

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 54 (2007)

**Heft:** 3

**Artikel:** Meister Eckharts erste Quaestio Parisiensis oder : wie kann Gottes Vernehmen das fundamentum seines Seins sein?

**Autor:** Mayer, Rupert J.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760545>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 18.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

RUPERT J. MAYER

## Meister Eckharts erste *Quaestio Parisiensis*

oder:

### Wie kann Gottes Vernehmen das *fundamentum* seines Seins sein?

Meister Eckhart frägt in der ersten *Quaestio Parisiensis* nach der Selbigkeit von Vernehmen und Sein in Gott. Aus diesem Fragen erhebt sich einer der geheimnisvollsten und umstrittensten<sup>1</sup> Sätze der Philosophie und Theologie: „deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.“<sup>2</sup> Wenn wir das Wort *fundamentum* als Grund oder „gruntveste“ (so Eckhart) übersetzen, scheint die Selbigkeit von Vernehmen und Sein in Gott zu zerbrechen: Das Vernehmen begründet das Sein und geht ihm als Grund voran. Aber Eckhart läßt die Identität von Vernehmen und Sein in Gott nicht auseinanderfallen. Denn die vorweggenommene Antwort auf die Frage lautet: *Dicendum quod sunt idem re, et forsā re et ratione.*<sup>3</sup> Anders gesagt: Vernehmen und Sein sind ein und dieselbe Sache in Gott, obwohl uns der eine Gott durch

<sup>1</sup> Gemäß dieser Strittigkeit findet ein Ausleger in der *Quaestio* eine wesentliche, in der Sachproblematik wurzelnde Mehrdeutigkeit, die eine Festlegung der Bedeutung des Textes nicht erlaubt. Die *Quaestio* stünde demnach von sich her in einer Unentschiedenheit, da Eckhart etwas auszudrücken versucht, was jedweden Begriff übersteigt (so GROTZ, S.: *Meister Eckharts Pariser Quaestio I: Sein oder Nicht-Sein – ist das hier die Frage?* In: FZPhTh 49 (2002) 370–398, hier 372f.). Ob der Text Eckharts nicht doch eindeutig spricht, soll der Leser der folgenden Zeilen selbst beurteilen.

<sup>2</sup> LW V, *Qu. Parisiensis I*, n. 4, 40,6–7 (die Werke Eckharts werden zitiert nach: KOCH, J. / QUINT J. et al. (Hgg.): MEISTER ECKHART: *Die deutschen und lateinischen Werke*. Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart: Kohlhammer 1936ff.). Vgl. eine ähnliche Stelle in den deutschen Predigten: „Bekantnisse ist ein gruntveste und ein fundament alles wesennes“ (DW III, Predigt 71, 229,14). Eckhart scheint also *intelligere* mit *erkennen* zu übersetzen, nicht mit dem hier gewählten *vernehmen*. Dennoch verwendet er zumeist den Ausdruck *Vernunft* für *intellectus* und die lateinische Übersetzung der deutschen Predigt 52 liest *cognoscere*, wenn der deutsche Text von *erkennen* spricht. Die Parallelität von *intellectus* / *intelligere* kann also mit *Vernunft* / *vernehmen* wiedergegeben werden. Philosophisch spricht dafür, daß in dem Wort *vernehmen* ein aufnehmendes Erkennen (*accipere*) gemeint ist, wie Eckhart es im *intelligere* als *intus legere* gegeben sieht: „accipit intellectus iuxta nomen suum intus in principiis essentialibus et causalibus ipsam rem“ (LW I, In Gen. II, n. 80, 542,9–10).

<sup>3</sup> LW V, *Qu. Parisiensis I*, n. 1, 37,4.

diese *rationes* verschiedene Anblicke von sich gewährt.<sup>4</sup> Doch Meister Eckhart möchte nicht bei dieser Antwort der Tradition stehenbleiben.<sup>5</sup> Es soll nicht nur versucht werden, das göttliche Sein auch noch als Vernehmen oder durch den Anblick (*ratio*) des Vernehmens zu zeigen, sondern das Sein ist zu sehen, insoweit es der *ratio* nach in Gott mit dem Vernehmen übereinstimmt. Das *forsan re et ratione* Meister Eckharts ist ein gewagtes Unternehmen: Als *rationes* sind Vernehmen und Sein in unserem Denken unterschieden.<sup>6</sup> Wenn Eckhart klärt, in Gott wären Denken und Sein auch der *ratio* nach identisch, heißt das: Insofern die *ratio* des Seins in unserem Denken umfangreicher ist als die des Vernehmens („seiend“ nennen wir nicht nur das Vernehmen, sondern auch alles andere, was ist), ist sie in solcher Einschränkung zu verstehen, daß sie mit der *ratio* des Vernehmens selbig ist.

Die vorweggenommene Antwort, d.h. das *sunt idem re, et forsán re et ratione*, kündigt also den Denkweg der gesamten *Quaestio* an: Eckhart versucht, das *esse* in seiner *ratio* so zu denken, daß es mit der *ratio* des *intelligere* übereinstimmt. Denn wenn in Gott Vernehmen und Sein selbig sind, dann kann ihm das Sein nur nach Weise des Denkens zukommen,<sup>7</sup> nicht aber nach der Weise eines Steins oder irgendeines Geschöpfs.<sup>8</sup> Die *ratio* des Seins in Gott wird neu durchdacht unter Zurücklassung aller Seinsweisen, die dem Vernehmen nicht zukommen.

<sup>4</sup> „Ratio ad intellectum pertinet, cuius est accipere unum sub alia et alia ratione, et distinguere ea, quae unum sunt in natura et in esse, et ordinem accipere quomolibet, sive quo unum est prius altero, sive quo unus ab alio“ (LW III, n. 34, 27,8–11).

<sup>5</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: STh I q26 a2: „In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem“ (die Werke des Thomas werden zitiert nach: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*. Rom 1882ff. (Ed. Leonina); falls diese Ausgabe den zitierten Text nicht enthält, wird zurückgegriffen auf: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, curante R. BUSA. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1980) oder auf: Editio Marietti, Turin 1948ff.

<sup>6</sup> „huiusmodi nomina non sunt synonyma, eo quod diversas rationes sive conceptiones intellectus nostri significant“ (LW II, In Exod., n. 61, 66,12–13).

<sup>7</sup> „Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere“ (LW V, *Qu. Parisiensis I*, n. 8, 45,4–5). Vgl. GROTZ, S.: *Meister Eckharts Pariser Quaestio I*, 395.

<sup>8</sup> „Et ideo cum deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi“ (LW V, *Qu. Parisiensis I*, n. 9, 45,7–11). Vgl. den Lateinischen Sermo XXIX: „Patet ergo manifeste quod deus est proprie solus et quod ipse est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere praeter esse aliud simpliciter. Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam quod nihil praeter ipsum potest esse purum intelligere, sed habet aliquod esse differens ab intelligere“ (LW IV, n. 301, 268,4–9, vgl. LW I, In Gen. I, n. 11 und n. 168).

I. ZUR AUSLEGUNGSGESCHICHTE DES *INTELLIGERE FUNDAMENTUM IPSIUS ESSE*

Da die Auslegungshypothesen der historischen Forschung zur ersten *Quaestio Parisiensis* gut belegt sind, können wir uns auf eine kurze Zusammenfassung beschränken.<sup>9</sup> Die Ausleger spalten sich primär in zwei Gruppen, die Eckharts Text entweder auf dem Hintergrund eines (neu-)platonischen oder eines thomasischen Denkens entschlüsseln möchten:

1. *Auslegung im Ausgang von Platon*a) *Meister Eckhart und Meister Dietrich*

Manche sehen Eckhart innerhalb einer auf Albert den Großen zurückgehenden deutschen Dominikanerschule, d.h. in der Nähe zu Dietrich von Freiberg, der im Sinne des neuplatonischen Denkens eine Theorie des *intellectus agens* entwirft.<sup>10</sup> Dieser Intellekt geht aus Gott wie ein Bild der ganzen Gottheit oder als Gotteserkenntnis hervor<sup>11</sup>, und konstituiert sich als Substanz oder in seinem Selbstsein durch die Selbsterkenntnis, d.h. er ist gewissermaßen eine *causa sui*.<sup>12</sup> Dennoch soll der *intellectus agens* als Substanz

<sup>9</sup> Vgl. LARGIER, N.: *Stellenkommentar zu Quaestio Parisiensis I*. In: DERS. (Hg.): *Meister Eckhart. Werke II. Texte und Übersetzungen* (= Bibliothek des Mittelalters 21). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1993, 868–885; RUH, K.: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Band III. *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*. München: Beck 1996, 267–279; KRIEGER, G.: *Mystik und Scholastik. Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine „Quaestiones parisienses“*. In: *Trierer Theolog. Zeitschrift* 107 (1998) 123–147; QUERO SÁNCHEZ, A.: *Sein als Freiheit: Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes* (= Symposium 121). München: Alber 2004, 38–52; KAMPMANN, I.: *Ihr sollt der Sohn selber sein: Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts* (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 23; Theologie; 579). Frankfurt am Main: Lang 1996, 39–47; vgl. auch GROTZ, S.: *Meister Eckharts Pariser Quaestio I*.

<sup>10</sup> Daß der Begriff „deutsche Dominikanerschule“ und die Auslegung des eckhartischen Seelengrundes gemäß Dietrichs *intellectus agens* eine Engführung sein könnte, wurde angemerkt von LARGIER N.: *Die ‚deutsche Dominikanerschule‘. Zur Problematik eines historiographischen Konzepts*. In: AERTSEN, J.A. / SPEER, A. (Hgg.): *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (= *Miscellanea Mediaevalia* 27). Berlin: Walter de Gruyter 2000, 202–213.

<sup>11</sup> „procedit in esse a Deo ut imago eius, cuius ratio consistit in cognoscendo ipsum eo modo cognitionis, quo est proxima et immediata unio sui ad Deum“ (*De intellectu et intelligibili* II 32 [3]); die Werke Dietrichs werden zitiert nach: DIETRICH VON FREIBERG: *Opera omnia*. Veröffentlicht unter Leitung von K. FLASCH (= CPTMA II,1–4). Hamburg: Meiner 1977–1985).

<sup>12</sup> „intellectualitas modo sibi proprio, id est intellectualiter, habet rationem et habitudinem principii formalis respectu essentiae intellectus, et hoc non est nisi ipsum intellectum in se ipsum intellectualiter tendere et per hoc constitui substantiam eius et se ipsum intelligere per essentiam“ (*De visione beatifica* 1.1.3. [2]); „intellectualiter fluit a suo principio intelligendo ipsum et per consequens sua intellectione, qua intelligit suum principium et se ipsum, formaliter figuratur in sua essentia“ (ibid., 3.2.9.2. [4]). Anders gesagt: Durch die Gottes- und Selbsterkenntnis konstituiert der *intellectus agens* sein Sein, d.h. er wird durch sein Erkennen als Substanz, die in sich steht, konstituiert (vgl. ibid., 1.3.3. [8]).

nicht von seinem Wirken unterschieden sein: Sein Erkennen ist sein Wesen und seine Substanz, die entweder aktiv durch ihr Erkennen anderes begründet oder passiv – von sich selbst – erkannt und so in ihrem Sein begründet wird.<sup>13</sup> Nur der *intellectus agens* ist *intellectus per essentiam semper in actu* oder *intellectus ut intellectus*.

Die Parallele zu Meister Eckhart scheint offensichtlich: Das Denken des *intellectus agens* begründet sein Sein, d.h. das *fundamentum* wäre als Grund auszulegen. Eine reale Verschiedenheit zwischen dem begründenden Denken und dem begründeten Sein gäbe es nicht (wenn wir Dietrichs Theorie zugrundelegen), da sie zwei Aspekte des einen und ungeteilten Intellekts sind. Doch der Vorrang des Denkens gegenüber dem Sein wäre so gesichert.<sup>14</sup> In diesem Sinn sollen Meister Eckhart und Meister Dietrich als Vorläufer des Deutschen Idealismus und neuzeitlicher Subjektivität gelten, obwohl Eckhart im Gegensatz zu Dietrich keine konstitutive „Funktion“ des Denkens gegenüber einem „realem“ Objekt in seinem *esse quiditativum* kennt.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> „Sed cum sit quid separatum et immixtum carens partibus et quaecumque extranea natura, quod operatur, operatur per suam essentiam, et eius operatio ex parte sui est essentia sua. Sive igitur operetur tendens in aliquid quasi principiative, operatur intellectualiter ex parte sui, sive etiam operetur quasi passive, videlicet in capiendo essentiam suam et fixatione eius in esse, totum hoc fit intellectualiter ex parte sui intelligendo se ipsum“ (*De visione beatifica* 1.1.3. [3]).

<sup>14</sup> Meister Eckhart erläutert, daß das Vernehmen höher als das Sein steht: „intelligere est altius quam esse“ (LW V, *Qu. Parisiensis* I, n. 5, 42,7). Vgl. zu obiger Auslegung FLASCH, K.: *Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*. In: FZPhTh 45 (1998) 130–150; DERS.: *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*. In: RUH, K. (Hg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984* (= Germanistische Symposien 7). Stuttgart: Metzler 1986, 125–134; MOJSISCH, B.: „Dynamik der Vernunft“ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. In: IBID., 135–144; DERS.: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Meiner 1983, 21–41; DERS.: *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (= Beiheft 1 zu CPTMA II). Hamburg: Meiner 1977, 46–92; QUERO SÁNCHEZ, A.: *Sein als Freiheit*, 38–52; WINKLER, N.: *Meister Eckhart zur Einführung*. Berlin: Junius 1997, 35–50; mit Abstrichen ALTMAYER, C.: *Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 201f., die der Konzeption von B. Mojsisch zustimmt: Gott sei nicht nur durch die Identität von Denken und Sein gekennzeichnet, sondern lasse deren Differenz in sich zu.

<sup>15</sup> Vgl. DIETRICH VON FREIBERG: *De origine rerum praedicamentarium* 5 (47), sowie FLASCH, K.: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli*. Stuttgart: Reclam <sup>2</sup>2001, 464–469; DERS.: *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*. In: Kant-Studien 63 (1972) 182–206; MOJSISCH B.: „Dieses Ich“: *Meister Eckharts Ich-Konzeption*. In: FLASCH, K. / JECK, U.R. (Hg.): *Das Licht der Vernunft: Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*. München: Beck 1997, 100–109; QUERO SÁNCHEZ, A.: *Sein als Freiheit*, 263–328; WINKLER, N.: *Meister Eckhart zur Einführung*, 81–120. Diesen vom Deutschen Idealismus geprägten Auslegungen hält N. LARGIER, obwohl er eine Abhängigkeit Eckharts von Dietrich zu erkennen meint, ein anderes Verständnis von Subjektivität entgegen: *Intellekttheorie, Hermeneutik und Allegorie: Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart*. In: FETZ, R. L. et al. (Hgg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Sub-*

b) „Sein“ heißt neuplatonisch: Erschaffensein

Es ist auffällig, daß die erste *Quaestio Parisiensis* den Ausdruck *esse* gemäß dem neuplatonischen *Liber de causis* an einigen Stellen nur auf Geschöpfe bezogen sehen möchte: „Unde dicit auctor De causis: ‚prima rerum creaturarum est esse‘. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis.“<sup>16</sup>

Einige Ausleger verstehen deshalb das *intelligere fundamentum ipsius esse* bezüglich des geschöpflichen Seins, d.h.: Die Ideen Gottes sind der Grund der geschöpflichen Wesenheiten. Das Denken ist die Grundlegung des Seins, insofern Gottes Vernunft die Ursache alles geschaffenen Seins ist.<sup>17</sup> Diese Auslegung kann jedoch nicht erhellen, warum das Vernehmen Gottes die Grundlegung seines unerschaffenen Seins ist. Sie verdeutlicht nur, daß alles Geschaffensein von Gott zu verneinen ist. Entgegen der Hypothese, daß dieser Gedanke der *Quaestiones Parisienses* von dem späteren *Opus tripartitum* und dem Axiom „*Esse est deus*“ widerrufen worden sei, ist an folgendes Wort Meister Eckharts zu erinnern:

„in deo, principio omnium, est considerare duo, ut sic dicamus, puta quod ipse est esse verum, reale, primordiale. Adhuc autem est ipsum considerare sub ratione qua intellectus est. Et huius rationis proprietates altior apparet ex hoc, quod omne ens reale in natura ‚procedit ad certos fines‘ et ‚per media determinata‘ tamquam rememoratam per causam altiore, ut ait Themistius.“<sup>18</sup>

Anders gesagt: Auch im *Opus tripartitum* „erscheint“ die Vernunft als höher gegenüber dem *esse reale*, d.h. dem Wirklichsein der Dinge in der Welt. Denn letzteres ist immer begrenzt, während die Vernunft in gewisser Weise unbegrenzt ist, weil ihr *obiectum*, das Seiende, sich auf alles bezieht, was

*jektivität*. Band 1 (= European Cultures. Studies in Literature and the Arts 11.1). Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998, 460–486.

