

Sonderdruck aus

Nicht im Handel erhältlich

MISCELLANEA MEDIAEVALIA

VERÖFFENTLICHUNGEN DES THOMAS-INSTITUTS
DER UNIVERSITÄT ZU KÖLN

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN

BAND 20

DIE KÖLNER UNIVERSITÄT IM MITTELALTER

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1989

FREIHEIT UND TRANSZENDENTIALIEN BEI MEISTER ECKHART

JESUS DE GARAY (Sevilla)

1. Einleitung

Untersuchungen über Eckhart, die nicht auf irgendeine Weise seinen Freiheitsbegriff ansprechen, sind selten. Bedenkt man, daß es sich dabei um einen Zentralbegriff seines Denkens handelt, kann es auch nicht anders sein. Jedoch sind die Studien, die sich ausdrücklich mit dieser Frage beschäftigen, nicht häufig – eher das Gegenteil –, obwohl die eckhartsche Philosophie der Freiheit eine erhebliche Vertiefung innerhalb der philosophischen Tradition des Abendlandes bedeutet. In diesem Zusammenhang darf nicht vergessen werden, daß es sich bei Eckhart um einen Philosophen des Mittelalters handelt, eine Tatsache, die leicht übersehen wird, wenn man ihn als Mystiker bezeichnet. Vielleicht ist er einer der mittelalterlichen Philosophen, der den Satz aus dem Johannes-Evangelium, Gott sei Logos¹, ganz ernst genommen hat. Alle Geheimnisse des christlichen Glaubens können verstandesmäßig nachvollzogen werden, weil sie logisch sind. Die Schwierigkeit besteht darin, die angemessene Logik zu finden².

¹ Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* (zitiert: In Ioh.), nn. 2–3; LW III, 4, 4–17. Die Werke Eckharts werden nach folgenden Ausgaben zitiert: – Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 sqq. (zitiert: DW und LW). – G. Théry, *Edition critique des Pièces Relatives au Procès d'Eckhart contenues dans le Manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Soest*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* I (1926) 129–268 (zitiert: Proc. Col., Théry). – *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, hrsg. von F. Pfeiffer, Leipzig 1877 (zitiert: Pf.).

² Cf. K. Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, in: *Sprache und Begriff*, Festschrift für B. Liebrucks, hrsg. von H. Röttges, B. Scheer und J. Simon, Meisenheim am Glan 1974, 292–318: „Seine Intention ist es, die Wahrheit der Schrift philosophisch zu beweisen und die so gedeutete Schrift als den Inbegriff aller philosophischen Erkenntnis auszuweisen. Dabei bedeutet ‚Wahrheit der Schrift‘ nicht ihre historische Faktizität, die Eckhart wenig interessiert, sondern ihr gegenwärtiger Sinn, der durch philosophische Argumente zu gewinnen ist“ (299). Cf. auch B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, 15: „Meister Eckharts neue Metaphysik ist Identität von Theologie des Evangeliums und Philosophie qua Metaphysik, da die Inhalte der *lex nova* nichts anderes sind als der Gegenstand der Metaphysik“.

Der Gegenstand vorliegender Arbeit ist folgender: a) zu betonen, daß die Freiheit für Eckhart ein Transzendente ist, zusammen mit *esse, unum, verum, bonum*; b) besonders hervorzuheben, daß es sich nach ihm sogar in gewissem Sinne um das erste Transzendente handelt; c) zu zeigen, daß nach Eckhart in diesem Sinne die Freiheit als Transzendente der Vernunft vorausgeht. Folglich beschränkt sich meine Arbeit darauf, die direkte Beziehung zwischen dem Freiheitsbegriff und den Transzendentalien zu erläutern.

