmachen.

Aristoteles unterscheidet nun an jeder Sache Materie und Form als ihre beiden konstitutiven Bestandteile. Das Standardbeispiel einer Statue verdeutlicht, dass das Material, etwa Marmor, von der bildhauerischen Gestalt gedanklich getrennt werden kann. Beides, Materie und Form, sind für Aris-

¹⁹ Dieser aristotelische Ausdruck für das Wesens-Was, das die Antwort auf die Frage ist, was eine Sache ihrem Wesen nach sei, ist in seiner eigenartigen sprachlichen Prägung bis heute nicht befriedigend erklärt worden. Wörtlich kann man ihn mit «das Was-was-es-Sein» übersetzen, wobei insbesondere das sogenannte philosophische Imperfekt ἦν («war») rätselhaft bleibt. Allerdings hat Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik* auf einen scheinbar parallelen Sachverhalt in der deutschen Sprache hingewiesen, die das Wesen in der Vergangenheit des Verbs «sein» bewahrt habe: «Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, *gewesen*, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.» (Hegel 1986b, 13).

toteles Ursachen²⁰ des Seins der Statue. Neben materiellen gibt es jedoch auch geistige Substanzen wie etwa mathematische Entitäten und, besonders wichtig im christlichen Kontext, Seelen und Engel und schließlich Gott als die höchste Substanz. Diese Substanzen haben keine Materie – zumindest keine physische, denn Aristoteles kennt auch den Begriff einer geistigen Materie (ὄλη νοητή).

3.2 Die Seinslehre des Thomas von Aquin

Die hier nur in ihren Hauptbegriffen angedeutete aristotelische Ontologie wurde in der Scholastik von Thomas von Aquin wirkmächtig ausgebaut, dabei allerdings auch angereichert und modifiziert mit Theoremen arabischer Philosophen, allen voran Averroes, dessen Intellekttheorie er zugleich heftig kritisierte, und Avicenna, von dem er viele neuplatonische Elemente übernahm. Außerdem musste Thomas das System an die dogmatischen Vorgaben des christlichen Glaubens, etwa die Lehre von der unsterblichen, individuellen Menschenseele, die leibliche Auferstehung der Toten oder das Geheimnis des dreieinigen Gottes, anpassen. Trotz aller Umgestaltung ist das thomassische Lehrgebäude dem aristotelischen aber streckenweise noch immer so ähnlich, dass die Gefahr besteht, dass beide verwechselt oder für ganz einerlei gehalten werden, was vor allem in der neuscholastischen Tradition der katholischen Kirche bis heute gelegentlich geschieht.

Thomas hat die Grundbegriffe der Metaphysik in seiner kleinen Handschrift *De ente et essentia* (*Über das Seiende und das Wesen*) einer gründlichen Untersuchung unterzogen, die teilweise schwierig zu verstehen ist und entsprechend kontrovers interpretiert wurde. Das Wichtigste ist die Unterscheidung der drei Seinsweisen von Einzeldingen, Intelligenzen, d. h. selbstbewusste, geistige Substanzen wie Seelen und Engel, und Gott. Während Einzeldinge aus Materie und Form zusammengesetzt sind, bestehen

²⁰ Insgesamt kennt Aristoteles vier Ursachentypen: Materialursache (*causa materialis*), Formursache (*causa formalis*), Wirkursache (*causa efficiens*) und Zweckursache (*causa finalis*). Bei der Statue kommt also der Bildhauer als Wirkursache hinzu und als Zweckursache etwa, dass sie zur Verehrung einer Göttin dienen soll. Es ist jedoch ohne Weiteres einzusehen, dass von diesen vier Ursachen nur Materie und Form den Dingen immanent sind.

Intelligenzen aus Form und Sein (*esse*), wobei sich die Form potentiell (als möglich) gegenüber dem aktualen (wirklichen), von Gott verliehenen Sein verhält, weshalb Thomas auch vom Seinsakt (*actus essendi*) spricht. Das Sein, d. h. die wirkliche Existenz, kommt zum Wesen als etwas Akzidentelles (Zufälliges) hinzu und bereichert es nicht in seiner Bestimmtheit. Man kann, wie das aus Aristoteles genommene Schulbeispiel lautet, das Wesen eines Phönix sehr wohl erkennen, ohne über sein Sein, d. h. seine Existenz, bereits entschieden zu haben.²¹