<sup>16</sup> LW V, *Qu. Parisiensis I*, n. 4, 41,6–8.

<sup>17</sup> Vgl. IMBACH, R.: *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts* (= *Studia Friburgensia* 53). Freiburg/CH: Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1976, 172–194; WILKE, A.: *Ein Sein – ein Erkennen: Meister Eckharts Christologie und Samkaras Lehre vom Atman. Zur (Un-)Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren* (= *Studia religiosa Helvetica; Series altera*; 2). Bern: Lang 1995, 76–82; ALBERT, K.: *Der Grundgedanke der Philosophie Meister Eckharts*. In: BÖHME, W. (Hg.): *Meister Eckhart heute*. Karlsruhe: Tron 1980, 11–20; VIANU, S.: *L'intellect divin et l'intellect humain selon Maître Eckhart*. In: *Revue de Théol. et Phil.* 132 (2000) 223–237; LOSSKY, V.: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Vrin 1973, 207–220. Auch W. BEIERWALTES versucht, die *Quaestiones Parisienses* im Kontext des neuplatonischen Denkens zu verstehen: *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann 1972, 50–54.

<sup>18</sup> LW I, In Gen. II, n. 214, 690,3–8.

irgendwie ist: Das Seiende im Vernehmen schließt keine Seinsweise aus, dieses Seiende in der Welt schließt alle anderen Weisen des Seins aus sich aus.<sup>19</sup>

## 2. Auslegung in der Nähe zu Thomas von Aquin

Eine Auslegung, die sich an Thomas von Aquin orientiert, nimmt den Text Eckharts ernst: Die sechs ersten Argumente, die er zur Verteidigung der Selbigkeit von Vernehmen und Sein in Gott darlegt, stammen alle aus dem Werk des Thomas.<sup>20</sup> An keiner Stelle des Textes werden diese Argumente zurückgenommen. Dennoch scheint Meister Eckhart in der Einleitung zu dem Argument, daß das Sein im Vernehmen gründe, einen Gegensatz zu seinem früheren Denken aufzubauen: „Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.“<sup>21</sup> Die maßgebliche Übersetzung dieser Zeilen in den Lateinischen Werken lautete: „daß ich nicht mehr der Meinung bin, daß Gott erkennt, weil er ist, sondern, weil er erkennt, deshalb ist er.“ Doch wurde zu Recht eingewandt, daß die Wortfolge „*non ... modo, ... sed*“ nicht zeitlich, sondern modal zu übersetzen sei: „daß mir nicht nur scheint, daß er vernimmt, weil er ist, sondern vielmehr daß er ist, weil er vernimmt.“<sup>22</sup> Entsprechend dieser Übersetzung besteht keine Notwendigkeit mehr, einen Meinungswechsel im Denken Eckharts und eine Abkehr von Thomas von Aquin anzunehmen. Eckharts Denken kippt an dieser Stelle nicht zeitlich um, sondern stellt das gewöhnliche Vorstellen des Menschen auf den Kopf.

Dieser Kopfstand wird von seinem direkten Gegenüber in der *disputatio* herausgefordert. Denn Eckhart trifft während seines ersten Pariser Magisteriums auf Duns Scotus,<sup>23</sup> d.h. auf ein Vorstellen, das den Begriff des „Seienden“ nicht nur als Möglichkeit eines „*subiectum*“, ein Wesen (Wassein) zu haben, auslegt, sondern ihn auch univok, d.h. im selben Sinn von Gott und den Geschöpfen aussagt: Gott gehört dementsprechend zu all den „Dingen“, die ein Wesen haben, d.h. er wird von diesem Vorstellen zu einem Geschöpf erniedrigt.<sup>24</sup> Entsprechend diesen historischen Vorgaben soll der Text

<sup>19</sup> Vgl. LW V, *Qu. Parisiensis II*, n. 1, sowie THOMAS VON AQUIN: STh I q54 a2, Ver q21 a1.

<sup>20</sup> Vgl. LW V, *Qu. Parisiensis I*, nn. 1–3.

<sup>21</sup> Ibid, n. 4, 40,5–7.

<sup>22</sup> Vgl. STURLESE, L.: *Meister Eckhart. Ein Porträt* (= Eichstätter Hochschulreden 90). Regensburg: Pustet 1993, 23; sowie QUERO SÁNCHEZ, A.: *Sein als Freiheit*, 45f.

<sup>23</sup> Duns Scotus war um 1302 Baccalaureus in Paris und muß als solcher bei den *disputationes* zwischen Meister Eckhart und Gonsalvus mitgewirkt haben (vgl. BERUBE, C.: *Le dialogue de Duns Scot et d'Eckhart à Paris en 1302*. In: CollFr 55 [1985] 323–350).

<sup>24</sup> Vgl. zu diesem Themenkreis Emilie ZUM BRUNN et al. (Hgg.): *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart* (= Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes; Sciences Religieuses; 86). Paris: Presses Univ. de France

Eckharts im Ausgang von der Tradition, d.h. von Albert dem Großen und Thomas von Aquin her, erhellt werden.<sup>25</sup>

Die Gegnerschaft zu Duns Scotus wirft ein neues Licht auf die Fragestellung: Sind in Gott Sein und Vernehmen, d.h. zwei Attribute Gottes, selbig? Duns Scotus führt die *distinctio formalis* ein.<sup>26</sup> Demnach ist eine begriffliche Unterscheidung auch in die Realität zu verlegen. Haben wir z.B. einen Begriff von Tierheit und Vernünftigkeit, dann sind dies auch formelle Bausteine des menschlichen Wesens, d.h. des *animal rationale*. Die Philosophie vor Duns Scotus legt Gattung (Tierheit) und spezifische Differenz (Vernünftigkeit) dagegen als Aussageweisen aus, nicht als *realitates*. D.h.: Der Mensch ist durch seine Seele wahrhaft vernünftig, obwohl sich keine Vernünftigkeit als ontologischer Baustein oder *realitas* im Sinn einer weiteren Form neben der Seele in ihm findet. In Aussagen von Gott besagt die *distinctio formalis*: Die Gott bezeichnenden Vollkommenheiten sind in Gott wahrhaft unterschieden, d.h. die göttliche Einheit und Ununterschiedenheit wird zerbrochen. Es gibt keine *identitas formalis* in Gott, nur eine *identitas realis*. Deshalb erklärt Eckhart die Frage nach der *distinctio formalis* zur *nodosa quaestio*.<sup>27</sup>

1984, mit den folgenden Beiträgen: WEBER, E.-H.: *Eckhart et l'ontothéologisme: histoire et conditions d'une rupture*, 13–83, ZUM BRUNN E.: *Dieu n'est pas être*, 84–108 ; LIBERA, A. de: „*Les Raisons d'Eckhart*“, 109–140 ; VIGNAUX, P.: *Pour situer dans l'école une question d'Eckhart. Interrogations et suggestions sur être, connaître, et vouloir en Dieu*, 141–156, sowie ZUM BRUNN, E.: *Les premières „Questions Parisiennes“ de Maître Eckhart*. In: FLASCH, K. (Hg.): *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*. Hamburg: Meiner 1984, 128–137. P. Vignaux, *ibid.*, 153, weist einen Text aus den *Reportata Parisiensa* nach, in dem sich Duns Scotus auf die Position Eckharts zu beziehen scheint: „*intelligere non est primum in Deo, nec primum dans esse, sed primum dans esse divinum est ipsum esse; tum quia operatio non potest esse prima ratio essendi; tum quia intelligere praesupponit rationem objecti et potentiae; haec autem praesupponunt rationem entis; ideo intelligere non est primum dans esse divinum*“ (Rep. par. I d8 q1, zitiert nach: IOANNIS DUNS SCOTUS: *Opera Omnia*. Tom. XXII. Ed. Vivès (L. Wadding), Paris 1891–1895, 153 a–b). A. de Libera und E. zum Brunn erkennen eine gewisse Nähe Eckharts zu Thomas von Aquin an, sehen jedoch ebenso die Verwandtschaft mit Dietrich von Freiberg.

<sup>25</sup> Vgl. WEBER, E.-H.: *L'argumentation philosophique personnelle du théologien Eckhart à Paris en 1302/1303*. In: JACOBI, K. (Hg.): *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen* (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 7). Berlin: Akademie Verlag 1997, 95–114.

<sup>26</sup> Vgl. z.B. WOLTER A.: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications 1946, 14–30.

<sup>27</sup> „*Ex his patet evidenter veritas nodosae quaestionis illius et famosae, utrum distinctio attributorum sit in deo vel in sola apprehensione intellectus nostri. Constat enim quod distinctio attributorum divinatorum, potentiae scilicet, sapientiae, bonitatis et huiusmodi, totaliter est ex parte intellectus accipientis et colligentis cognitionem talium ex creaturis*“ (LW II, In Exod., n. 58, 63,14–64,3). Vgl. WEBER, E.-H.: *Continuités et ruptures de l'enseignement de Maître Eckhart avec les recherches et discussions dans l'université de Paris*. In: FLASCH, K. (Hg.): *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, 163–176, hier: 172. Auch in diesem Sinn folgt Meister Eckhart seinem Ordensbruder Thomas (vgl. I Sent d2 q1 a3, sowie die gegenteilige Meinung von J. Koch in den

Ebenso setzt Eckhart dem in Teile zerfallenden Gott des Duns Scotus die gänzliche Ununterschiedenheit des göttlichen Wesens entgegen, die nicht einmal durch die Verschiedenheit der Personen zerbrochen wird.<sup>28</sup> Die Zuspitzung und Radikalität dieser Aussagen liegt dabei auch am Gegenüber zum Denken des Duns Scotus, dessen Vorstellen Gott wie ein Geschöpf, das ist, darstellt: Gott ist und deshalb kann er auch noch wirken, denken, wollen.<sup>29</sup>

So richtig diese Bemerkungen über den historischen Kontext Meister Eckharts sein mögen, so wenig vermögen sie die Bedeutung des *intelligere fundamentum ipsius esse* zu klären. Die Feststellungen, daß Eckhart das Denken höher einstuft als das Sein, daß er die Vollzugsidentität von erkennender Vernunft und erkannter Sache verteidigt, daß er keinen nur natürlichen Hervorgang des göttlichen Wortes (wie Duns Scotus) denkt, sondern einen geistigen aus der göttlichen Vernunft,<sup>30</sup> gewähren keinen Einblick in den Zusammenhang von Vernehmen und Sein, wie er durch das Wort *fundamentum* bezeichnet wird.

## II. DIE WAHRHEIT DES SEINS UND DAS SEIN DES VERNEHMENS

Unsere Frage lautet: Was heißt Vernehmen, was heißt Sein, was bedeutet die Selbigkeit von Vernehmen und Sein im Denken Meister Eckharts? Sosehr eine Auslegung im Ausgang von Thomas von Aquin dem Text zu entsprechen scheint, sowenig ratsam ist diese Vorgehensweise.<sup>31</sup> Eine Auslegungshypothese verstellt immer den ursprünglichen Text, den es von ihm selbst her zum Sprechen zu bringen gilt, ohne ihn vorschnell einer bestimmten Tradition

Anmerkungen zu LW II, SS. 64 und 66). Denn beide halten, daß trotz der reinen Ununterschiedenheit Gottes in sich selbst unsere Verständnisse (*conceptiones*) von Gott nicht leer sind, sondern daß ihnen das eine und unteilbare Sein Gottes entspricht: „*distinctio omnis infinito repugnat. Deus autem infinitus est. Nec tamen propter hoc vanae sunt aut falsae huiusmodi attributiones distinctae, eo quod ipsis aliquid vere et reale in deo respondet. Et tamen in deo est res una ... et ‚unissima‘, quae verissima potentia est, sapientia est, bonitas est et similia. Patet etiam quod huiusmodi nomina non sunt synonyma, eo quod diversas rationes sive conceptiones intellectus nostri significant*“ (LW II, In Exod., n. 61, 66,7–13).

<sup>28</sup> Vgl. z.B. die deutsche Predigt 21 in DW I.

<sup>29</sup> Vgl. Rep. par. I d8 q1.

<sup>30</sup> Vgl. WEBER, E.-H.: *Continuités et ruptures de l'enseignement de Maître Eckhart avec les recherches et discussions dans l'université de Paris*, *ibid.*, DERS.: *L'argumentation philosophique personnelle du théologien Eckhart à Paris en 1302/1303*, *ibid.*, DERS.: *Eckhart et l'ontothéologisme*, *ibid.*, VIGNAUX, P.: *Pour situer dans l'école une question d'Eckhart*, *ibid.*

<sup>31</sup> Die meisten Ausleger des Thomas sehen große Unterschiede zum Denken Meister Eckharts. Vgl. z.B. AERTSEN, J.A.: *Meister Eckhart: Eine außerordentliche Metaphysik*. In: *Recherches de théol. et phil. médiévales* 66 (1999) 1–20.

zuzuordnen.<sup>32</sup> Der Text Eckharts ist aber nicht genug.<sup>33</sup> Er muß aus den Prinzipien vernommen werden, aus denen Eckhart ihn vernimmt, wenn er zu uns eckhartisch sprechen soll, d.h. wenn er den Anblick der Sache, die Eckharts Denken bewegt, vor Augen haben und den Gedankengang Eckharts mitgehen soll.<sup>34</sup>

Die Prinzipien Eckharts sind die Transzendentalien, z.B. das Seiende und das Wahre, wie aus seinem „Thesenwerk“ hervorgeht.<sup>35</sup> Entsprechend führt er alles Denken auf ein *naturaliter* oder *per se notum* zurück, das nicht gesetzt oder erschlossen werden kann, da es von sich selbst her leuchtet und der Vernunft immer sichtig und gegenwärtig ist, ohne jemals vorgestellt werden zu müssen, obwohl es zumeist von all den anderen Gedanken verdeckt wird und sich deshalb der menschlichen Aufmerksamkeit entzieht. Dieses Fünklein der Vernunft erreicht der Mensch nur, indem er die anderen Gedanken und Bilder aus sich hinauswirft, um so die von ihnen selbst her gegebenen Prinzipien und alles andere im Licht der Prinzipien zu vernehmen.<sup>36</sup> Denn

<sup>32</sup> Vgl. z.B. die Auslegung von M. von PERGER: *Disputatio in Eckharts frühen Pariser Quaestionen und als Predigtmotiv*. In: JACOBI, K. (Hg.): *Meister Eckhart*, 115–148, der den Text keiner der oben genannten Schulen zuordnet, aber die Nähe zu Thomas anerkennt.