2. Einige Anmerkungen historischer Art

Sie können sicher nicht erschöpfend sein. Die deutlichsten Vorläufer sind möglicherweise diejenigen, die zeitlich gesehen am weitesten entfernt sind. Ich meine damit Aristoteles, Plotin, Origenes und Gregor von Nyssa. Zum ersten Mal in der Philosophiegeschichte wird bei Plotin in besonderer Weise ausführlich und deutlich die Freiheit als das erste Transzendente charakterisiert, nennt er sie doch so³ in der Abhandlung VI, 8 der *Enneaden*. Für Plotin identifizieren sich die Freiheit, das Eine und das Gute in der ersten Hypostase. Die Vernunft, das Sein und die Wahrheit dagegen gehören der zweiten Hypostase an. Plotin wollte über die Vorrangstellung der Vernunft, die von Aristoteles postuliert worden war, hinausgehen, aber er stützte sich dabei auf eine typisch aristotelische These, nämlich auf die aristotelische Lehre des Seins als Akt (*ἐνέργεια*). Der Akt, der von Aristoteles manchmal als erster Sinn des Seins bezeichnet wird, kann mehr oder weniger mit sich identisch sein: diese Identität wird nach der Zeit und nach dem Unterschied zwischen dem Prinzip und dem Ende der Tätigkeit bestimmt. Die Hierarchie der Seienden definiert sich nach Aristoteles in Funktion zur Verschiedenheit der Identität des ersten Aktes jedes Seienden, deshalb wird der Intellekt als das Erste verstanden, da sein Akt der am meisten identische ist⁴. Dennoch weist Plotin gerade deshalb die

³ Cf. P. Henry, *Le problème de la liberté chez Plotin*, in: *Revue néoscholastique de Philosophie* 8 (1931), 50–79, 180–215, 318–339. V. Cilento, *La radice metafisica della libertà nell'antignosi plotiniana*, in: *La parola del passato*, 18 (1963) 94–123. B. Salmona, *La libertà in Plotino*, Milano 1967. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Bd. IV, Milano 1979 (2. Aufl.).

⁴ Ich erläutere diesen Aspekt der aristotelischen Lehre von Akt und Intellekt genauer in: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona 1987, *passim*. In bezug auf das Verhältnis von Aristoteles und Plotin, cf. S. 362. Die aristotelische Lehre von Akt und Vernunft ist so aristotelisch wie neuplatonisch. Deshalb zeigt sich auch der Einfluß Aristoteles' im Mittelalter – in besonders deutlicher Form – in der neuplatonischen Tradition. Die Synthesen von Neuplatonismus und Aristotelismus – typisch für das 13. und 14. Jahrhundert – sind in großem Maße eine Rückkehr zu den aristotelischen Wurzeln Plotins oder Proklos'. Eine Untersuchung der verschiedenen Interpretationen bezüglich des mittelalterlichen Neuplato-

aristotelische These zurück: das Erste sei nicht die Vernunft, sondern die Freiheit, denn die Vernunft sei nicht vollkommene Identität, da sie zumindest den Unterschied zwischen dem Gedachten und dem Denken voraussetze. Die Identität oder Einheit ist deshalb für Plotin nicht die Vernunft, sondern die Freiheit. Ebenso ist das erste im Menschen nicht seine Vernunft, sondern die Freiheit: gerade in der Freiheit findet sich der göttliche Charakter des Menschen. Gregor von Nyssa wiederholt seinerseits immer wieder, daß die Freiheit das Bild Gottes in der Seele sei⁵.

In der Tat ist der Einfluß Plotins auf Eckhart indirekt⁶, der Einfluß Origenes' und Gregors von Nyssa⁷, deren Verwandtschaft mit dem plotinischen Denken über die Freiheit ganz deutlich ist⁸, ist aber viel stärker. Die gesamte mittelalterliche neuplatonische Tradition findet sich in diesen Überlegungen wieder, wenn auch auf verschiedene Weise. Die Freiheit und das *liberum arbitrium* nehmen einen besonderen Rang im mittelalterlichen Denken ein, vor allem aus psychologischer und theologischer Sicht⁹. So hatte zum Beispiel die Charakterisierung des *liberum arbitrium* durch Albertus Magnus¹⁰ — besonders nach 1270 — zweifellos Eckhart sehr gegenwärtig

nismus findet sich in: R. Imbach, Le (néo)platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande, in: Revue de Théologie et Philosophie 110 (1978) 427–448. Über den Einfluß der aristotelischen Lehre von Akt bei Eckhart, cf. B. Welte, Meister Eckhart als Aristoteliker, in: Philosophisches Jahrbuch 69 (1961/62) 64–74. Weitere Aspekte dieses Einflusses kann man nachlesen in: V. Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris 1960, 220–227; E. Zum Brunn und A. de Libera, Métaphysique du Verbe et théologie négative, Paris 1984, 77, 126; K. Flasch, op. cit., 308, 318; K. Bormann, Das Verhältnis Meister Eckharts zur aristotelischen Philosophie. Zu einer aristotelischen Lehre bei Meister Eckhart, in: Freiheit und Gelassenheit: Meister Eckhart heute. In Verbindung mit H. Falcke und F. Hoffmann hrsg. u. bearb. von U. Kern, München, Mainz 1980, 53–59.