Das Sein der geistigen Wesen und a fortiori des Menschen und der Einzelinge ist jedoch ein empfangenes und verursachtes und somit kontingentes Sein. Denn kein Ding und kein geistiges Wesen ist in seiner Existenz notwendig, ist es doch nicht selbst Ursache seines Seins. Ursache ist letzten Endes die Quelle alles Seins, nämlich Gott. Um das erste Seiende sein zu können, das die Ursache des Seins aller anderen Seienden ist, muss Gott reines Sein und reiner Akt sein. Es darf in ihm keine Potentialität, die erst noch durch eine andere Ursache verwirklicht werden müsste, geben. Als dieses ausgezeichnete, erste Seiende bzw. als erste Ursache unterscheidet sich Gott von allem Verursachten fundamental dadurch, dass bei ihm Wesen und Sein identisch sind, während sie bei den Geschöpfen verschieden sind (Realdistinktion). Nur Gott *ist* sein Sein, alle anderen Dinge *haben* ihr Sein, und zwar von Gott.

Das Sein, das die Dinge von Gott haben, ist nun aber für Thomas nicht das Sein Gottes selbst, sondern ein von diesem verschiedenes und damit trotz aller Abkünftigkeit zugleich relativ unabhängiges Sein. In der Unterscheidung des Seins der ersten Ursache vom Sein alles von ihr Verursachten wird sichtbar, dass der thomasische Seinsbegriff nicht bloß das Faktum der Existenz bezeichnet, sondern ähnlich wie bei Platon eine qualitativ gestufte Unterscheidung enthält. Das Oszillieren zwischen diesen beiden Bedeutungspolen macht eine eindeutige Festlegung des Seinsbegriffs bei Thomas und

21 Diese in *De ente et essentia* vertretene Position wird von Kurt Flasch zu Recht kritisiert: «Darin lag eine Herabsetzung des <Wesens>, welche die aristotelische Grundlage des Gedankens zerstört. Nach Aristoteles gibt es für so etwas wie den Phönix zwar eine Worterklärung, aber keine Definition. Ein <Wesen> haben und definiert werden kann nach Aristoteles nur das, was real existiert.» (Flasch 1986, 380).

wegen seines großen Einflusses auch bei vielen nachfolgenden Autoren unmöglich. Insbesondere verbietet sich die einseitige Übersetzung von «Sein» mit «Existenz», auch wenn diese Bedeutung an vielen Stellen zweifellos im Vordergrund steht.

Dass Gott seinen Geschöpfen nichts von seinem eigenen Sein mitteilt, liegt nun nicht etwa an seinem Neid,²² sondern ist für Thomas aus sachlichen Gründen zwingend. In Kapitel V von *De ente et essentia* unterscheidet er das *esse universale* bzw. *commune*, wodurch jedes Ding formal ist, vom göttlichen Sein dadurch, dass letzterem nichts hinzugefügt werden kann, während ersteres seinem Begriff nach zwar keine Hinzufügung einschließt, aber eben auch nicht ausschließt.²³ Thomas denkt hier wohl zunächst an die Zusammensetzung der Dinge aus Wesen und Sein bzw. an das Sein, das zu Form und Materie der Einzeldinge akzidentell hinzutritt. Eine solche Zusammensetzung ist ein Zeichen von Unvollkommenheit, die man vom Gottesbegriff fernhalten muss. Könnte dem göttlichen Sein etwas hinzugefügt werden, wäre es eben nicht das göttliche Sein.

In der *Summa contra gentiles* führt Thomas einige weitere Argumente gegen die Identifikation des *esse formale* der Geschöpfe, wie er es hier auch nennt, mit dem *esse divinum* an. Während das *esse formale* in Substanz und Akzidens eingeteilt wird, ist Gott weder das eine noch das andere.²⁴ Sein Sein ist unverursacht und schließt alle Vollkommenheiten ein. Wäre das Sein der Dinge das Sein Gottes, dann wäre die gesamte Schöpfung letztlich ewig und damit keine von Gott verschiedene Schöpfung. Selbst wenn man Gott als Quelle des Seins annimmt, würde doch die Identifikation seines Seins mit dem Sein der Welt dazu führen, dass Gott nur ein ausgezeichnetes Ding unter Dingen wäre und nicht als Schöpfer und wahre Ursache über allen Dingen stünde.