<sup>33</sup> Intertextualität als praktischer, historischer Zugang kann kein Verständnis von Eckharts Denken gemäß seinen Prinzipien erreichen (vgl. dagegen LARGIER, N.: *Die ‚deutsche Dominikanerschule‘*, 203).

<sup>34</sup> „Et hoc est proprium hominis et rationis cognoscere res in suis principiis. ... Unumquodque enim lux est et lucet in suis principiis. Omnis enim cognitio rerum est per sua principia et in suis principiis; et quousque resolvatur in sua principia, semper obscura, tenebrosa et opaca est, quia cum formidine partis alterius. Demonstratio autem, id est syllogismus, faciens scire sine formidine et opinione, est ex propriis principiis. Et ... homo accipit cognitionem suam a posterioribus, procedens ad principia ratiocinando. Non sic creatura altior intellectualis. ... Ideo *lux in tenebris* est cognitio a posteriori, cognitio in phantasmate et per phantasma“ (LW III, n. 18, 16,3–4 und n. 20, 17,2–18,2). Anders gesagt: Die suchende Vernunft muß durch die Worte des Textes und durch das von ihnen unmittelbar Bezeichnete den Weg zurück in die Prinzipien gehen, in deren Licht der Text geschrieben wurde.

<sup>35</sup> Vgl. GORIS, W.: *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 59). Leiden: Brill 1997, 15–32, 52–75, sowie AERTSEN, J.A.: *Der ‚Systematiker‘ Eckhart*. In: SPEER, A. / WEGENER, L. (Hgg.): *Meister Eckhart in Erfurt* (= Miscellanea Mediaevalia 32). Berlin: Walter de Gruyter 2005, 189–230.

<sup>36</sup> „Semen autem scientiarum habitus est principiorum, quae naturaliter nota sunt omnibus, per quae habet et potest iudicare homo de veritate et de falsitate, quantum ad intellectum speculativum, et inter bonum et malum, quantum ad intellectum practicum. Lumen ergo rationis in nobis, quod est participatio divini et supremi luminis, semen est tam virtutum quam scientiarum ... Hoc lumen semper manet et eius auctor est deus. ... Hoc ‚semen est verbum dei‘, Luc. 8. De hoc enim semine Ioh. 1 dicitur: ‚erat lux vera, quae illuminat omnem hominem“ (LW I, In Gen. II, n. 200, 672,9–673,7, siehe n. 217, vgl. hierzu die Paralleltex-te von Thomas von Aquin in Ver q11 a1 und a3). Die Entzogenheit dieses Grundverständnisses oder des Fünkleins der Vernunft beschreibt Eckhart wie folgt: ‚deus, imago dei nobis impressa, ‚lumen vultus dei super nos signatum‘, nobis ostendens bona ... semper in nobis est, sed non apparet. ... Obducitur autem, obumbratur et occultatur, vel per imagines rerum creaturarum superinductas ... . Revelatur

ohne Rückführung auf die Prinzipien muß unser Denken und Auslegen dunkel bleiben.

### 1. Was ist ein *fundamentum*?

Keine der genannten Auslegungsrichtungen berücksichtigt die Eingebundenheit des Wortes *fundamentum* in die Sprache der scholastischen Metaphysik, in die sich die Autoren hineingeben, jedoch nicht ohne den Worten eine je eigene Bedeutung zu geben. In den meisten Fällen bedeutet *fundamentum* oder *fundari* die Grundlegung einer Beziehung innerhalb der Unterscheidung von *subiectum relationis* (dem Bezogenen), *terminus relationis* (dem Woraufhin der Beziehung als *ad aliquid*) und *fundamentum relationis* (dem Beziehungsgrund).<sup>37</sup> Was mit Beziehungsgrund gemeint ist, sagt Eckhart wie folgt:

„Sciendum igitur quod ‚in relatione sunt duo: respectus scilicet relationis quo refertur ad alterum, et in hoc consistit praedicamentalis ratio ipsius relationis‘. Est etiam in relatione considerare ‚ipsum esse relations‘ ‚secundum quod fundatur in aliquo rei‘, puta qualitate, ‚quantitate aut huiusmodi‘. Relatio igitur secundum genus suum et secundum id, quod est relatio, non ponit aliquid prorsus in subiecto nec dicit aliquod esse nec inesse, sed id quod est ex altero et ad alterum est. ... ut sic nihil positive est in subiecto.“<sup>38</sup>

Wie jedes Akzidenz<sup>39</sup> kann die Beziehung also zweifach betrachtet werden: Gemäß ihrem In-Sein in einem *subiectum* und in ihrer *ratio praedicamentalis*, d.h. insoweit sie die Kategorie oder das *genus* „Beziehung“ ist und nicht ein Insein in einer Substanz hat. Der Beziehungsgrund hat zunächst nichts mit der Beziehung als Beziehung zu tun. Denn die Beziehung als Beziehung ist *respectus*: Sie ist das Ausgerichtetsein eines *subiectum* auf einen *terminus* und besagt somit das „auf ein anderes hin sein“, nicht aber das akzidentelle Sein in einem *subiectum*. Genauer gesagt: Die Beziehung als Beziehung bezeichnet

autem haec imago, ut appareat, per eiectionem imaginum superinductarum“ (LW I, In Gen. I, n. 301, 437,4–439,1).

<sup>37</sup> Vgl. z.B. THOMAS VON AQUIN: I Sent d26 q2 a1, IOANNIS DUNS SCOTUS: Ord. I d36 q1 (zitiert nach IOANNIS DUNS SCOTUS: *Opera Omnia*. Ed. Vaticana (Commissio Scotistica). Rom 1950ff.), DIETRICH VON FREIBERG: *De origine rerum praedicamentarium* 5 (57). Die folgenden Ausführungen zur Beziehung sind eine Ergänzung zu MAYER, R.J.: *De veritate: Quid est? Vom Wesen der Wahrheit. Ein Gespräch mit Thomas von Aquin* (= *Studia Friburgensia* 92). Freiburg/CH: Universitätsverlag Freiburg Schweiz 2002, 271–279.

<sup>38</sup> LW II, In Exod., n. 64, 68,4–12, vgl. zur *relatio* bei Eckhart z.B. GROTZ, S., *Meister Eckharts Pariser Quaestio I*, 391f.

<sup>39</sup> „omne accidens subiecto et in subiecto habet unum esse cum subiecto et ipsum esse subiecti, etiam si mille essent accidentia. Ipsorum enim esse est inesse, subiecto scilicet. ... omnia praedicamenta accidentalia in deo transeunt in substantiam secundum genus suum et modum praedicandi, quem sortiuntur a subiecto et ex habitudine ad subiectum. Relatio autem sola non sortitur genus suum praedicamentale a subiecto nec per ordinem ad subiectum, sed potius ad illius oppositum“ (LW II, In Exod., n. 65, 69,9–70,2).

kein Sein oder In-Sein. Sie setzt nichts (*non ponit*) im *subiectum*. Der *respectus* als solcher ist ein Nichts an Sein in den Dingen. Dennoch ist die Beziehung nicht nichts, sondern die Bezogenheit eines Dinges auf ein anderes: In einer kategorialen oder wirklichen Beziehung<sup>40</sup> gründet das Sein oder In-sein der Beziehung in ihrem *subiectum* gemäß einem *fundamentum*. Dieses Gegründetwerden meint z.B.: Ein Ding bezieht sich auf ein anderes als „doppelt so groß“, weil sich in beiden dieselbe Einheit der Größe findet, durch die sie *wirklich* aufeinander bezogen sind. Die Einheit der Größe, die sich in beiden Dingen findet, ist in diesem Fall der Beziehungsgrund im *subiectum*.<sup>41</sup> Durch diese Einheit der Größe ist die Beziehung als wirkliche gegeben, d.h. sie hat ein wirkliches In-Sein, obwohl sie als Beziehung ganz dem *terminus* und nicht dem Fundament entspringt.<sup>42</sup> In diesem Sinn heißt sie – trotz der Seinslosigkeit des *respectus* als solchen – *minime ens*, am wenigsten seiend unter allen Kategorien.<sup>43</sup>

Meister Eckhart spricht die Sprache, die den Beziehungsgrund ein *fundamentum relationis* nennt. Aber hat *fundamentum* diese Bedeutung in der ersten *Quaestio Parisiensis*? Die Worte, die sich unmittelbar an das *intelligere fundamentum ipsius esse* anschließen, lauten:

„Quia dicitur Ioh. 1: ‚In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum‘. Non autem dixit evangelista: ‚In principio erat ens et deus erat ens‘. Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum. Item dicit salvator Ioh. 14: ‚ego sum veritas‘. Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem. Relatio autem totum suum esse habet ab anima et ut sic est praedicamentum reale, sicut quamvis tempus suum esse habet ab anima, nihilominus est species quantitatis realis praedicamenti. ‚Ego‘ ergo ‚sum veritas‘. [...] Unde patet veritatem ad intellectum pertinere sicut et verbum.“<sup>44</sup>

Es mag befremden, daß Eckhart zunächst die Offenbarung zitiert. Doch geht er auf die Autorität der *prima* oder *ipsa veritas* zurück, weil er Glaubender ist.<sup>45</sup> Dennoch wird das Evangelium philosophisch erläutert: Das göttliche Wort hat ein *esse ad intellectum*, d.h. es ist auf die Vernunft hin, ist auf sie bezogen. Ebenso gehört die Wahrheit, die das Wort ist, zur Vernunft und

<sup>40</sup> „plures autem personae et relationes reales“ (ibid., n. 72, 75,2).

<sup>41</sup> Vgl. Eckharts Text (Anm. 38): „Est etiam in relatione considerare ‚ipsum esse relationis‘, secundum quod fundatur in aliquo rei“, puta qualitate, ‚quantitate aut huiusmodi“.

<sup>42</sup> „Relatio vero non sic, sed potius oritur et principium sui est non in subiecto, sed in opposito“ (ibid., n. 66, 71,1–2).

<sup>43</sup> Vgl. ibid., n. 54, 59,13.

<sup>44</sup> LW V, *Qu. Parisiensis I*, n. 4, 40,7–41,3.

<sup>45</sup> Vgl. LW I, In Gen. I, n. 275, 412,1–5.

schließt eine Beziehung ein, die ihr *fundamentum* im Sein hat.<sup>46</sup> Diese Beziehung wird nun ähnlich beschrieben wie im Exoduskommentar: Beziehung als solche, das Woraufhin, hat kein Sein in den Dingen, sondern nur in der Seele ist es ein Seiendes. Dennoch ist sie wahrhaft Kategorie, d.h. sie beschreibt ein Sein in den Dingen, weil sie ein *fundamentum* in ihnen hat, gemäß dem die Vernunft das Bezogensein vernimmt oder es durch ihr Vergleichen gemäß dem Fundament „hervorbringt“. Dasselbe gilt von der Zeit: Die Zeit als eine Erstreckung oder gezählte und aufsummierte Zahl ist nicht in den Dingen, sondern in der Seele. Denn nur die Seele kann viele Teile zugleich und wie ein Eines vernehmen und das Viele in einem Einen verbinden. Das ändert nichts daran, daß die „Größe“ einer Bewegung, die in einem Nacheinander abläuft und gezählt wird, wirklich ist, auch wenn das Vergangene nicht mehr ist und das Zukünftige noch nicht ist.<sup>47</sup> Dasselbe gilt von der Beziehung als solcher: Sie verbindet das „Viele“ und wird so als *respectus* des einen auf das andere hin wahrgenommen. Die Dinge sind wirklich aufeinander bezogen, wenn die Beziehung das *subiectum* gemäß dem *fundamentum* auf den *terminus* ausrichtet und so ein In-Sein im *subiectum* hat.

Wie von selbst beginnt Eckhart also nach dem *intelligere fundamentum ipsius esse* vom Bezogensein zu sprechen und weist so das *fundamentum* als *fundamentum relationis* aus. Dies ist verständlich, da die Selbigkeit von Vernehmen und Sein, nach der Eckhart fragt, eine Beziehung ist. Was bedeutet demnach: *intelligere fundamentum ipsius esse*? Zunächst folgendes: Das Sein wird auf das Vernehmen bezogen oder dem Vernehmen verglichen, insoweit es Vernehmen ist. Denn das Vernehmen ist der Beziehungsgrund und der Bezugspunkt der beiden Verglichenen. Die Selbigkeit von Vernehmen und Sein wird unter dem Aspekt des Vernehmens betrachtet. Verdeutlichen wir das an einem Beispiel: Zwei Dinge können der Größe nach verglichen werden, wenn wir dieselbe Einheit der Größe in ihnen finden. Sie sind gleich groß, wenn sich diese Einheit gleich oft in ihnen zeigt. Ebenso kann das Vernehmen nur dann in einer gänzlichen Identität mit dem Sein stehen, wenn alles, was nicht Vernehmen ist, aus dem Sein ausgeschieden wird, so daß das Sein dem Vernehmen identisch ist. Denn die „Einheit“ des Vernehmens im Sein und im Vernehmen erlaubt uns, das Sein mit dem Vernehmen in einen Bezug zu

<sup>46</sup> „verum et ens convertantur. Praeterea verum, scibile et universaliter comprehensibile fundantur omnia in esse et ipsum includunt“ (LW II, In Exod., n. 29, 35,7-9).

<sup>47</sup> „tempus non est extra in rerum natura. Tempus enim formaliter numerus est ... . tempus et numerus in anima est, et in ipsa tantum proprie et formaliter. Ratio est, quia proprium et formale est animae solius accipere multa simul et ut unum et multa copulare ut unum et in uno, sicut apparet in formando propositiones affirmativas aut relativas. ... Tempus igitur, utpote numerus, naturaliter in anima est et ab anima est ... . Rursus etiam anima ex sui proprietate format propositiones de non ente, puta de praeterito et de futuro, ... et has veras“ (LW II, In Sap., nn. 296-297, 631,8-632,2).

setzen, der Selbigkeit heißt. Damit wirft uns das *intelligere fundamentum ipsius esse* an den Anfang zurück: Vernehmen und Sein sind so zu denken, daß sie *idem re, et forsitan re et ratione* sind. Dennoch sagt das *intelligere fundamentum ipsius esse* auch mehr: Das Sein ist in Gottes ununterschiedener Einheit unmittelbar auf das Vernehmen bezogen und das Vernehmen auf das Sein, so daß keines von beiden einen Vorrang gegenüber dem anderen hat, obwohl gilt: weil er, Gott, vernimmt, ist er. Dies ist nach einem Zwischenschritt weiter zu klären.

a) *Denkt Eckhart die Beziehung in der Nähe zu Thomas oder zu Dietrich?*

Insofern Eckhart die Beziehung in ihrem akzidentellen (In-)Sein und in ihrer *ratio praedicamentalis* betrachtet, sind diese beiden Punkte auch bei Thomas und Dietrich in den Blick zu nehmen. Eckhart legt das Sein des Akzidents folgendermaßen aus:

„aliter loquendum est et sentiendum de entibus sive de rebus et ipsarum esse, aliter de praedicamentis rerum et ipsarum praedicatione. Hoc enim quidam non considerantes difficultates in pluribus patiuntur. Decem enim praedicamenta non sunt decem entia nec sunt decem res nec sunt decem prima entia nec decem primae res, sed sunt decem prima rerum sive entium genera. Nequaquam prima decem entia, sed unum ens, substantia scilicet; reliqua vero non sunt entia, sed entis proprie – ex VII Metaphysicae – entia solum analogice ad unum ens absolute, quod est substantia. Sic urina dicitur sana non sanitate formaliter inhaerente, sed sola analogia et respectu ad ipsam sanitatem extra, quae proprie formaliter est in ipso animali, quomodo et vinum est in circulo significante vinum esse in taberna et in vase. Hinc est quod omnia huiusmodi novem praedicamenta non sunt entia in recto, sed in obliquo, puta entis. Ratio est, quia sola forma substantialis dat esse, accidens universaliter non dat esse, sed tale aut tantum, et his similia. ... Non autem sunt genera analogice, sed sunt genera univoce, alias non essent decem prima genera. Primum enim ut sic non pendet ab alio nec dependet nec analogatur ad aliud.“<sup>48</sup>

Diese Worte richten sich in den *quidam* gegen mehrere Grundprinzipien des Duns Scotus: Die oben bereits angesprochene Identifizierung von logischer Aussageweise, d.h. von den Kategorien, mit dem Seienden oder Ding (*realitas* als ontologischer Baustein);<sup>49</sup> die univoke Verwendung des Wortes „seiend“, hier für Substanz und Akzidenz, die sich in der Vorstellung fortsetzt, daß das

<sup>48</sup> LW II, In Exod., n. 54, 58,3–59,12.