⁵ Cf. J. Gaïth, La conception de la liberté chez Grégoire de Nisse, Paris 1953, 12, 37, 40, 67.

⁶ Cf. M. Grabmann, Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters, in: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. II, München 1936, 413.

⁷ Cf. H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, in: Symbole der Kirche, Salzburg 1964, 11–87; insbesondere cf. 80–87. Über die Freiheit bei Origenes, cf. J. Danielou, Origène, Paris 1948, 203–220. Cf. K. Ruh, Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker, München 1985, 141: „Diese Tradition ist wie keine andere ein Höhenweg zu Meister Eckhart. Aber so deutlich der sachliche Zusammenhang vor uns steht, so verborgen bleibt der quellenmäßige Bezug“. Cf. auch E. Zum Brunn und A. de Libera, op. cit., 57–63.

⁸ J. Gaïth, op. cit., 20 sqq.

⁹ Cf. O. Lottin, Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles, Louvain 1957 (2. Aufl.), Problèmes de Psychologie, Tome I, 9–389.

¹⁰ Cf. P. Michaud-Quantin, La psychologie de l'activité chez Albert le Grand, Paris 1966, 205–224. Bezüglich des Einflusses von Albertus Magnus auf Eckhart, cf. M. Grabmann, Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben. Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, in: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. II,

tig: eine Fähigkeit, die aus Vernunft und Willen besteht, die keinen Gegenstand hat, sondern sich selbst bestimmt und sich als erster umfassender Antrieb innerhalb der psychologischen Struktur des Menschen konstituiert. Neben Albertus Magnus spricht auch Thomas von Aquin darüber: Das Erste ist die Vernunft, aber die Vernunft ist frei: *ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium*¹¹.

3. Freiheit ist ein Transzendentale

Bei Eckhart dreht sich die Lehre von den Transzendentalien im Rahmen um *esse, unum, verum* und *bonum*. So gliedert sie sich in eine Tradition ein, die bei Philipp dem Kanzler begann¹². Eckhart definiert zu Beginn des Opus Tripartitum, was ein Transzendentale sei: *aliter loquendum est et sentiendum de terminis generalibus, puta de esse, unitate, veritate, bonitate et si quae sint huiusmodi quae cum ente convertuntur, aliter autem de aliis quae citra ista sunt et contracta ad aliquod genus, speciem aut naturam entis*¹³. D. h., transzendentale ist alles, was *cum ente convertuntur*; und was nicht bestimmt (*contracta*) wird durch das Genus oder die Species. Weiter unten fügt er hinzu: *ens, unum, verum, bonum sunt prima in rebus et omnibus communia, propter quod assunt et insunt omnibus ante adventum cuiuslibet causae non primae et universalis omnium*¹⁴. Dadurch sind die Transzendentalien das Erste und existieren in allen Dingen. Auch im Menschen. Nach dieser Charakterisierung ist der den Transzendentalien eigene Ort Gott, denn nur in Gott finden sich diese Eigenschaften in eigentümlicher Weise. *Solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum*¹⁵. D. h., wenn die Transzendentalien wirklich in allem Realen existieren (*assunt et insunt*) gemäß ähnlichen Charakteristiken, muß ihr eigentümlicher Ort Gott sein, denn in allem übrigen läßt sich irgendeine Art von Begrenzung nach Genus oder Species finden. Und vor allem ist Gott das absolut Erste für alle Dinge.

Innerhalb der Transzendentalien kann sich allerdings eine bestimmte Ordnung bilden¹⁶, insofern die einen die anderen voraussetzen. Nicht alle

München 1936. L. Sturlese, Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28 (1981) 133–147. A. de Libera, Introduction à la mystique rhénane, Paris 1984, 37–56.

¹¹ Summa theologiae, I, 59, 3.

¹² Cf. K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Ratingen, Kastellaum 1976, 110–111.

¹³ Tabula prologorum in opus tripartitum (zitiert: Tab. prol.), n. 1; LW I, 129, 5–8.

¹⁴ Prologus in opus propositionum (zitiert: Prol. prop.), n. 11; LW I, 171, 11–13.