Vor allem aber widerlegt Thomas die Annahme der Identität von *esse commune* und *esse divinum* mithilfe eines im Kern antiplatonischen Arguments gegen die selbständige Existenz von Allgemeinbegriffen, das er in zwei Varianten anführt. Die erste Variante entlarvt das *esse commune* als von den

22 Bereits Platon hatte im *Timaios* 29e den Demiurgen als neidlos bezeichnet.

23 Vgl. Thomas 1988, 50,12–24 (*De ente et essentia* V [81]).

24 Vgl. Thomas, ScG I 26.

einzelnen Seienden abstrahierten Allgemeinbegriff, dem außerhalb seiner Instanziierungen keinerlei Realität zukommt. Es handelt sich lediglich um einen Reflexionsbegriff, dessen abstraktes Sein nur im Intellekt liegt. Wäre nun Gott das *esse commune*, dann wäre auch er nur ein Gedankending.

Die zweite Variante gesteht den Vertretern der Identitätstheese zwar zu, dass sich das Sein Gottes dadurch auszeichnet, dass ihm nichts hinzugefügt wird, aber sie missdeuten dieses bestimmungslose Sein als den allgemeinsten und unbestimmtesten Seinsbegriff der Dinge, der durch Abstraktion von allen Bestimmungen gewonnen wird. Sie übersehen, dass die Allgemeinheit schon eines Gattungsbegriffs, z. B. «Lebewesen», ein reines Gedankenkonstrukt ist, dem im Unterschied zu Gott keine selbständige Existenz zukommen kann. Mag das allgemeine Sein der Dinge auch ohne Hinzufügung gedacht werden können, so doch nicht ohne die Möglichkeit der Hinzufügung, die es erst zu Gattung, Art und Individuum bestimmt. Eine solche Hinzufügung ist aber vom Sein Gottes ausdrücklich ausgeschlossen. Das Sein Gottes kann daher nicht das allgemeine, unbestimmte Sein der Dinge sein. Der Mangel an Bestimmtheit ist bei Gott Ausdruck von Absolutheit, bei den Dingen eine bloß gedankliche Abstraktion.

Wenn Thomas schließlich auf den allgemeinen Sprachgebrauch verweist, demzufolge Gott in allen Dingen sei, so könne das nicht so verstanden werden, wie es die Vertreter der Identitätstheese annähmen, sondern in dem Sinne, dass Gott als die erste Ursache alles Seiende stets in seinem verursachten Sein erhalte.

3.3 *Esse est deus* – Die Seinstheese Meister Eckharts

Mit diesen bis heute als klassisch geltenden und durchaus einleuchtenden Argumenten ist die Bühne für Eckharts Auftritt bereitet. Zwar spricht auch er davon, dass Gott das Sein ist, aber seine radikal neue These lautet umgekehrt: *Esse est deus* («Das Sein ist Gott»)²⁵ Das, was die Philosophen das Sein nennen und was Thomas als das *esse commune* bezeichnet, das ist Eckhart zufolge in Wahrheit nichts anderes als Gott. In dieser These ist Gott

25 Prologus generalis in opus tripartitum [Prol. gen.] n. 11, LW I 156,11; n. 12, LW I 156,15; Prologus in opus propositionum [Prol. prop.] n. 5, LW I 168,13.

nicht mehr das Subjekt der Aussage, sondern das Prädikat, während das Sein der Gegenstand der Prädikation ist. Mit dieser Wortumstellung und der damit einhergehenden Umkehrung der Satzgliedfunktionen behauptet Eckhart das glatte Gegenteil zu Thomas und setzt sich dem immer wieder aufkommenden Vorwurf des Pantheismus aus, Gott würde mit der Welt identifiziert. Denn während der Seinsbegriff in der These *Deus est esse* («Gott ist das Sein») ²⁶ doppeldeutig ist, geht Eckharts These vom Sein der Welt, dem *esse commune*, als Subjekt aus.

Eckharts Auftritt ist begleitet von einem Paukenschlag. Im *Prologus generalis* zu seinem Fragment gebliebenen lateinischen Hauptwerk, dem *Opus tripartitum*, ist ziemlich am Anfang zu lesen, dass die Allgemeinbegriffe Sein, Einheit, Wahrheit, Weisheit, Güte usw. nicht als Akzidentien verstanden werden dürfen, die ihr Sein von ihrem Träger erhalten:

Denn das Sein selbst und was mit ihm vertauschbar identisch ist, kommt nicht wie etwas Späteres zu den Dingen hinzu, sondern ist früher als alles <andere> in den Dingen. Das Sein selbst nämlich empfängt <die Tatsache>, dass es in etwas ist, weder von etwas noch durch etwas, weder kommt es <von außen> herbei noch zu etwas hinzu, sondern es kommt zuvor und ist früher als alles. Deshalb ist das Sein aller Dinge unmittelbar von der ersten Ursache und von der allumfassenden Ursache aller Dinge.²⁷

Abgesehen davon, dass sich Eckhart mit dieser Aussage im Universalienstreit klar auf die Seite der Realisten schlägt, wendet er sich hier allem Anschein nach bewusst gegen die Seinslehre von Thomas. Gegen dessen akzidentell von außen hinzukommendes Sein setzt er ein substantielles Sein der Dinge,

26 Die Formulierung *Deus est esse* bzw. *Deus esse est* mit Gott als Subjekt findet sich ebenfalls bei Eckhart. Vgl. z. B. In Gen. I n. 114, LW I 268,11; n. 174, LW I 319,2; Liber parabolarum Genesis [In Gen. II] n. 151, LW I 621,7; Expositio libri Exodi [In Exod.] n. 102, LW II 104,2; Expositio libri Sapientiae [In Sap.] n. 140, LW II 478,7; n. 256, LW II 588,11.

27 Prol. gen. n. 8, LW I 152,15–153,5: *Non enim ipsum esse et quae cum ipso convertibiliter idem sunt, superveniunt rebus tamquam posteriora, sed sunt priora omnibus in rebus. Ipsum enim esse non accipit quod sit in aliquo nec ab aliquo nec per aliquid, nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium. Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium.*

das sogar ihren Wesensformen allererst Aktualität verleiht,²⁸ während für Thomas umgekehrt den Dingen das Sein vermittelt ihrer Wesensformen zukommt. Für Eckhart ist das Sein der Dinge also nicht durch die Formen vermittelt, sondern stammt unmittelbar von Gott. Gottes Unmittelbarkeit ist eine von Eckharts zentralen Lehren, auf die er immer wieder zurückkommt.

Eckhart ist sich bewusst, dass er abseitige Wege beschreitet, wenn er unmittelbar vorher im *Prologus generalis* davon spricht, dass einige seiner Lehren «dem ersten Anschein nach ungeheuerlich, zweifelhaft oder falsch erscheinen werden, anders aber, wenn man sie mit mehr Einsicht und Fleiß untersucht».²⁹ Diese Vorahnung von Missverständnissen sollte sich bewahrheiten, denn just die folgenden Sätze wurden von den Kölner Inquisitoren beanstandet.³⁰ In seiner Verteidigung scheint Eckhart diese Aussagen dann zu relativieren: «Man muss sagen, dass es wahr ist, dennoch muss man unterscheiden zwischen dem formal anhaftenden Sein und dem absoluten Sein, das Gott ist.»³¹ Das klingt zunächst nach einer reumütigen Rückkehr zur thomasischen Position. Aber in der Tat kennt auch Eckhart einen doppelten Seinsbegriff, der sich allerdings fundamental von demjenigen des Thomas unterscheidet. Bei Eckhart sind es die Geschöpfe selbst, die ein doppeltes Sein (*duplex esse*) haben,³² nämlich einerseits das *esse absolute*, das Gott ist,

28 Vgl. Prol. gen. n. 8, LW I 153,7f.: [E]sse [...] est ipsa actualitas omnium, etiam formarum. («Das Sein [...] ist die Aktualität selbst aller Dinge, sogar der Formen.»)

29 Prol. gen. n. 7, LW I 152,4f.: primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa apparebunt, secus autem si sollerter et studiosius pertractentur.

30 Vgl. Processus Coloniensis I n. 35, LW V 211 f.

31 Processus Coloniensis I n. 116, LW V 289,4f.: Dicendum quod verum est, distinguendum tamen de esse formaliter inhaerente et de esse absoluto, quod est deus.

32 Vgl. In Gen. I n. 77, LW I 238,2–7: Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei [...]. Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod plerumque infirmum et variabile. («Bemerke, dass jedes Geschöpf ein doppeltes Sein besitzt. Das eine in seinen ursprünglichen Ursachen, wenigstens im Wort Gottes [...]. Das andere ist das Sein der Dinge außerhalb in der Natur der Dinge, das die Dinge in ihrer eigenen Wesensform besitzen. Das erste ist das ideale Sein, das zweite ist das formale Sein, das meist unstet und veränderlich <ist>.»)