<sup>49</sup> Man vergleiche folgenden Text des Duns Scotus: „Praedicamenta dupliciter possunt considerari. Uno modo in quantum sunt entia. Alio modo in quantum considerantur a ratione ... Primo modo de eis considerat Metaphysicus. Subjectum enim eius est ens in quantum ens. Secundo modo [sc. apud Logicum] de eis consideratur“ (Super Praedicamenta q2 n2, zitiert nach: ANDREWS R. et al. (Hgg.): *Ioannis Duns Scotus. Opera Philosophica*. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications 1997ff.).

Sein eines Dinges nicht nur durch die *forma substantialis* gegeben ist, so daß jedem Akzidenz seine eigene Existenz zukommt und das eine Ding letztlich in viele seiende Dinge zerfällt, die den Namen Akzidenz tragen, weil Inhärenz in einer Substanz und eigene Existenz nicht mehr als Gegensatz gesehen werden;<sup>50</sup> die Vermischung von univoker und analoger Aussageweise, die z.B. die höchsten Gattungen oder Kategorien nur analog Gattungen sein läßt (als seiende), da Duns Scotus die aristotelische Einsicht, daß die Akzidenzen bezüglich der Substanz als seiend zu verstehen sind, mit seiner logischen Univokation des Seinsbegriffs vermengt und so die Bedeutung des Wortes „analog“ verändert: Die Gattungen der Akzidenzen sind Gattungen in Analogie zur Gattung der Substanz.<sup>51</sup>

Die Argumente Eckharts verteidigen dagegen die Lehre des Thomas vom Akzidenz als *ens in alio*, von der Form, die dem ganzen Ding das Sein gibt und deshalb vom Sein real verschieden ist (wie auch das Wesen<sup>52</sup>), und besonders von der Analogie, deren spezifischen Charakter er in der ersten *Quaestio Parisiensis* stärker herausarbeitet:

„quod est in uno analogorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in diaeta aut in urina non est plus de sanitate quam in lapide.“<sup>53</sup>

Diese Bemerkung findet sich ursprünglich bei Thomas von Aquin:

„Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. ... Et quamvis sanitas [sc. proprie sive formaliter] non sit in medicina neque in urina, tamen

<sup>50</sup> Vgl. z.B. Ord. IV d12 q1 n3, QQ. in Met. VII 1, n19.

<sup>51</sup> Vgl. Ord. I d3 p1 q3 n163, sowie HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (= BGPhThMA 16). Münster: Aschendorff <sup>2</sup>1989, 349f. Eckharts Analogiebeispiel von einem Kranz (wohl aus Weinlaub gewunden), der anzeigt, daß Wein in der Taverne ist, findet sich ebenso bei Scotus: QQ. in Met. VI 3, n46 und n66. Eckhart erwähnt in der *Quaestio Parisiensis I* die Begründung seines Gegenüber für die *univocatio entis* in Substanz und Akzidenz: Das Akzidenz würde *secundum quid* entstehen und deshalb auch *secundum quid* sein (LW V, n. 11, 47,6–13). Auch dies scheint ein Argument des Scotus zu sein. Denn die Existenz ist nach Scotus das Ziel jedweden Entstehens, das nicht nur Substanzen, sondern auch Akzidenzen betrifft (vgl. QQ. in Met. IV 2, n124).

<sup>52</sup> „per caelum intelligatur id quo res est sive esse rei, per terram vero intelligatur parabolice id quod res est sive essentia et quiditas. Haec enim duo differant in omni creato“ (LW I, In Gen. II, n. 34, 501,15–502,2, vgl. LW II, In Exod., n. 18). Da Eckhart die Unterschiedenheit von Sein und Wesen als Bedingung der Möglichkeit des Erschaffbarseins auslegt, sollte selbst eine „idealistische“ Interpretation den Text nicht gegen seinen Sinn verkehren und die Identität von Sein und Wesen in den Dingen einfordern (so QUERO SÁNCHEZ, A.: *Sein als Freiheit*, 85ff.).

<sup>53</sup> LW V, n. 11, 46,7–9.

in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem.“<sup>54</sup>

Eckharts Schlußfolgerung an derselben Stelle ist deshalb thomasisch:<sup>55</sup> Das Akzidenz ist kein Seiendes, wenn wir seiend im eigentlichen Sinn des Substanzseins verstehen, d.h. im Sinne dessen, das das Sein hat. Das Akzidenz hat kein Sein, sondern ein In-Sein, und ist deshalb analog seiend. Dasselbe gilt von Gott: Gemäß dem Sein, das sich *proprie et formaliter* in Geschöpfen findet, ist er als nicht-seiend anzusprechen.

Dietrich von Freiberg beschreibt das Akzidenz auf andere Weise, da er nicht zwischen Sein und Wesen unterscheidet. Nur die *communiter loquentes* würden das Akzidenz ein *ens in alio* nennen, obwohl es besser ein *ens per aliud* heißt.<sup>56</sup> Obwohl man dies so verstehen kann, daß die Substanz die Akzidenzen trägt, ist dies nicht ihr Unterschied im „Sein“, das Dietrich als Wesen versteht. Denn gemäß dem Sein hat die Substanz das Wesen durch sich selbst, d.h. eine *quiditas intranea*, das Akzidenz hat sein Wesen durch ein anderes (*quiditas extranea*).<sup>57</sup> Insoweit Sein das *distare a nihilo* eines Wesens ist, finden sich in Akzidenz und Substanz folglich verschiedene Grade der Ferne zum Nichts, d.h. Wesensgrade.<sup>58</sup> Dietrich möchte so ausschließen, daß dem Akzidenz unabhängig von der Substanz ein eigenes Wesen zukommt, das durch die Inhärenz, d.h. durch etwas für das Wesen des Akzidenz Zufälliges, der Substanz verglichen wird. So gilt: Akzidenzen sind seiend, weil sie dem wahrhaft Seienden oder Wesen gehören. Das Gehören ist kein In-Sein, sondern liegt am „das Wesen durch ein anderes haben“.<sup>59</sup>

Falls dies eine Thomaskritik sein sollte, träfe sie nicht zu, da Thomas (wie Eckhart) das Wesen des Akzidenz in der Inhärenz sieht, so sehr jedes Akzidenz seine eigene *ratio praedicamentalis* hat. So ist für dieses Wesen die Inhärenz kein Zufall (wie Dietrich schreibt), sondern das Wesen konstituierend.<sup>60</sup> Daraus erhellt, daß Dietrich ein anderes Verständnis des Akzidenz hat als Eckhart.<sup>61</sup>

<sup>54</sup> STh I q16 a6. Zur Analogie bei Thomas vgl. MAYER, R.J.: *De veritate*, 222–237.

<sup>55</sup> Vgl. dagegen FLASCH, K.: *Einleitung*. In: IMBACH R. et al. (Hgg.): DIETRICH VON FREIBERG: *Opera omnia*. Tomus II. *Schriften zur Metaphysik und Theologie*. Hamburg: Meiner 1980, XXIIIff.

<sup>56</sup> Vgl. *De accidentibus* 9 (2).

<sup>57</sup> Vgl. *De accidentibus* 9 (3), (6), sowie IMBACH, R.: *Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin? Remarques sur le De accidentibus*. In: FZPhTh 45 (1998) 116–129.

<sup>58</sup> Vgl. *De accidentibus* 9 (7).

<sup>59</sup> Vgl. *De accidentibus* 10 (3).

<sup>60</sup> Vgl. STh I q28 a2.

<sup>61</sup> Vgl. dagegen FLASCH, K.: *Die Intention Meister Eckharts*. In: RÖTTGES H. (Hg.): *Sprache und Begriff. Festschrift für B. Liebrucks*. Meisenheim: Hain 1974, 292–318, hier 311 und 316, IMBACH R.: *Deus est intelligere*, 169f.

Dieser Unterschied zeigt sich auch darin, wie diese Denker folgenden Satz des Aristoteles auslegen: „album solam qualitatem significat“. Eckhart hält den Wortlaut des Thomas, überträgt ihn aber gleichzeitig auf die *relatio*:

„Relatio autem quamvis sit accidens, non tamen significat per modum accidentis, quia non <per> modum inhaerentis, sicut hoc nomen ‚album solam quidem qualitatem significat‘, sicut albedo et subiectum consignificat sive connotat, et propter hoc significat ipsam per modum accidentis et inhaerentis.“<sup>62</sup>

Der Name „Beziehung“, d.h. die abstrakte Bezeichnung, und der Name „Bezogenes“, d.h. die konkrete Bezeichnung, unterscheiden sich wie „der Weiße“ und das „Weißsein“: „Der Weiße“ bezeichnet das „Weißsein“, doch auf die Weise der Inhärenz in einem *subiectum*, so daß letzteres mitbezeichnet ist. Das „Weißsein“ selbst abstrahiert gewissermaßen von der Inhärenz, obwohl es etwas bezeichnet, das nur als Akzidenz in einem *subiectum* ist. Letzteres gilt auch für „Beziehung“: Sie benennt etwas, das in einem anderen ist, abstrahiert jedoch von dieser Inhärenz.

Dietrich unterscheidet an dieser Stelle<sup>63</sup> nicht zwischen den Bezeichnungsweisen von „der Weiße“ und das „Weißsein“. Beide bezeichnen nur die Qualität als *ratio praedicamentalis*.<sup>64</sup> Dies ist so zu verstehen, daß das Wort „der Weiße“ zuerst das Weißsein selbst, also das Wesen der Weiße, dann aber auch ihr *subiectum* meint.<sup>65</sup> Anders gesagt: Die Inhärenzbeziehung wird nicht betrachtet, d.h. das Bezeichnen *per modum inhaerentis*, da Dietrich nur auf das abstrakte Wesen blickt, das dennoch in Abhängigkeit von der *quiditas* des *subiectum* gedacht wird. Wie schlägt sich dies in der Betrachtung der *relatio* als Akzidenz nieder?

<sup>62</sup> LW II, In Exod., n. 63, 67,9–68,1, vgl. THOMAS VON AQUIN: In Met. VII 1, nn. 1254–1255: „Licet autem modus essendi accidentium non sit ut per se sint, sed solum ut insint, intellectus tamen potest ea per se intelligere, cum sit natus dividere ea quae secundum naturam coniuncta sunt. Et ideo nomina abstracta accidentium significant entia quae quidem inhaerent, licet non significant ea per modum inhaerentium. Essent autem significata per huiusmodi nomina non entia, si non inessent in re. Et quia ista in abstracto significata videntur non entia, magis videntur entia nomina accidentium concreta. Magis autem videtur aliquid entium esse vadens et sedens et sanans quia determinatur eis aliquod subiectum per ipsam nominis significationem, inquantum significant in concretionem ad subiectum. Hoc autem subiectum est substantia. Et ideo unumquodque talium nominum, quae significantur accidens in concreto, apparet in tali categoria, idest videtur importare praedicamentum substantiae; non ita quod praedicamentum substantiae sit pars significationis talium nominum (album enim, ut in praedicamentis dicitur, solam qualitatem significat); sed inquantum huiusmodi nomina significant accidentia ut inhaerentia substantiae. Bonum autem aut sedens non dicitur sine hoc, idest sine substantia. Significat enim accidens concretum substantiae.“

<sup>63</sup> Zur Unterscheidung von *in abstracto* und *in concreto* vgl. Dietrichs *De ente et essentia*, I 2.

<sup>64</sup> Vgl. *De accidentibus* 13 (5).

<sup>65</sup> „Cum autem per se sumitur albus, significat ipsam dispositionem, quae est albedo, in recto, subiectum autem in obliquo, inquantum in intellectu suo ipsum importat“ (*De accidentibus* 13 [7]).

Zunächst zu Thomas: Die Herausgeber der Lateinischen Werke Eckharts zitieren in den Fußnoten viele Thomasstellen, die mit Eckharts Beschreibung der *relatio* dem Wortlaut nach übereinstimmen.<sup>66</sup> Stellvertretend sei folgender Text genannt:

„in relatione, sicut in omnibus accidentibus, est duo considerare: scilicet esse suum, secundum quod ponit aliquid in ipso [sc. de quo dicitur], prout est accidens; et rationem suam, secundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur; et ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sicut omnes formae absolutae ex ipsa sua ratione habent quod aliquid in eo de quo dicuntur ponant. Et ideo inveniuntur quaedam relationes nihil ponentes in eo de quo dicuntur; et hoc attendentes quidam philosophi dixerunt quod relatio non est aliquod unum genus entium, nec est aliquid in rerum natura; sed est tantum quidam respectus respersus in omnibus entibus, et quod relationes sunt de intentionibus secundis quae non habent esse nisi in anima. ... Sed hoc falsum est: quia nihil quod est ens tantum in anima, in genere determinato collocatur. Unde distinguendum est inter relationes. Quaedam enim sunt quae habent aliquid in re, supra quod esse eorum fundatur, sicut aequalitas fundatur supra quantitatem; et huiusmodi relationes aliquid realiter in re sunt. Quaedam vero sunt quae non habent fundamentum in re de qua dicuntur, sicut dextrum et sinistrum in illis in quibus non sunt determinatae istae positiones secundum naturam ... et ideo dicuntur relationes rationis.“<sup>67</sup>

Wie Eckhart beschreibt Thomas die *relatio* in ihrem (In-)Sein und in ihrer *ratio praedicamentalis*, dem Woraufhin. Beide erklären, daß die *relatio* als solche oder in ihrer *ratio praedicamentalis* nichts in den Dingen setzt, in denen sie als Akzidenz ist. Thomas fährt fort: Deshalb gibt es die (nur) gedachten Beziehungen (*relationes rationis*), die kein *fundamentum in re* haben. Anders gesagt: Der *respectus* als solcher, der nichts in den Dingen setzt, ist nur ein *ens in anima* oder ein *ens rationis*, ein Gedachtes. Sonst wären die gedachten Beziehungen wirklich. Heißt dies, daß die Beziehung als solche von der Vernunft hervorgebracht ist, wie Eckhart hält? Thomas schreibt:

„eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et huiusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adiungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species: et similiter est de tempore, quod habet

<sup>66</sup> Vgl. LW II, SS. 67–75.