¹⁵ Prol. prop. n. 4; LW I, 167, 9–10. Cf. *ibid.*, n. 25; LW I, 181, 15. In Ioh., n. 512; LW III, 443, 6–7. K. Albert, *op. cit.*, insbesondere 111–122.

¹⁶ Cf. K. Albert, *op. cit.*, 119: „Neben der Konvertibilität der transzendentalen Begriffe und ihrer Gleichsetzung mit Gott soll (...) das Problem der Rangordnung unter den

sind gleichermaßen die ersten (*prima in rebus*); *esse enim primum est, unum proximum, verum tertium, bonum ultimum inre quattuor omnibus communia*¹⁷. Das Gute setzt das Wahre voraus, insofern das Gute als solches erkannt sein muß, um angestrebt zu werden. Das Wahre schließt eine gewisse Verschiedenheit zwischen der erkannten Wahrheit und der Erkenntnis mit ein, deshalb ist es der Einheit nachgeordnet. Und schließlich setzt die Einheit ein Sein voraus, um eines zu sein. Oder anders ausgedrückt: *Habemus ergo ens sive esse, non genitum nec gignens, unum vero, non genitum, sed gignens, utpote principium sine principio. Verum autem ex sui proprietate, cum sit quaedam adaequatio rei et intellectus et proles genita cogniti et cognoscentis, ad filium pertinet, genitum quidem, non gignentem (...). Bonum autem ex sui proprietate non iam ad intus respicit, sed ad extra (...). Unde secundum hoc bonum ipsum proprie principium est et fons creaturarum; eo enim, quod quid creatum est, bonum est, et quo bonum est, creatum est*¹⁸. Die Transzendentalien sind deshalb nicht bloße abstrakte Ideen, sondern bestimmen sehr genau die Göttlichkeit und die göttliche Tätigkeit. Das Eine ist dem Vater eigentümlich, das Wahre dem Sohn, das Gute dem Prinzip aller Schöpfung¹⁹. Das *esse* geht allen voraus und ist allen als Wesenheit gemeinsam, d. h., als Gottheit, vor allem Unterschied und vor jedem Handeln: „Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht, sie hat auch nichts zu wirken, in ihr ist kein Werk“²⁰.

Das Sein geht allem Handeln voraus, dennoch ist es ein Akt: *Esse autem primus actus est*²¹. Und an anderer Stelle: *Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum*²². Das Sein ist Akt, aber ein Akt, der jedem Unterschied im Zeugen, im Erschaffen und in jeder Art von Handeln vorausgeht. Unter den verschiedenen Arten von Akten ragt aber das Leben hervor, im Besonderen die Erkenntnis und das Verstehen: *Cognoscere siquidem proprie et vere vivere est cognoscentibus, et vivere esse*²³. Wenn Leben das Sein der Lebenden ist, ist das Erkennen

Transzendentalien erörtert werden. Es handelt sich dabei um ein Problem, das von nicht geringer Bedeutung ist für die Gesamtbeurteilung der Eckhartschen Metaphysik“.

¹⁷ In Ioh., n. 547; LW III, 478, 5–6. Cf. Magistri Eckardi Quaestiones Parisienses una cum Quaestione Magistri Consalvi (zitiert: Q. Par.), n. 5; LW V, 80, 13: *unitas fundatur in esse*. Trotzdem behauptet Eckhart gelegentlich, das Eine sei dem Sein vorgeordnet: cf. K. Albert, op. cit., 119–122.

¹⁸ In Ioh., n. 562; LW III, 489, 12–490, 10. Cf. *ibid.*, 489, 1–11.

¹⁹ Cf. E. Zum Brunn und A. de Libera, op. cit., 135–138.

²⁰ Predigt (zitiert: Pr.) LVI, Pf. 181.

²¹ Sermo XXIX, n. 305; LW IV, 270, 9–10.

²² Prologus generalis in opus tripartitum, (zitiert: Prol. gen.), n. 8; LW I, 153, 7–8. Bezüglich des Seins als Akt erhielt Eckhart ohne Zweifel den stärksten Anstoß von Thomas von Aquin, dessen Thesen er häufig wiederholt. Man kann sogar in gewissem Maße behaupten, daß Eckhart die Lehre vom *actus essendi* bis zu ihren letzten Konsequenzen führen wollte, indem er sie jeder Mehrdeutigkeit beraubte. Cf. V. Lossky, op. cit., 26, 30, 122. Bezüglich anderer Quellen, cf. *ibid.*, 114–115.

²³ Expositio libri Genesis (zitiert: In Gen. I), n. 78; LW I, 240, 6–7.

auch das Sein für die Erkennenden, und Verstehen das Sein für die vernunftbegabten Wesen: *Vita enim hominis, ut homo, est intelligere et intellectus*²⁴. Oder anders ausgedrückt: Für Eckhart ist das Leben oder der Intellekt ebenso transzendental wie das Eine oder das Sein. Da sich die Transzendentalien auf eigentümliche Weise bei Gott finden, können das Sein, die Einheit, die Wahrheit und das Gute auf verschiedene Weisen bezeichnet werden: z. B. als Leben oder als Verstand. *Solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere*²⁵. Das Sein eines Steines definiert sich in Funktion zum Verstehen, nicht umgekehrt. Das Sein eines Steines ist nicht mehr als eine abgeleitete Art des göttlichen Verstehens. *Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse formaliter non est in deo. Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere*²⁶. Wenn man das Sein des Steins nicht als Verstehen bezeichnet, dann deshalb, weil es Eigenschaften besitzt, die man dem Verstehen nicht zuschreibt. Wenn aber der Stein ist, ist er insofern er dem Verstehen ähnelt. *Omne esse praeter intellectum extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a deo, deus non est*²⁷. Das Geschöpf definiert sich durch den Unterschied von Verstehen und Sein. *In deo ipsum est esse quod intelligere solum*²⁸.

Der Akt ist dadurch gekennzeichnet, daß es in ihm eine Identität von Prinzip und Ziel gibt. In ihm gibt es keine Zeit. Deshalb meint Eckhart, daß es den Akt als solchen nur in Gott gibt. *Actio dei perfectissima est et incipit a perfecto*²⁹. Streng genommen kann der Akt nur ein Gott sein: „Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben.“³⁰ Wie könnte man sonst ein Prinzip verstehen, das sein Ziel ist und außerhalb der Zeit existiert? *Hoc est proprietas et condicio divinorum, quo distinguuntur et discernuntur a non divinis, quod divina habent fructum in flore. Alias enim nequaquam essent divina*³¹. Die vollkommene Einheit von Prinzip und Ziel, von Natur und Handlung ist nur in Gott möglich: *deus, utpote esse, est primum et ultimum, principium et finis*³². Die Vollkommenheit des Aktes ist die Einheit von Prinzip und Ziel. *Quia finis ibi est principium, semper perfectum incipit et natum nascitur. (...) Eo enim quo perficit et finit, incipit, finit sive perficit, quia intimum est*

²⁴ Expositio libri Sapientiae (zitiert: In Sap.), n. 32; LW II, 353, 8–9.

²⁵ Sermo XXIX, n. 301; LW IV, 268, 6–7.

²⁶ Q. Par., 1, n. 8; LW V, 45, 2–5.

²⁷ Sermo XXIX, n. 304; LW IV, 270, 6–7.

²⁸ Ibid., n. 303; LW IV, 269, 5–6.

²⁹ Expositio libri Exodi (zitiert: In Ex.), n. 137; LW II, 125, 9.

³⁰ Pr. 6; DW I, 106, 1–2. Grundsätzlich folge ich, mit kleinen Abweichungen, der Übersetzung von J. Quint. (zit. Aufl.).

³¹ Sermones et lectiones super Ecclesiastici, n. 18; LW II, 246, 9–11.

³² Prol. gen., n. 20; LW I, 164, 11.

*finis*³³. So ist die Einheit oder Identität (*identitas est unitas*³⁴) des vollkommenen Aktes, der Gott ist, das Verstehen. *Unitas sive unum videtur proprium et proprietas intellectus solius*³⁵. *Sicut unum et ens convertibiliter se habent, sic simplicitas est intellectualitas. Radix enim prima et ratio intellectualitas est simplicitas*³⁶.