<sup>67</sup> I Sent d26 q2 a1.

fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio eius completur [sc. formaliter] per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. ... Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus.<sup>68</sup>

Unsere Verständnisse, die wir mit Namen bezeichnen, verhalten sich dreifach zu den Dingen: Manchmal findet sich das ganze vernommene Sein in den Dingen, wie in dem Verständnis „Mensch“, wenn wir es auf einen bestimmten Menschen beziehen. Anderen Verständnissen, wie dem rotgeflügelten Drachen, entspricht nichts in den Dingen. Andere Verständnisse haben ein *fundamentum in re*, werden jedoch in dem, was ihnen *formaliter* zukommt, durch die Seele hervorgebracht. Die genannten Beispiele betrachten die *relatio adaequationis* der Wahrheit, die Zeit, die das Früher und Später in der Bewegung zählt oder verbindet und so eine Maßbeziehung zur Einheit der Zeit herstellt,<sup>69</sup> das Allgemeine, das sich als eines auf vieles bezieht. Damit wird deutlich: Auch Thomas versteht den *respectus* als solchen als ein *ens in anima*, das auf das Vergleichen der Vernunft zurückgeht. Obwohl Eckhart und Thomas alles Verstehen im Ausgang von der Sinneswahrnehmung gegeben sehen,<sup>70</sup> sind Verständnisse wie Wahrheit oder Zeit nicht einfach Abstraktionsbegriffe.<sup>71</sup> Sie sind vielmehr durch die Natur der Seele selbst gegeben, so daß sie z.B. fähig ist, die Dinge, die ihr begegnen, auf zeitliche Weise wahrzunehmen. Das *fundamentum in re* verhält sich dabei *materialiter* gegenüber der Beziehung, die *formaliter* durch das Vergleichen der Seele

<sup>68</sup> I Sent d19 q5 a1.

<sup>69</sup> „numerus est multitudo mensurata per unum“ (STh I q7 a4). Zur Zeit als Maß vgl. *ibid.*, q10 a4, In Met. V 9, n. 892.

<sup>70</sup> „omnis cognitio nostra ortum habet a sensibus“ (LW II, In Exod., n. 57, 62,6).

<sup>71</sup> Abstraktion setzt voraus, daß ein entsprechendes Sein in den Dingen erfahrbar ist, nicht aber durch die Seele hervorgebracht wird. Insofern Duns Scotus meint, die *relatio* abstrahieren zu können, muß er sie als eine *realitas* in den Dingen annehmen, d.h. gemäß der Inhärenz in einem *subiectum*: „relatio realis, licet sit modus sui fundamenti ..., tamen in se est res aliqua, quia quod in se nihil est, nullius est modus realis; non enim est aliquod nomen generalius quam ens vel res ..., et ideo cui non convenit esse ens vel res, ei non convenit aliquod esse reale“ (Ord. II d1 q4–5 n215, vgl. zur Abstraktion Lect. I d23 q1 n11). Deshalb hängt das Sein der Beziehung am *subiectum*, nicht aber am *terminus*: „Relatio dependet ab illo in quo est et non e converso“ (QQ. in Met. V q11 n49). Erneut zeigt sich Eckharts Lehre als Betonung der Besonderheit von Thomas' Ansicht gegenüber der Meinung des Scotus.

hervorgebracht wird.<sup>72</sup> Wenn Thomas das *fundamentum* als *causa* anspricht,<sup>73</sup> meint das demnach eine *causa materialis*: Im Fundament besitzt ein Ding etwas, demgemäß es bezogen werden kann.<sup>74</sup> Doch *formaliter* ist die *relatio* eine *oppositio*, so daß ihr Sein, d.h. ihre *ratio praedicamentalis*, ganz durch den Vergleich mit dem *terminus* gegeben ist.<sup>75</sup> Das Fundament ist folglich nicht als *causa efficiens* oder die *relatio* formal in ihrem Wesen konstituierend zu betrachten.<sup>76</sup>

Teilt Dietrich dieses Verständnis der *relatio* mit Eckhart, wie manche annehmen?<sup>77</sup> Dietrich schreibt:

„est respectivum uno modo, quod non est nisi respectus per suam essentiam, puta similitudo vel aequalitas, paternitas vel filiatio et cetera. Et talia nullam rem naturae seu aliquam naturalitatem important secundum se in sua essentia in quantum respectus, sed sunt de genere relationis quoad praedicamentum relationis, quod constituitur per actum rationis. ... Tertio ordine dicitur quid respectivum aliqua realis dispositio quasi qualitativa seu quantitativa vel motus, super quae fundatur aliquis duorum respectuum.“<sup>78</sup>

An dieser Stelle ist man versucht, von einer Dominikanerschule zu sprechen. Dietrich gibt dieselben Merkmale an, die sich auch bei Eckhart und Thomas finden: Der Bezug als Bezug, insoweit er die Gattung *relatio* meint, setzt keine *res naturae*. Die Gattung *relatio* wird von der Vernunft konstituiert, hat aber ein *fundamentum in re*. Dennoch versteht Dietrich die Beziehung nicht wie Eckhart oder Thomas: Auf Grund seines Verständnisses des Akzidenz und der fehlenden Unterscheidung von Sein und Wesen muß Dietrich das Sein der *relatio* gemäß dem Fundament anders denken. Wo bei Thomas oder Eckhart das In-Sein zum Wesen des Akzidenz dazugehört, so daß die kategoriale

<sup>72</sup> Eckhart scheint dasselbe zu halten: „Tempus enim formaliter numerus est“ (LW II, In Sap., n. 296, 631,8).

<sup>73</sup> „realis unitas relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento uel causa“ (Quodl. IX q2 a3).

<sup>74</sup> So gilt von der Beziehung der Wahrheit, die ihr Fundament im Sein hat: „veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione lapidis entitatem et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte rei cum habeat aliquid secundum quam referri possit“ (Ver q1 a8).

<sup>75</sup> „propria ratio eius quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparisonem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum“ (STh I q28 a1 ad1).

<sup>76</sup> Capreolus mißverstet das *fundamentum* als *causa effectiva relationis*, die die Beziehung selbst hervorbringen kann (vgl. hierzu PANGALLO, M.: *La dimensione metafisica dell'alterità: la relazione nell'ontologia e nella teologia filosofica di S. Tommaso*. In: Divus Thomas (Bologna) 21 [Anno 101] (1998) 36–54).

<sup>77</sup> Vgl. IMBACH, R.: *Deus est intelligere*, 181, LARGIER, N.: *Stellenkommentar zu Quaestio Parisiensis I*, 879, FLASCH, K.: *Einleitung*. In: MOJSISCH, B. (Hg.): DIETRICH VON FREIBERG: *Opera omnia*. Tomus I. *Schriften zur Intellekttheorie*. Hamburg: Meiner 1977, XXIIIf.

<sup>78</sup> *De habitibus* 2 (2) und (4). Dietrich fügt hinzu, daß die Substanzen wegen der *fundamenta* auf anderes bezogen sind (ibid., 2 [5]).

Beziehung wirklich gemäß dem Fundament in einem Ding ist, sieht Dietrich eine *realis dispositio* oder *natura* im *respectivum* als Fundament mitgeben. D.h.: Das Fundament gehört gemäß seiner *natura* zum Wesen der *relatio* und gemäß dieser *natura* ist die *relatio* ein *ens naturae*, d.h. ein Wesen, das *distat a nihilo*.<sup>79</sup> Es ist auffällig, daß Dietrich nur vom *subiectum*, dem *fundamentum* und dem *respectus* selbst spricht, der die Sache durch eine bestimmte Natur, d.h. das Fundament, bezieht. Wo ist der *terminus*, auf den bezogen wird, besser gefragt: Warum spricht Dietrich kaum von ihm?

Das Akzidenz und damit auch die Beziehung hat nach Dietrich sein Wesenskonstitutiv in der *quiditas* der Substanz. Doch ist die Konstitution der Beziehung durch das *fundamentum* gegeben, das in diesem Sinn auch *subiectum* der *relatio* genannt wird. Die Beziehung wird so zur *proprietas* (ähnlich einem *accidens proprium*) oder *per se passio* des *fundamentum* und geht deshalb wesenhaft auf die inneren Prinzipien eines Dings zurück, nicht aber auf den *terminus*, auf den sie bezieht.<sup>80</sup> Der Gegensatz zu Eckhart und Thomas könnte kaum größer sein: Das Wesen der *relatio* hängt so am *subiectum* – wie bei den anderen Akzidenzen –, nicht aber am *terminus*.

Dietrich entwickelt daraus folgenden Schluß: *Relationes reales* sind durch die „absoluten“ *fundamenta* und Wesen allein nicht gegeben.<sup>81</sup> Um zu vermeiden, daß die Beziehungen wirklicher Abhängigkeit, wie z.B. der

<sup>79</sup> „relativa habitudo constituitur ex sibi propriis principiis determinatis a ratione, quamvis et ipsa relatio pertineat ad ens naturae ratione sui fundamenti, quod in intellectu suo importat circa substantiam“ (*De origine rerum praedicamentalium* 5 [57], vgl. 2 [34], 5 [59], wo Dietrich der *relatio* eine Mittelstellung zwischen *ens naturae* und *ens rationis* zuordnet, sowie FLASCH, K.: *Einleitung*. In: CAVIGIOLI, J.-D. et al. [Hgg.]: DIETRICH VON FREIBERG: *Opera omnia*. Tomus III. *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*. Hamburg: Meiner 1983, LXIV).

<sup>80</sup> „quantum ad ipsos respectus, qui respectu sui fundamenti habent rationem per se passionum, ut pater, filius et similia, nulla vi naturae ... potest fieri, ut talia sint suis subiectis, ex quorum principiis talia eliciuntur et constituuntur in esse [sc. in sua quiditate]“ (*De accidentibus* 5 [2], vgl. 5 [5], sowie 3 [4]–[5]); „ratione essentiae et quiditatis fundamenti insunt tales respectus“ (ibid., 16 [4]). „Tertium enim genus entium [sc. relationis] est, quod suam entitatem formaliter ex alio [sc. ex fundamento] habet et secundum rationem subiecti, et hoc complete, sed originaliter ex alio [sc. ex fundamento], quod attenditur in eodem subiecto. Et huiusmodi entia sunt ea, quae ... secundum proprias rationes ... nullam naturam ... importent circa substantiam quantum ad id, quod formaliter et primo significatur per nomen, habent tamen de intellectu suo aliquam naturam, quam oportet attendere in eodem subiecto“ (*De origine rerum praedicamentalium* 2 [34]).

<sup>81</sup> „Nec potest dici, quod iste respectus dependentiae sit solum per essentiam ratione essentiae inquantum huiusmodi, quia essentia cuiuslibet entis inquantum essentia in rebus creatis habet secundum se absolutum respectum ad se ipsam, ut ita loquar, ad se ipsam quidificandum et figendum in esse, qui est oppositus ei respectui qui est ad extra se. Et ita non potest intelligi, quod iste realis respectus dependentiae, quae attenditur in causis, insit entibus solum per essentiam vel per naturam entis vel cuiuscumque alterius communis analogi unius dicentis essentiam rei inquantum essentia“ (*De cognitione entium separatorum* 79 [2]). Zur *substantia* als *fundamentum* vgl. *De origine rerum praedicamentalium* 5 (59).

Kausalität, sich in nichts auflösen, muß Gott deshalb als sein Abbild eine *intentio quaedam* erschaffen, die als *unitas* aller Zusammenhänge der Welt, d.h. als Weltordo, das All erfüllt und alle Beziehungen enthält.<sup>82</sup> Ohne diesen *ordo* würde kein Ding auf ein anderes einwirken, da es nicht auf einen bestimmten *terminus* ausgerichtet wäre.

Das Verständnis Dietrichs ist also nicht nur dadurch von dem Eckharts unterschieden, daß ersterer jedwedes erkannte Wesen vom Intellekt konstituiert sein läßt, letzterer nur dergleichen wie *relationes*. Dietrich konstituiert das Wesen der Beziehungen vom *subiectum relationis* aus, Eckhart vom *terminus*. Dies geht auf ein anderes Verständnis der Vernunft und des Vernehmens von etwas zurück:

## 2. *Intellectus ut intellectus und species ut species*

In einem weiteren Schritt versucht Eckhart, in den ersten *Quaestiones Parisienses* die Verschiedenheit des Seins der Dinge von dem der Vernunft als solcher aufzuweisen. Die Sprache vom *intellectus in quantum intellectus* findet sich auch bei Dietrich und meint den Intellekt in seiner *intellectualitas*, durch die er die Ähnlichkeit mit dem Seienden im Ganzen ist.<sup>83</sup> Somit stellt sich die Frage, ob Eckhart mit diesen Worten dasselbe sagt. Gemeint sind Worte wie:

„Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et ut sic vadet ad oppositum ipsius esse. Sicut etiam imago in quantum huiusmodi est non ens, quia quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione rei cuius est imago.“<sup>84</sup>

„Cum igitur finis speciei sit repraesentare rem intellectui, debet esse secundum quod melius repraesentat rem. Melius autem repraesentat, si sit non-ens, quam si esset ens. Immo si esset ens, abduceret a repraesentatione. Quare non est ens, nisi dicas quod sit ens in anima.“<sup>85</sup>

„Item: intellectus nec est hic nec nunc nec hoc, in quantum intellectus. Sed omne ens vel esse est determinatum ad genus et speciem. Ergo intellectus, in quantum huiusmodi, non est aliquod ens nec habet aliquod esse. ... Cum dices: si intellec-

<sup>82</sup> Vgl. *ibid.*, 79 (1),(3), 74 (1)–(5). Entsprechend gilt von der Kausalität, die die Dinge voneinander abhängen läßt: „sicut in causis essentialibus est una intentio seu proprietas [sc. intentio ordinis universi] ... , sine qua impossibile esset causam huiusmodi efficere causatum suum tale, sic etiam in accidentalibus agentibus et actioni suae subiectis passivis oportet esse aliquid commune, sine quo impossibile esset hoc quidem influere, hoc autem talem influentiam recipere etiam modo accidentali“ (*ibid.*, 75 [2], vgl. 77 [4]). Dieses *commune* ist „illa unitas ..., qua res a rebus dependent sic, ut sint unius ordinis“ (*ibid.*, 76 [5]).

<sup>83</sup> Vgl. *De intellectu et intelligibili* II 1 (1).

<sup>84</sup> LW V, *Qu. Parisiensis I*, n. 7, 44,13–45,2.

<sup>85</sup> LW V, *Qu. Parisiensis II*, n. 6, 52,8–11.

tus est <nec> hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid, quia anima est verum ens.“<sup>86</sup>

„Item: operatio et potentia, ut potentia, habet suum esse ab obiecto ... Ergo et obiectum dabit esse ei cuius est obiectum, scilicet potentiae et operationi. ... Ergo intelligere quod est ab obiecto, et similiter potentia, in quantum huiusmodi, non sunt aliquid esse nec habent aliquid esse.“<sup>87</sup>

Schon das erste Argument der zweiten *Quaestio Parisiensis* sagt mit Thomas: Das Vernehmen ist unbegrenzt, da es sich auf das Seiende im Ganzen bezieht.<sup>88</sup> Im Vernehmen liegt also das Bild des Ganzen. Doch scheint der Ausdruck *intellectus in quantum intellectus* anderes zu bezeichnen: Das Nicht-seiend-Sein der Vernunft und des Vernehmens, eines Bildes als solchen, der *species* als solcher, des *ens in anima* als solchen. Unweigerlich werden wir zur *relatio* zurückgeführt: Der Bezug als solcher ist ein Nichts und hat das, was er ist, ganz vom *terminus*, genauso wie die Vernunft und das Vernehmen ihr Sein ganz vom Gegenstand nehmen.<sup>89</sup> Die identische Beschreibung von *relatio* und *species ut sic* in ihrem Sein rührt daher, daß das Wesen eines Bildes oder einer *species* ihre Ähnlichkeit, d.h. ihr Ähnlichkeitsbezug zum Abgebildeten oder Gegenstand ist.<sup>90</sup>

Die Vernunft kann also zweifach betrachtet werden: Einerseits ist sie (akzidentell in der Seele) „seiend“, andererseits ist sie ein Nichts als Bezug zum Gegenstand. Ähnliches gilt von einem Bild, das auf eine Leinwand gemalt ist. Schwieriger scheint sich die Frage bei der *species* zu gestalten: Eckhart negiert, daß sie ein Akzidenz ist. Doch wird das, was „Akzidenz“ sein soll, auf folgende Weise beschrieben: Das Akzidenz hat ein *subiectum*, von dem es das Sein hat, während die *species* ihr Sein vom *obiectum* nimmt. Entscheidend ist, daß Eckhart von der *species* als solcher spricht, wenn sie ihr Sein durch das *obiectum* hat. Dies kann an einem Beispiel verdeutlicht werden:

„Man stellt die Frage, wo das Sein des Bildes am eigentlichsten sei: im Spiegel oder in dem, wovon es ausgeht? Es ist eigentlicher in dem, wovon es ausgeht. Das Bild ist in mir, von mir, zu mir. Solange der Spiegel genau meinem Antlitz gegenübersteht, ist mein Bild darin; fiele der Spiegel hin, so verginge das Bild.“<sup>91</sup>

<sup>86</sup> LW V, *Qu. Parisiensis II*, n. 7, 52,16–53,7, vgl. LW II, In Eccl., n. 10, In Sap., n. 94.