Die Transzendentalien sind so gesehen nur ein Ausdruck des Aktes in seiner Identität. Der identische Akt ist das Sein, die Einheit, die Wahrheit und die Gutheit. Er ist Verstehen, Leben, Gott. Das Verstehen ist Sein, weil es Akt ist. Es ist Einheit, denn es ist Identität. Das Verstehen ist ebenfalls Wahrheit, denn nichts ist mehr Wahrheit als das vollkommene Verstehen des Verstehens. Auch ist es Güte, denn dies ist die am meisten geschätzte Identität³⁷. Wenn sich Eckhart im *Opus tripartitum* gerade auf die vier genannten Transzendentalien (*ens, unum, verum, bonum*) bezieht, dann nicht so sehr deshalb, weil sie in besonderer Weise dem Transzendentalen zugerechnet werden müßten³⁸, sondern weil gerade diese vier die eigentümlichen *Unterschiede* innerhalb dieses Bereiches der Transzendentalien ausdrücken, die bei Eckhart mit der Unterscheidung zwischen der Wesenheit und jeder einzelnen der göttlichen Personen zusammenfallen. D. h. das Verstehen wird nicht aus dem transzendentalen Umkreis ausgeschlossen, sondern ist im Gegenteil ein lebendiger Ausdruck alles Transzendentalen.

Was Eckhart vom Verstand sagt, gilt allerdings auch für die Freiheit. *Intellectus autem, in quo veritas est, liber est*³⁹. Das Verstehen ist frei. Mehr noch, im eigentlichen Sinne ist nur das Verstehen frei: *intellectus solus est liber*⁴⁰. *Radix libertatis est in intellectu. Unde libertas primo est in intellectu et originaliter, sed formaliter in voluntate*⁴¹. Die Freiheit gehört im eigentlichen und ursprünglichen Sinne der Vernunft an, und von der Vernunft gelangt sie zum Willen: *omnis libertas voluntatis ab intellectu est et descendit*⁴². Die Freiheit ist die Ununterschiedenheit vor jedem Unterschied. D. h. der vom Willen gewollte Unterschied setzt die Unterschiedlichkeit im Verstand voraus: *aliquid est liberum, quia potest in diversa. Sed voluntas non potest in*

³³ Prol. gen., n. 21; LW I, 165, 1–8. Cf. das aristotelische Erbe: *Metaphysik*, Θ–6, 1148 b 18–23; *Nikomachische Ethik*, K-4, 1174 b 4–5.

³⁴ *Sermo XXIX*, n. 303; LW IV, 269, 12–13.

³⁵ *Ibid.*, n. 300; LW IV, 266, 11–12.

³⁶ *In Sap.*, n. 5; LW II, 326, 7–9.

³⁷ Cf. *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, I-4, 1166 a 18–22.

³⁸ Cf. *Tab. Prol.*, n. 1; LW I, 129, 6–7.

³⁹ *Sermo XVII*, n. 168; LW IV, 160, 11.

⁴⁰ *Proc. Col. II*, n. 21 (*Théry* 225).

⁴¹ *Q. Par.*, 3, n. 16; LW V, 62, 5–7. Cf. *In Ioh.*, n. 676; LW III, 590, 10–591, 3. *Proc. Col.*, II, n. 21 (*Théry* 225). Es ist wichtig zu betonen, daß Eckhart vom ersten Aufenthalt in Paris bis zum Kölner Prozeß seine These in diesem Punkt nicht ändert.

⁴² *Q. Par.*, 3, n. 14; LW V, 62, 1–2. Cf. *In Ioh.*, n. 43; LW III, 36, 3–4. *Proc. Col.*, II, n. 21 (*Théry* 225).

*diversa nisi ex ratione et per rationem*⁴³. Oder anders gesagt: *Potestates autem rationales sunt ad opposita. Intellectus autem pertinet ad rationale per essentiam, voluntas autem utpote appertinet ad rationale per participationem, secundum quod dicitur a Philosopho: voluntas est in ratione*⁴⁴. Der Wille folgt der Vernunft, denn die Vernunft bereitet den Bereich der für die Tätigkeit des Willens erforderlichen Ununterschiedenheit. D. h. wenn die Tätigkeit des Willens sich in bezug auf den Unterschied des Gewollten definiert, während die Vernunft an erster Stelle als Ununterschiedenheit zu verstehen ist, dann geht die Vernunft dem Willen voran ebenso wie die Einheit (Nichtverschiedenheit, Ununterschiedenheit) dem Unterschied vorausgeht.

Nicht nur das, die Freiheit ist nicht irgendeine weitere Eigenschaft der Vernunft, sondern gerade die Eigentümlichkeit, die die Vernunft veredelt, und im allgemeinen jede Fähigkeit. *Illa potentia est nobilior in qua principaliter est libertas. Sed est principaliter in intellectu*⁴⁵. D. h. die Vernunft hat Wert, weil sie Freiheit besitzt, nicht umgekehrt.

Mehr noch: die Eigenschaften, die das Verstehen als Transzendente kennzeichnen, sind genau dieselben, die es als Freiheit charakterisieren. Das Transzendente war von Eckhart als dasjenige definiert worden, das nicht von irgendeinem Genus, einer Spezies oder Natur eines Seienden beschränkt oder bestimmt wird⁴⁶. Auf dieselbe Weise erklärt Eckhart, was Bild-sein für den Menschen bedeutet: *Ratio huius est quod intellectus ut sic est, quo est omnia fieri, non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum philosophum est quodammodo omnia et totum ens*⁴⁷. Es ist also gerade die Unbestimmtheit und Ununterschiedenheit gegenüber jedem bestimmten Seienden, was das Transzendente und das Verstehen charakterisiert. Und es ist gerade diese Unbestimmtheit oder Ununterschiedenheit das Charakteristikum, das das Verstehen als Freiheit definiert. *Unde et Damascenus dicit quod homo ad imaginem factus dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem, arbitrio liberum et per se potestativum et suorum operum principium et habens suorum operum potestatem*⁴⁸. Das Verstehen ist frei und transzendental, insofern sie von ihrer Unbestimmtheit her in gewisser Weise alle Dinge ist. Oder, was dasselbe ist, sie ist frei und transzendental, insofern sie abge sondert ist. *Ipsium principium semper est intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere, nibilo nihil habens commune, ut ait Anaxagoras, III*

⁴³ Q. Par., 3, n. 15; LW V, 62, 3–4.

⁴⁴ Proc. Col., II, n. 21 (Théry 225).

⁴⁵ Q. Par., 3, n. 13; LW V, 61, 4–5.

⁴⁶ Tab. Prol., n. 1; LW I, 129, 8.

⁴⁷ In Gen. I, n. 115; LW I, 270, 10–13. Bezüglich der Unbestimmtheit der Vernunft, cf. R. Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Questionen Meister Eckhart*, Freiburg i. d. Schweiz 1976.

⁴⁸ In Gen. I, n. 120; LW I, 276, 5–8.

*De Anima*⁴⁹. Die Ununterschiedenheit des freien Verstehens, durch die es alle Dinge ist, ist gerade seine Abgetrenntheit. Die Abgetrenntheit des Verstehens ist die Abgetrenntheit der Ununterschiedenheit von der Unterschiedenheit. *Hoc enim et hoc laqueus est, quo quis iam non liber est, sed captus*⁵⁰. Die Trennung des Verstehens ist seine Freiheit⁵¹.

Eckhart charakterisiert diese Ununterschiedenheit häufig als Negation der Negation. In der Tat ist die Ununterschiedenheit Nicht-Unterschiedenheit, d. h. die Negation jeder Verschiedenheit. Und insofern jede Verschiedenheit als Negation verstanden wird⁵², ist die Ununterschiedenheit gleichbedeutend mit der *negatio negationis*. Auf diese Weise kann die freie Vernunft als Wüste⁵³, Nichts⁵⁴ bezeichnet werden. *Ut habeant cum nihilo commune nihil, id est communicet cum nihilo, ut sit nihil, ut ex ipsa et in ipsa operetur deus, cui proprium est ex nihilo agere et salvare*⁵⁵. Das Nichts, als Ununterschiedenheit verstanden, ist der Ausgangspunkt allen göttlichen Handelns und im allgemeinen allen freien Verstehens: *ex nihilo*. Oder was dasselbe ist: von der Ununterschiedenheit der Freiheit. Die Erschaffung *ex nihilo* ist gleichbedeutend mit der Erschaffung *ex libertate*. Das Werk der Freiheit ist grundlos, ohne warum: *Gratis accipit, gratis dat. Iuxta quod notandum quod illa datio sive donum proprie divinum est et universaliter operatio et opus, quod gratis fit. Quod enim non gratis fit, sed pro mercede, non datur nec donatur, sed venditur, simonia est*⁵⁶. Diese Ununterschiedenheit oder *negatio negationis* betrifft den ganzen transzendentalen Bereich: *enti sive de ente nihil negari potest sive nullum esse negari potest, sed competit ipsi negatio negationis esse. Ita uni nihil unum sive nulla unitas negari potest nisi negatio negationis unitatis aut unius; similiter de vero et bono*⁵⁷.