<sup>87</sup> LW V, *Qu. Parisiensis II*, n. 3, 50,6–11.

<sup>88</sup> Vgl. LW V, *Qu. Parisiensis II*, n. 1, sowie THOMAS VON AQUIN: STh I q54 a2. Das „Seiende“, nicht dieses oder jenes Seiende, sondern das Seiende im Ganzen, ist das *obiectum intellectus* (*Qu. Parisiensis III*, n. 6).

<sup>89</sup> Vgl. LW II, In Exod., n. 64, 68,4–12.

<sup>90</sup> „Li quasi relationem similitudinis significat. Relationi autem suum esse est non suum esse; sibi esse est non sibi, sed alterius, ad alterum et alteri esse“ (LW II, In Eccl., n. 4, 233,1–3, vgl. LW IV, Sermo XLIX,2, n. 509, LW III, n. 194).

<sup>91</sup> „Man vrâget, wâ daz wesen des bildes aller eigenlîchest sî: in dem spiegel oder in dem, von dem ez ûzgât? Ez ist eigenlîcher in dem, von dem ez ûzgât. Daz bilde ist in mir, von mir, zuo

Die Frage klärt: Es geht um das eigentlichste Sein des Bildes, nicht darum, daß dem Bild im Spiegel kein Sein zukommt. Das Bild *ist im* Spiegel, doch hat es darin kein Sein, das ihm durch das *subiectum* zukommt, wie die blaue Farbe an der Wand ein In-Sein hat. Geht der Abgebildete vom Spiegel weg, verschwindet auch das Bild im Spiegel. Das zeigt: Nur relativ zum Abgebildeten hat das Bild ein In-Sein im Spiegel. Wenn man dies berücksichtigt, kann man sagen: Das Bild ist ein Akzidenz oder auch die *species* in der Seele. Die blaue Farbe dagegen bleibt an der Wand, weil sie ihr Sein von der Wand hat und nicht relativ zu einem anderen blauen Gegenstand, der sich an der Wand abbildet. Doch damit ist noch nicht das Sein der *species* als *species* geklärt, sondern nur ihr relatives Sein oder In-Sein in einem *subiectum*.

Die *species* kann Eckhart auch als *species intentionalis* oder *intentio* ansprechen,<sup>92</sup> die ein *esse intellectuale* oder *spirituale* hat, kein *esse naturale*: Das Auge, das den roten Apfel sieht, wird nicht selbst rot, weil es die Farbe im *esse spirituale* aufnimmt und relativ zum Apfel, nicht aber in sich.<sup>93</sup> Das *esse intellectuale* oder *spirituale* ist das Sein der *species* als *species*, insoweit sie etwas anderes als sich selbst für die Vernunft gegenwärtig werden läßt. Dieses Sein ist reiner Bezug: Obwohl der Gegenstand in sich ein absolutes Sein hat, wird er durch die *species* in der Seele gegenwärtig und hat ein relatives In-Sein in ihr. Die *species* ist nicht die Verdoppelung des Gegenstands, sondern dessen relatives In-Sein in der Vernunft. Somit hat das *esse intellectuale* den Status des Nichts: Es ist Bezug als Bezug. Das Nichts der Vernunft ist also nicht nur bloße Offenheit, wie die Ausleger Eckharts betonen,<sup>94</sup> sondern streng metaphysisch ein Nichts, so daß es für die Metaphysik kein Gegenstand mehr ist.

Die Frage ist: In welcher Philosophie wird dieses zweifache Sein der Vernunft oder der *species* auf diese Weise berücksichtigt? Thomas schreibt:

„Sciendum est autem, quod quamvis scientia secundum nomen videatur referri ad scientem et ad scibile, dicitur enim scientia scientis, et scientia scibilis, et intellectus ad intelligentem et intelligibile, tamen intellectus secundum quod ad aliquid dicitur, non ad hoc cuius est sicut subiecti dicitur: sequeretur enim quod idem relativum bis diceretur. Constat enim quoniam intellectus dicitur ad intelligibile, sicut ad obiectum. Si autem diceretur ad intelligentem, bis diceretur ad aliquid; et cum esse relativi sit ad aliud quodammodo se habere, sequeretur quod idem haberet duplex esse. Et similiter de visu patet quod non dicitur ad

mir. Die wîle der spiegel glîch stât gegen mînem antlite, sô ist mîn bilde dar inne; viele der spiegel, sô vergienge daz bilde“ (DW I, Predigt 9, 154,1–5, vgl. zum Spiegelgleichnis bei Eckhart: WILDE, M.: *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart* (= Dokimion 24). Freiburg/CH: Universitätsverlag Freiburg Schweiz 2000, 51–64).

<sup>92</sup> Vgl. LW II, In Exod., nn. 124–125.

<sup>93</sup> Vgl. LW II, In Sap., n. 21, LW I, In Gen. I, n. 25, In Gen. II, nn. 202–203, 206.

<sup>94</sup> Vgl. LW III, n. 396, sowie IMBACH, R.: *Deus est intelligere*, 173–178, CAPUTO, J.D.: *The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart's Parisian Questions*. In: *Thomist* 39 (1975) 85–115.

videntem, sed ad obiectum quod est color ... Quamvis et hoc recte posset dici, scilicet quod visus sit videntis. Refertur autem visus ad videntem, non in quantum est visus, sed in quantum est accidens, vel potentia videntis. Relatio enim respicit aliquid extra, non autem subiectum nisi in quantum est accidens. Et sic patet, quod isti sunt modi, quibus aliqua dicuntur secundum se ad aliquid.“<sup>95</sup>

Der Schluß verdeutlicht: Man kann ein Vermögen als Akzidenz des Vermögenden sehen, doch ebenso das Vermögen bezüglich seines Gegenstands, d.h. als Vermögen betrachten: *visus in quantum visus, intellectus in quantum intellectus*. Eckhart selbst zitiert diese Lehre des Aristoteles bezüglich des Wissens als *relatio* zum Gewußten innerhalb der Vollzugsidentität von Vernommenem und Vernunft:

„idem est intellectus et quod intelligitur“, „sed et sensus et sensibile actu unum sunt et idem“, ut ait philosophus De anima. Et in V Metaphysicae dicit, quod scientia, ut relatio, non est scientis, sed scibilis.“<sup>96</sup>

So wird deutlich: Die Betrachtung des *intellectus ut intellectus*, wie sie sich bei Eckhart findet, ist durch Thomas angeregt. Entsprechend schreibt letzterer in Übereinstimmung mit Eckhart: Die *species* hat nur ein relatives In-Sein in der Seele, weil sie ihr Sein vom *obiectum* empfängt, nicht vom *subiectum*.<sup>97</sup> Als *species* ist ihr Sein das *esse intelligibile* oder *intentionale*, das ein relatives Sein ist.<sup>98</sup> Letzteres verleiht der *species* das Wesen eines Wodurch, durch das die Sache selbst für die Vernunft erscheint und nicht ihr Bild.<sup>99</sup> Denn, wie Thomas mit Eckhart hält, falls die *species* eine *similitudo in esse naturae* wäre (wie die rote Farbe an der Wand), würde sie das Wahrnehmen eher verhindern

<sup>95</sup> In Met. V 17, nn. 1028–1029, vgl. CG III 42: „Forma intellectus, in quantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile: non enim recipit aliquid intellectus, per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut sensus sensibiliter.“

<sup>96</sup> LW I, In Gen. I, n. 199, 346,4–7, vgl. LW II, In Exod., n. 65, 70,4–6.

<sup>97</sup> Vgl.: „anima nostra ... comparatur etiam ad obiectum suum, a quo recipit esse secundum perfectionem secundam, quod est esse accidentale“ (I Sent d15 q5 a3), sowie: „intelligere ... recipit speciem ab obiecto“ (STh I q54 a2 – dieser Artikel wird von Eckhart am Anfang der zweiten *Quaestio Parisiensis* zitiert).

<sup>98</sup> „Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, in quantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos“ (STh I q13 a7, vgl. Pot q7 a10). D.h.: Die Dinge in ihrem *esse naturae* sind nicht offenbar für die Vernunft, da letzteres Sein kein Bezug ist. Erst durch das *esse intelligibile* der *species* werden die Dinge auf die Vernunft bezogen.

<sup>99</sup> Vgl. STh I q56 a2 ad3, q85 a2, CG I 55, Comp. Theol. I 41, sowie IMBACH, R.: *Deus est intelligere*, 179.

als bewirken.<sup>100</sup> Um es mit Eckhart zu sagen: Das Sichtbare wirft sich dem Gesichtssinn in der Vollzugsidentität (*visibile actu et visus actu unum sunt*) durch die *species* entgegen.<sup>101</sup>

Gegenüber diesem Verständnis des Nichts der Vernunft oder der *species* hebt sich die Intellekttheorie Dietrichs stark ab. Der *intellectus possibilis* ist bei Dietrich ein Nichts, jedoch nicht weil er Bezug zum Gegenstand ist, sondern weil es ihn als *potentia animae* nicht gibt. D.h.: In der Umkehrung von Eckharts Verständnis ist der *intellectus possibilis* nach Dietrich ein absolutes und kein relatives Nichts. Der Mensch wird der Möglichkeit nach verstehend genannt, weil er in seiner Einbildungskraft die *species intelligibilis*, die mit dem *intellectus possibilis* zu identifizieren ist, aufnehmen kann (sie wird vom *intellectus agens* produziert). Dem *esse naturae* nach ist diese *species* wahrhaft ein Akzidenz und hat nicht nur ein relatives In-Sein.<sup>102</sup>

Doch in seinem eigentlichen Sein ist der Intellekt *ens conceptionale* und als solches eine Substanz. Deren eigenstes Wesen ist es, ein Seiendes zu sein, das außer sich selbst noch ein anderes Seiendes in sich begreift.<sup>103</sup> Damit zeigt sich Dietrichs Vorstellung von einem Bild oder einer *species*: Letztere ist ein Akzidenz, ersteres im Vollsinn eine Substanz, die einen Ähnlichkeitsbezug zu einem anderen hat.<sup>104</sup> Das Bild wird nicht auf sein Wesen als Beziehung reduziert, sondern als Ding und Seiendes betrachtet, das ein anderes in sich begreift. Dieses Verständnis kündigte sich schon in der Beschreibung der Beziehung, deren Wesen sich auf ihr Fundament und nicht auf den *terminus*

<sup>100</sup> „cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturae non facit cognitionem sed magis impedit; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilibus esse denudata ut possint eas recipere secundum esse spirituale quod cognitionem causat“ (Ver q22 a1 ad2).

<sup>101</sup> „visibile actu, in quantum obiectum, se totum, in quantum obiectum, obicit visui“ (LW III, n. 505, 436,8–9).

<sup>102</sup> Vgl. *De intellectu et intelligibili* III 1–8, besonders III 7 (5) und 8 (4), sowie MOJSISCH, B.: *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, 74 ff.

<sup>103</sup> „Conceptionale autem proprie dicitur, cum aliquod ens existens aliquid in se praeter conceptum suum cognoscibiliter aliquid in se capit“ (*De visione beatifica* 3.2.9.8. [2], vgl. MOJSISCH, B.: *Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg*. In: FLASCH, K. [Hg.]: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, 95–105, KOBUSCH, T.: *Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg*. In: *ibid.*, 46–67). Während Eckhart das Sein des Bildes in das Nichts des Bezuges legt, verdinglicht Dietrich das *ens conceptionale* und erklärt es zu einem Seienden. Dies hängt an der Vorstellung, daß die zuerst verstandene *ratio entis* sich analog in *ens reale* und *ens in anima* findet: „Considerandum igitur, quod ea, quae sunt entis in quantum ens, id est secundum sui communem seu generalem considerationem, scilicet antequam in suas partes dividatur, descendunt in omnes partes entis, sicut et ipsa ratio entis descendit in omnes partes eius. ... Dividitur autem ens uno modo in ens reale repertum apud naturam ... et in ens in anima seu conceptionale“ (*De visione beatifica* 3.2.9.1. [1] und [6]).

<sup>104</sup> „huiusmodi conformitas, quae est specierum sensibilibus existentium in sensu ad rem sensatam, attenditur in rebus accidentalibus, cuiusmodi sunt ipsae species sensibiles. Imago autem quaecumque alicuius substantiae, si propriissime loquamur, attenditur in substantialibus“ (*De visione beatifica* 1.2.1.1.6. [4]).

gründet, an: Das Bild ist aus sich Bild, nicht allein durch den anderen, der sich in ihm zeigt. Denn das Bild ist nach Dietrich ein Seiendes, ist das andere, das das Selbst des Abgebildeten in einem anderen Selbst und Sein enthält und wiederholt.<sup>105</sup> Bild ist in dieser Fassung nicht nur das Aufscheinen des Abgebildeten in und durch einen anderen, der dem Abgebildeten ähnlich ist,<sup>106</sup> obwohl auch bei Dietrich gilt: Das Abgebildete drückt sich im Bild aus.

Dieses Aus-sich-Beziehung-sein tritt erst im Intellekt ganz ans Licht. Der *intellectus possibilis* produziert als *causa* durch sein Unterscheiden die *quiditas rei* in *genus* und *differentia specifica* und umgreift so nicht nur sich selbst sondern auch das andere.<sup>107</sup> Die Dinge werden demnach nicht aus der intentionalen Vollzugsidentität (*intelligibile in actu est intellectum in actu*) vernommen, sondern vom Intellekt in ihrer *ratio* hervorgebracht. Es geht nicht um ein Erscheinen der Dinge von sich her in ihrer *veritas rei*,<sup>108</sup> d.h. relativ zum Intellekt, sondern um ein Bestimmen der *quiditas* vom *intellectus* aus. Der Bezug der *veritas rei*, d.h. das Sich-der-Vernunft-entgegen-werfen der Dinge,<sup>109</sup> kehrt sich um in einen Bezug des Herstellens der Wahrheit der Dinge: Der *intellectus possibilis* ist *exemplar*,<sup>110</sup> Idee, herabgestiegen aus der

<sup>105</sup> „item [sc. imaginatum] in exprimendo a se suam imaginem sit expressivum sui ipsius in altero, immo sit in se aliquid per suam propriam essentiam et id ipsum sit in sua imagine, secundum aliud tamen esse ita, quod esse in sua imagine sit esse in se ipso altero, item, ut haec, quae dicta sunt, inveniuntur in substantiis et quantum ad imaginem et quantum ad imaginatum“ (*De visione beatifica* 1.2.1.1.6. (6)).

<sup>106</sup> Eckhart schreibt deshalb: „similitudo est enim unum in duobus“ (LW III, n. 194, 163,4–5). Das Bild ist folglich verschieden von und doch eins mit dem Abgebildeten. Eckharts Einsicht in das Wesen des Bildes unterscheidet sich also von der Dietrichs (vgl. dagegen WILDE M.: *Das neue Bild vom Gottesbild*, 90–123).

<sup>107</sup> „Alio modo habet intellectus possibilis modum substantiae ratione operationis, quia, sicut substantia constituit rem ex suis principiis secundum esse naturae, sic intellectus intelligit rem in suis principiis et sic conceptionaliter ipsam constituit determinando sibi sua principia, ex quibus talis res constat non solum naturaliter, sed etiam conceptionaliter, et hoc potissime intelligendo proprium obiectum suum, quod est quiditas“ (*De intellectu et intelligibili* III 8 (7), vgl. *De visione beatifica* 3.2.9.7. (3), 3.2.9.8. (5)). Während *De origine rerum praedicamentarium* nur vom intellektuell konstituierten *esse quiditativum* spricht, sind in den anderen Werken *genus* und *differentia specifica* im *ens conceptionale* gegeben, d.h. in einer gegenüber dem *esse naturale* anderen Seinsweise: *ens in anima* (*De visione beatifica* 1.2.1.1.6. [4], vgl. die subjektivitätsphilosophischen Auslegungsversuche, die den Intellekt stärker in die Dingkonstitution einbeziehen: MOJSISCH, B.: *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, 77 f., und FLASCH, K.: *Einleitung*. In: CAVIGIOLI, J.-D. et al. [Hgg.]: DIETRICH VON FREIBERG: *Opera omnia*. Tomus III, LX–LXXXIII, DERS.: *Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg, De origine rerum praedicamentarium*, in: FLASCH, K. [Hg.]: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, 34–45).

<sup>108</sup> Vgl. LW III, nn. 439–440, 619.

<sup>109</sup> „Obiecta enim non habent rationem causae respectu intellectus in actu, ... quia ad ipsum non pervenit motio obiecti“ (*De origine rerum praedicamentarium* 5 [26]). Nach Dietrich wäre also auch das Sich-entgegen-werfen des Gegenstands eine *causalitas*.

<sup>110</sup> „Intelligendo autem essentiam suam intelligit [sc. intellectus possibilis] tertio res extra, quarum est exemplar“ (*De intellectu et intelligibili* III 37 [1]). Dabei besteht ein ähnlicher

erschaffenden *prima veritas*,<sup>111</sup> nach der die Dinge in ihrem Wesen zu beurteilen sind.

Entsprechend eignet dem *intellectus ut intellectus* oder in seiner *essentia* der Bezug zum *intelligibile* (ähnlich wie bei Thomas und Eckhart), doch ist dieser Bezug die *causalitas*, nicht die Offenheit für die Wahrheit des Seins.<sup>112</sup> Die Dinge werfen sich durch das *esse conceptionale* nicht dem Intellekt entgegen, sondern werden von ihm als *entia conceptionalia* durch sein Unterscheiden bewirkt.<sup>113</sup> So wird deutlich, warum Dietrich hält, daß das Seiende als *obiectum primum intellectus* nur durch das *distare a nihilo* gekennzeichnet ist:<sup>114</sup> Der Intellekt konstituiert sein *obiectum* durch das Unterscheiden, d.h. durch das Setzen im Urteil, und erklärt so das Seiende aus dem Unterschied zum Nichts. In diesem Sinn ist der Intellekt fähig, seinen Gedanken das *esse conceptionale* aus dem Nichts zu verleihen.<sup>115</sup>

### 3. „Das Vernehmen als solches subsistiert“<sup>116</sup>

Nach der bisherigen Diskussion könnte der Satz Meister Eckharts, daß das Vernehmen als solches subsistiert, überraschen. Denn Eckhart beschreibt in den *Quaestiones Parisienses* ein Vernehmen, das Bezug zum Sein ist, und ein Sein, das Bezug zum Vernehmen ist, d.h. Wahrheit des Seins. Das Relative – außer in den göttlichen Personen – ist jedoch keine Subsistenz, die den Dingen nur in ihrem absoluten, d.h. nicht-bezüglichen, Selbstsein zukommt. Doch meint Eckhart damit: Gott allein ist reines Vernehmen.<sup>117</sup> Alles andere außer ihm ist etwas, das vernimmt, und somit sind Sein und Vernehmen in den Geschöpfen immer unterschieden.<sup>118</sup> Sosehr in Gott das Sein nach der Weise

Erkenntnisordo wie beim *intellectus agens*: Zuerst erkennt der *intellectus possibilis* das Prinzip, aus dem er hervorgeht, den *intellectus agens*, unter der *ratio* der erkannten Sache. Dann erkennt er sich selbst, d.h. die *species* als *actus et essentia intellectus possibilis*. Zuletzt erkennt er die in sich selbst als *species* oder *ens conceptionale* vorgebildete *res extra* (ibid., 37 [3]–[5]).

<sup>111</sup> Vgl. ibid., III 35.

<sup>112</sup> Vgl. *De origine rerum praedicamentarium* 5 (18)–(20), (28)–(30).

<sup>113</sup> Vgl.: „Sunt igitur huiusmodi [sc. essentialia principia] ab intellectu distinguente et per hoc efficiente ea: Idem enim est in huiusmodi distinguere et efficere“ (*De origine rerum praedicamentarium* 5 [31]).

<sup>114</sup> Vgl. AERTSEN, J.A.: *Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg*. In: KANDLER, K.-H. et al. (Hgg.): *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft* (= Bochumer Studien zur Philosophie 28). Amsterdam: Grüner 1999, 23–47.

<sup>115</sup> „cum autem ens simpliciter, quod est obiectum primum intellectus, sit ens secundum actum, alioquin non haberet rationem obiecti, igitur huiusmodi ens habet entitatem ex operatione intellectus“ (*De origine rerum praedicamentarium* 5 [33]).

<sup>116</sup> „Item: intelligere in quantum huiusmodi est subsistens“ (LW V, *Qu. Parisiensis III*, n. 10).

<sup>117</sup> „nihil praeter ipsum [sc. deum] potest esse purum intelligere, sed habet aliquod esse differens ab intelligere“ (LW IV, *Sermo XXIX*, n. 301, 268,7–8).

<sup>118</sup> Vgl. ibid., nn. 300–301.

des Vernehmens oder des Offenbarseins für ein Vernehmen ist, so sehr sind sie doch identisch. Das Vernehmen bezieht sich auf nichts außerhalb seiner selbst, das Sein bezieht sich auf nichts außerhalb seiner selbst, so daß der Subsistenz des Vernehmens in sich selbst nichts entgegensteht. Deshalb gilt auch: Weil Gott vernimmt, ist er, d.h. „ist“ er und subsistiert er im strengen Sinn des „ist“ als Bezug zum Vernehmen. Denn das Vernehmen ist *fundamentum* dieses Bezugs, der das Sein in Gott prägt. Diesen Gedanken vertieft Eckhart wie folgt: Das „Eine“ oder das Einssein ist die *proprietas*, das Wesenseigene, der Vernunft allein. Denn in allen Geschöpfen unterscheiden sich Sein und Wesen oder Sein und Vernehmen, während sie in Gott allein selbig sind. Deshalb findet sich das Einssein oder Ununterschiedensein nur in der Vernunft als solcher.<sup>119</sup> Gerade durch dieses gänzliche Einssein kommt aber Gott das Sein und damit die Subsistenz zu: Er ist durch dieses Einssein von allem unterschieden, ruht in sich selbst, ist kein Vernehmen oder Sein, das in einem anderen ist oder aufgenommen ist, sondern „ist“ in sich selbst.<sup>120</sup> So gilt: *deus nunquam et nusquam est ut deus nisi in intellectu*.<sup>121</sup> Gott kann *als Gott* nur in der Region der Vernunft sein, die das Fundament seines Seins ist. Die Subsistenz des Vernehmens ändert jedoch nichts daran, daß in Gott das Sein wegen seiner Identität mit dem Vernehmen – und nicht als Gegenüber zum Vernehmen – Bezug zum Vernehmen sein muß. Auch hier folgt Eckhart seinem Vorgänger Thomas:

„Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in deo per modum intelligibilem: nam esse naturale dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere.“<sup>122</sup>

Mit der Auslegung des göttlichen Seins als Offenbarsein oder vernünftigen Sein wird zum ersten Mal in der Geschichte des Denkens Gott nicht mehr als Substanz gedacht. Das Vernehmen des Vernehmens bei Aristoteles ist ein Wesen genauso wie Gott oder der *intellectus agens* bei Dietrich von Freiberg. Diese Wesen sind zwar ihr Denken, das bei Dietrich auch als *ens conceptionale* bedacht wird. Doch ihr Sein ist nicht als *bloßer* Bezug auf das Denken vernommen und in diesem Sinn verdinglicht: Trotz der aristotelischen

<sup>119</sup> Vgl. *ibid.*, n. 300.

<sup>120</sup> „Nam hoc ipso quod unus, ipsi competit esse, id est quod sit suum esse“ (*ibid.*, n. 301, 267,7–8). Vgl. Eckharts Beschreibung der *infinitas dei*, die in nichts anderem aufgenommen ist (LW II, In Sap., n. 131, sowie THOMAS VON AQUIN: STh I q7 a1 c und ad3). Generell kann Eckhart deshalb sagen: „esse fundatur et figitur in uno et per unum“ (LW I, Prol. in opus prop., n. 9, 171,5, vgl. LW II, In Sap., n. 296).

<sup>121</sup> LW IV, Sermo XXIX, n. 304, 270,2–3.

<sup>122</sup> CG I 47. Da fünf von Eckharts Begründungen für die Identität von Vernehmen und Sein in Gott aus CG I 45 stammen, wäre es überraschend, wenn er nicht zwei Kapitel weitergelesen hätte.

Bemerkung, daß das Wahrseiende das Sein im eigentlichsten Sinn ist,<sup>123</sup> ist das Sein nach dem Vorbild des dinglichen Seins auf das Denken projiziert. Thomas von Aquin und Meister Eckhart haben die philosophische Tradition an dieser Stelle nicht nur weitergedacht, sondern sind als erste in den Seinsbereich des Denkens vorgestoßen – unbemerkt von ihren Nachfolgern, die diesen entscheidenden Schritt vergaßen. Auch dem Denken der Subjektivität blieb dieser Bereich verschlossen, trotz oder gerade wegen aller Reflexion auf das Selbstbewußtsein und die Gegenstände, die *im* Selbstbewußtsein *sind*, wie die Akzidenzen im Subjekt.

### III. SUBJEKTIVITÄT IM MITTELALTER?

Ob Dietrich für Meister Eckhart *die* Quelle der Inspiration gewesen sein kann, mag der Leser dieser Zeilen selbst beurteilen.<sup>124</sup> Eine andere Frage ist wichtiger: Wie zeigt sich die Geschichte des Denkens gegenüber der Wahrheit des Seins im Mittelalter? Wir schauten auf zwei sich widerstreitende Positionen: Denken wird beschrieben als Offenheit für den Empfang der Wahrheit des Seins, die zum ersten Mal in ihrer Relativität vernommen wird, oder als kausale Herstellung der Wahrheit des Seins durch einen quasi-göttlichen Intellekt. Anders gesagt: Im Mittelalter beginnt eine Darstellung des Denkens, die das Erschaffen Gottes durch das Wort als Vorbild für das menschliche Denken nimmt. Eine Folge ist z.B., daß alle Wahrheit des Seins, d.h. die *cognoscibilitas* oder *intelligibilitas* des Wesens, als gleich wahr angesehen wird, obwohl es verschiedene Grade des *distare a nihilo* gibt: Das setzend Produzierte und Hergestellte ist sich gleich in seiner Hergestelltheit, von der es kein mehr oder weniger gibt. Denn *intelligibile* bedeutet: Kausal vom Intellekt bestimmt oder gemacht. Der *intellectus agens* „macht“ in diesem

<sup>123</sup> Vgl. Met IX 10.

<sup>124</sup> Manche würden sagen: Aber Eckhart widerspricht Thomas, wenn er das Vernehmen schlechthin höher einstuft als das Sein und nicht nur *secundum quid*, d.h. in dem, der am Denken teilhat (vgl. das „Ego autem credo totum contrarium“ in LW V, *Qu. Parisiensis I*, n. 6). Dem ist zu antworten: Ohne seine Meinung zu ändern, hält Eckhart selbst die kritisierte Position im Johanneskommentar (vgl. LW III, n. 63, sowie LW I, In Gen. II, n. 214). Zum andern sei an folgendes Wort des Thomas erinnert: „simpliciter anima est melior caritate, et quodlibet subiectum suo accidente; sed secundum quid est e converso. Cuius ratio est, quia esse, secundum Dionysium est nobilius omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse“ (I Sent d17 q1 a2 ad3). Zwar hält Thomas fest: Die Vollkommenheit des Denkens steht nur *secundum quid* höher als das Sein des Denkenden, weil es eine zum substantialen Sein hinzukommende Vollendung ist. Aber schon *simpliciter* gilt, daß das Sein nur höher steht als das Vernehmen, wenn wir ein Vernehmen ohne Sein denken, was unmöglich ist. Letzteres ist die Sichtweise Eckharts, weil er das *esse ut intelligere* betrachtet und den *intellectus ut intellectus*, nicht aber als ein Akzidens der Seele.

Sinn das Erkennbare.<sup>125</sup> Demgegenüber gilt bei Thomas (und bei Eckhart, insofern er das *ens et verum convertuntur* vertritt): Etwas ist erkennbar, insoweit es am Sein teilhat.<sup>126</sup> D.h.: Je mehr Sein sich in einer Sache findet, um so mehr Wahrheit des Seins, umso größere Offenbarkeit für ein Vernehmen liegt in ihr. Sein ist bei diesen Denkern nicht die Leere des Allgemeinen, sondern die Fülle des Alls, die sie als *ipsa actualitas omnium, etiam formarum* beschreiben, weil sie einem jeden als *actualitas* und *perfectio* verglichen wird.<sup>127</sup> Entsprechend ist das Seinsvernehmen nicht in die Langeweile des Hergestellten eingebunden, sondern wird überrascht von der Vielfalt des Seins, die sich immer neu und in je tieferer oder weniger tiefer Wahrheit des Seins kundtut.

Wenn die Wahrheit des Seins nicht hergestellt wird, widerspricht dies nicht unserer Erfahrung? Kann der Mensch nicht beliebig diesen oder jenen Gedanken gleichwie aus dem Nichts hervorbringen, wie es Dietrich beschreibt? Es scheint so. Schreibt doch selbst Meister Eckhart:

„Eine andere Kraft ist in der Seele, mit der sie denkt. Diese Kraft erbildet in sich die Dinge, die nicht gegenwärtig sind, so daß ich diese Dinge ebenso gut erkenne, als ob ich sie mit den Augen sähe, ja, noch besser – ich denke an eine Rose sehr wohl < auch > im Winter –, und mit dieser Kraft wirkt die Seele im Nichtsein und folgt darin Gott, der im Nichtsein wirkt.“<sup>128</sup>

Die Vernunft hat also die Kraft im Nichtsein zu wirken, d.h. dieses oder jenes Ding, das nicht unmittelbar gegenwärtig ist, durch das Andenken in die Gegenwart zu rufen und zu erbilden.<sup>129</sup> Aber bedeutet dies: Die Seele vermag das Seiende selbst, außerhalb dessen nur nichts ist, durch ihr Andenken in sich zu erbilden, d.h. nicht dieses oder jenes Gegenwärtige, sondern die Gegenwart des Ganzen? Eckhart verneint dies, wenn er bedenkt, wie das Seiende zuerst in der Vernunft „fällt“:

<sup>125</sup> „Nulla enim species entis se habet sic, quod ipsa sit cognoscibilis et non alia vel ipsa sit potius cognoscibilis quam alia, eo, quod cognitivum seu conceptivum per se respicit cognoscibilia, in quantum sunt entia et partes entis in eo, quod ens, prout etiam specialiter quoad intellectivum nostrum exprimit Philosophus in III De anima, scilicet quod intellectus agens est, in quo est omnia facere, intellectus possibilis, in quo est omnia fieri“ (*De visione beatifica* 3.2.9.6. [3]).

<sup>126</sup> Vgl. STh I q16 a3, sowie bei Eckhart: „verum et ens convertantur. Praeterea verum, scibile et universaliter comprehensibile fundantur omnia in esse et ipsum includunt“ (LW II, In Exod., n. 29, 35,7–9).

<sup>127</sup> „Ipsium enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum“ (LW I, *Prologus generalis*, n. 8, 153,7–8, vgl. bei Thomas Pot q7 a2 ad9, *Expositio Libri Peryeremias* I 5, STh I q3 a4, q4 a1 ad3, q5 a1).

<sup>128</sup> DW I, Predigt 9, 151,8–12.

<sup>129</sup> Vgl. FLASCH, K.: *Einleitung*. In: MOJSISCH, B. (Hg.): DIETRICH VON FREIBERG: *Opera omnia*. Tomus I, XXIII.

„Adhuc autem ‚primum quod cadit in intellectu‘, secundum Avicennam, et universaliter in apprehensione, ‚est ens‘. Propter quod etiam primus philosophus tractans de primis entibus et primis rerum principiis praesupponit ens. Et ipsum ob hoc est et dicitur eius subiectum, eo quod subicitur et supponitur omni, etiam primae cognitioni et apprehensioni. Nomen autem sive verbum omne nota est et signum praecedentis apprehensionis. Unde sensus est, quod ‚omne ‚impossibile apud deum‘, id est impossibile esse, ‚non erit‘ ‚verbum‘ nec est verbum.“<sup>130</sup>

Der Metaphysiker, aber auch jeder Mensch, setzt voraus, daß er das Seiende erkennt, nicht dieses oder jenes Seiende, das *ens hoc*, sondern das Seiende im Ganzen als *terminus generalis*.<sup>131</sup> Das Verständnis des Seienden im Ganzen unterliegt und ist vorausgesetzt im ersten Wahr- oder Vernehmen von etwas. Denn bevor der Mensch irgendetwas auf bestimmte Weise vernimmt, ist ihm schon immer das Seiende im Ganzen als *obiectum intellectus* gegenwärtig: Es fällt zuerst in der Vernunft, nicht nur hier und jetzt, sondern immer und *universaliter*. Es ist daran zu erinnern, daß Eckhart hierin ein wesenhaftes Vernehmen sieht, das der Seele eignet und ihre von Gott gegebene Natur ist. Sie ist von Gott mit den *prima principia*, d.h. den unbegründeten Prinzipien, die alles andere begründen, besiegelt. Deshalb ist das „Seiende“, d.h. der *conceptus entis*, der durch diesen Namen bezeichnet ist, in allem Vernehmen vorausgesetzt.<sup>132</sup> Jedwede Wahrnehmung von etwas erfolgt schon immer im Licht dieses Prinzips und nimmt notwendig etwas *als seiend* wahr, sei dies ein *ens in anima* oder *in rerum natura*.

Das bedeutet: Es sieht nur so aus, als ob die Seele einen Gedanken aus dem Nichts in sich erstehen läßt. In Wahrheit bewegt sich alles Denken schon immer im Gegenüber zum Seienden im Ganzen als der Wahrheit des Seins, die nicht wie ein bestimmter Gegenstand auf uns zukommt, sondern alles in seinem je eigenen Sein erscheinen läßt, d.h. als seiend. Von daher kommt dem Menschen die Kraft zu, im Nichtsein zu wirken, indem er Abwesendes in die Gegenwart ruft und in seiner Vernunft erbildet.

Dergleichen klingt mystisch, hat aber die Grundlage, daß jeder Mensch alles, was er bedenkt, als seiend bedenken muß. Was Eckhart hier sagt, ist keine Hypothese wie etwa der Satz, daß Eckhart in seinem Denken von Dietrich von Freiberg abhängt und die moderne Subjektivität begründet. Die Wahrheit des Seins west von sich her. Man braucht sie nicht zu setzen. Doch ermöglicht sie uns, Gedanken zu setzen, d.h. etwas *als verstanden* anwesen zu

<sup>130</sup> LW II, In Exod., n. 169, 147,10–148,2.

<sup>131</sup> „aliter loquendum est et sentiendum de terminis generalibus, puta de esse, unitate, veritate, bonitate ..., aliter autem de aliis quae citra ista sunt et contracta ad aliquod genus, speciem aut naturam entis“ (LW I, *Tabula prologorum*, n. 1, 129,5–8). Dies gilt ebenso für das *esse* in der konkreten Bezeichnungsweise *ens*: „aliter loquendum est et iudicandum de ente et aliter de ente hoc“ (ibid., n. 3, 131,4–5, sowie *Prologus in opus prop.*, n. 3, 166,12–167,2).

<sup>132</sup> Vgl. LW I, In Gen. II, nn. 200, 217.

lassen. Denn Gedanken wesen nicht im Nichts, sondern in der Wahrheit des Seins. Sonst wären sie uns verschlossen und nicht offenbar.

Die Frage ist nur: Ist unser Setzen eine Antwort auf das, was sich uns entgegenwirft, oder setzt es sich über diesen Gegenwurf hinweg,<sup>133</sup> indem es z.B. historische Vergleiche setzt und so das Eine durch das Andere, oft Fremde, auslegt? Die Frage: Gibt es eine Subjektivität im Mittelalter?, ist mit Nein zu beantworten. Nicht einmal Dietrich von Freiberg denkt eine Subjektivität. Sein Denken geht nicht vom Ich als Selbstbewußtsein aus, auch nicht vom „Ich denke“ als der Form allen Denkens, sondern vom *intellectus agens* und dieser letztlich von Gott. Der Intellekt ist *ens conceptionale*, d.h. ein Seiendes, das anderes Seiendes in sich begreift, nicht aber Selbstbewußtsein von etwas<sup>134</sup> und folglich keine Reflexion auf gedankliche Setzungen, die im seienden Ich als dem letzten Subjekt aller Vorstellungen gründen: Nicht der Mensch in seinem Ich, sondern das *ens conceptionale* erkennt sich zunächst und der Mensch erkennt durch es. Als *ens naturae* gehört der Intellekt in das All der *entia naturae* und ist nicht als das eine Subjekt gekennzeichnet, das alles andere zu einem Objekt erklärt. Der Mensch bleibt damit in *die Kausalität Gottes oder den Ausfluß des Denkens* von Gott her eingebunden, obwohl die Abhängigkeit des Denkens von Naturdingen verneint wird. Dietrich wiederholt in diesem Sinn nur die arabische These vom für sich existierenden *intellectus agens*, mit dem Unterschied, daß er ihn als *causa essentialis* in den Menschen verlegt.

Im Mittelalter kann es also kein Subjekt geben, das gegenüber einem Objekt steht, weil der Mensch sich nicht zum Ich macht, das alles andere als einen Gegenstand auf sich als Selbstbewußtsein bezieht und so eine ganz andere Art von Objektivität heraufführt. Der Intellekt erkennt, nicht nur das Ich, weil das Wesen des Denkens gefragt und nicht apriori als Vorstellen gegenüber einem auf sich selbst reflektierenden Subjekt und der Begrenztheit seines Bewußtseins hier und jetzt angesetzt ist. Dennoch zeigt sich im Herstellen der Wahrheit bei Dietrich schon eine Vorstufe zur Subjektivität, die ebenso die Wahrheit des Seins aus sich zu begründen versucht.

<sup>133</sup> Während Aristoteles das Vernehmen nur rezeptiv sah, erkannten die mittelalterlichen Philosophen, daß der Aufnahme einer *species* das Bilden eines *verbum* oder *conceptus* entspricht. Deshalb gilt bei Autoren wie Thomas von Aquin oder Meister Eckhart, daß der bedachte Gegenstand durch eine *species* gegenwärtig ist, aber ebenso daß diese Gegenwart in einem Verständnis (*conceptus*) ausgedrückt wird. In diesem Sinn ist das Vernehmen nicht nur rezeptiv, sondern bringt auch ein Verständnis hervor. Die *species* unterscheidet sich vom *verbum*, da erstere das *principium quo* des Vernehmens ist, durch das die Sache erkannt wird, letzteres der *terminus* des Vernehmens als einer zeitlosen Hervorbringung des vernommenen Wesens (vgl. z.B. LW III, nn. 6–8, LW V, *Qu. Parisiensis I*, n. 7, *Qu. Parisiensis II*, nn. 4–5, und CG I 53 bei Thomas von Aquin).

<sup>134</sup> Es ist daran zu erinnern: Der *intellectus agens* ist nach Dietrich primär Gotteserkenntnis, auch wenn er sich sekundär selbst erkennt und sich so als Substanz konstituiert.

Insofern Eckhart das Denken an der Wahrheit des Seins hängen läßt und nicht die Wahrheit des Seins am Denken, stellt er jedwedes herstellende Denken,<sup>135</sup> auch das der Subjektivität, auf den Kopf, oder besser: zurück auf den Boden, auf dem das Denken durch sein Wesen steht. Dieser Boden ist das Rettende für ein Denken, das sich in die Produktion der Wahrheit verloren hat. Von ihm aus können wir einem Denker die Ehre erweisen, seine Gedanken aus ihrem Grund mitzudenken.<sup>136</sup> Es wäre eine schöne Geste, Eckhart diese Ehre zukommen zu lassen. Vielleicht ist es in diesem Sinn zunächst notwendig, sein Denken aus dem mystischen Strom zu retten: Die Gedankenschärfe Eckharts darf nicht in einem mystischen Dunkel verschwinden, ohne in der ihr eigenen philosophischen Tiefe ausgelotet worden zu sein. Doch diese Rettungsaktion darf nicht an dem stillen Grund von Eckharts Denken vorbeigehen. Sonst steht sie in Gefahr, den Text zu verstehen, *prout verba sonant*.<sup>137</sup> D.h. auch: Die genaue Bedeutung der Worte Eckharts ist aus seinem Text zu ermitteln, nicht aber durch Auslegungshypothesen zu

<sup>135</sup> Auch die Position des Scotus, gegenüber der sich Eckhart absetzt, ist in mehrfacher Hinsicht eine Herstellung der Wahrheit des Seins: Die *species* wird zunächst durch den *intellectus agens* als Teilursache entitativ, d.h. als *forma accidentalis* mit absolutem In-Sein, produziert. Erst dann wird die eigentliche Erkenntnis durch den *intellectus possibilis* und die *species* als Teilursachen hervorgebracht (vgl. HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens*, 175–190). D.h.: Die *species* ist nicht als bloßer Bezug gedacht, auch das *esse intelligibile* nicht. Doch entscheidend ist das Verständnis des Seienden als des nur bestimmbaren Begriffs (vgl. *ibid.*, 151–160): Das Denken ist so als bestimmend gegenüber dem Sein gedacht und nicht als von ihm das Maß empfangend.

<sup>136</sup> „Will man einen Philosophen ehren, so muß man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinem Grundgedanken; (in dem Gedanken,) von dem er ausgeht“ (SCHELLING, F.W.J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, zitiert nach HEIDEGGER, M.: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen: Niemeyer<sup>2</sup>1995, 10).

<sup>137</sup> Im Mittelalter sprechen alle Philosophen nahezu dieselbe Sprache. Doch bezeichnen dieselben Worte oft verschiedene Dinge. Daß das *ens conceptionale sive cognitivum* Dietrichs nicht gleichzusetzen ist mit dem *ens cognitivum* oder *ens in anima* bei Eckhart, sollte aus dem oben Gesagten offenbar sein. Aber auch die Worte *esse* und *esse naturae* haben einen anderen Sinn: Eckhart sieht im Sein das Wirklichsein aller Formen, Dietrich nur die Unterschiedenheit vom Nichts der *essentia*. *Esse naturae* bedeutet bei Eckhart: Das Sein, wodurch etwas wirklich ist und *extra animam* ist, *in rerum natura*. Dieses Sein kommt einem Geschöpf unmittelbar von Gott zu als der *causa entis inquantum ens est* (obwohl Gott selbst *esse naturae* ist, d.h. die Identität von *esse naturae* und *esse intellectuale*). Dietrich meint zwar ebenso, daß das *ens naturae extra animam* sei. Doch definiert er es als das Seiende, insofern es aus Ursachen der *generatio* hervorgeht. Dasselbe Seiende kann aber auch angeblickt werden *inquantum ens* (und nicht *inquantum ens naturae*). Dann sehen wir in ihm die *quiditas* und Gott als *causa entis inquantum ens est*. *Esse* und *esse naturae* haben bei Dietrich also einen Sinn, den es bei Eckhart auf dieselbe Art nicht gibt (vgl. zu diesem Themenkreis: LW III, nn. 514–518, *De origine rerum praedicamentalium* 5 (36)–(37), AERTSEN, J.A.: *Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg*, 38 f., sowie zur Gleichsetzung der verschiedenen Seinssinne bei Dietrich und Eckhart: FLASCH, K.: *Einleitung*. In: MOJSISCH, B. (Hg.): DIETRICH VON FREIBERG: *Opera omnia*. Tomus I, XXIf., zu Proklos als angeblich alleiniger Quelle Eckharts für diese Unterscheidung: LOSSKY V.: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, 220–232).

verdecken. Denn bei Eckharts Worten und damit bei seiner Sprache ist zu berücksichtigen: Einiges von ihm Gesagte gibt sich absichtlich den Anschein des Ungeheuerlichen und Falschen.<sup>138</sup> Wie sollte auch das Vernehmen, das außerhalb der Identität mit dem Sein nicht ist, das Sein begründen, durch das alles ist?

### *Abstract*

*We may distinguish two schools of interpretation of Meister Eckhart's first Parisian Question and its famous statement: deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. The first school looks at Eckhart as a disciple of Dietrich von Freiberg who holds the principle: The agent intellect constitutes its own substance by knowing itself. This means: Seen through the eyes of Dietrich, Meister Eckhart seems to say that the divine understanding somehow constitutes or causes the divine act to be. The second school finds many quotations from Aquinas' works in Eckhart's text and concludes to a certain discipleship. However, this school is unable to explain how understanding can be the foundation of the divine act of being.*

*Trying to understand Eckhart's thinking from his own principles we may say: The term fundamentum designates the foundation of a relation (as distinct from its subject and its term). Consequently, the statement: ipsum intelligere est fundamentum ipsius esse says: In the identity of divine understanding and act of being the latter is related (or compared) to understanding under the aspect (or foundation) of understanding. We look at the act of being in as much as it is identical with understanding. Every other mode of being, such as the being of stones or angels, is excluded from God. In God we do not find the natural being of things, but only the being of understanding, sometimes called intelligible or intellectual or intentional being. Usually these terms signify the truth or manifestness of being for the mind (intelligibility), i.e. a relative existence which is found in the mind alone. Obviously, this is also Aquinas' teaching. Both Aquinas and Eckhart were thinkers who inquired into the being of understanding. They discovered it as a manifestness relative to understanding, thus escaping from the metaphysical tradition of Plato and Aristotle who thought of God as a substance and not as manifestness. The later tradition forgot to think about the truth of being, especially in the so called philosophy of subjectivity or self consciousness where human thinking produces intelligibility instead of being receptive to it.*

<sup>138</sup> „Advertendum est autem quod nonnulla ex sequentibus propositionibus, quaestionibus, expositionibus primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa apparebunt, secus autem si sollerter et studiosius pertractentur. Luculenter enim inveniatur dictis attestari veritas et auctoritas ipsius sacri canonis seu alicuius sanctorum aut doctorum famosorum“ (LW I, *Prologus generalis*, n. 7, 152,3–7).