⁴⁹ In Ioh., n. 38; LW III, 32, 11–13.

⁵⁰ In Sap., n. 98; LW II, 433, 1–2.

⁵¹ Cf. V. Lossky, op. cit., 220, 221, 247.

⁵² Vielleicht besteht die größte Schwierigkeit, die Philosophie Eckharts weiterzuentwickeln, in seiner Identifizierung von Unterschied und Negation. Diese Identifizierung ist in der ganzen neuplatonischen Philosophie vorhanden. Der Unterschied wird folglich als Nichtsein aufgefaßt. D. h. den Unterschied auf die Negation zu reduzieren ist gleichbedeutend damit, den Unterschied zu zerstören. Deshalb sind die Abgrenzungen bei Eckhart nicht immer deutlich zu unterscheiden: immer bleibt eine gewisse Mehrdeutigkeit, wenn es darum geht, zu präzisieren, wo das Sein Gottes und wo das Sein des Geschöpfes beginnt, wo die Freiheit Gottes aufhört und wo die Freiheit des Menschen beginnt. Cf. R. Siller, Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart (Diss.), München 1972, 189: „Die Freiheit ist der Tempel, in dem Gott und die Seele wohnen (...). Es gibt wohl eine Differenz zwischen Gott und der Seele, nicht aber der Freiheit beider“.

⁵³ Cf. Pr. 28; DW II, 66, 6.

⁵⁴ Cf. Pr. 83; DW III, 442, 2.

⁵⁵ Sermo XXXI, n. 324; LW IV, 283, 11–13.

⁵⁶ In Ex., nn. 74–75; LW II, 78, 8–11.

⁵⁷ Prol. prop., n. 12; LW I, 172, 6–9.

Die Freiheit des Verstehens kann deshalb als Nichts bezeichnet werden, aber auch als Einheit, Identität, Akt, Sein. Das Nichts (d. h. die Negation der Negation, die Einheit, die Ununterschiedenheit) ordnet sich dem Sein unter: das Sein geht dem Nichts voran. *Omne citra deum, utpote citra esse, est ens et non ens, et ideo ipsi congruit negatio (...). Nulla ergo negatio, nihil negativum deo competit, nisi negatio negationis, quam significat unum negative dictum: deus unus est. Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio*⁵⁸. Der Akt, der streng genommen freies Verstehen ist, ist nichts, insofern er kein besonderes Seiendes ist; aber er ist auch alle Dinge. Das Nichts ist nur ein sehr angemessener Name, um die Un-Endlichkeit des freien intellektuellen Aktes zu bezeichnen: „Nichts“ ist die Verneinung jedes Endes, jeder Grenze. Die Negation hat einen positiven Wert. Deshalb gibt es keine Bedenken, das freie Verstehen als Genügen zu bezeichnen: *essentia est ipsa sufficientia*⁵⁹. *Deus et ipse solus et ab ipso solo est omnis sufficientia omnium*⁶⁰. Der Akt des Verstehens genügt sich selbst und deshalb ist er frei. In ihm gibt es eine Einheit von Prinzip und Ziel, d. h. er braucht nichts außerhalb seiner selbst beim Handeln: er handelt aus sich und deshalb ist er frei: *Quod enim pro alio extra fit, servile est, mercenarium est. Liberum enim est quod sui gratia, quod in se et propter se placet (...). Bonum ergo quod non propter se ipsum, quia bonum, operamur, non est opus divinum*⁶¹. Nur der freie Akt des Verstehens kann eigentlich Substanz genannt werden, da er sich selbst genügt, *propter se ipsum*. Seine Ununterschiedenheit ist sein Sich-Genügen, denn er braucht nichts, um er selbst zu sein. Er ist von allen abge sondert.

Die Nichtunterschiedenheit des freien intellektuellen Aktes, die jeden Unterschied ausschließt („wie er ein lauterer reines klares Eines ist, abge sondert von aller Zweiheit“⁶²), weist vor allem den Unterschied zwischen *principium* und *principiatum* zurück⁶³. Das Verstehen entbehrt des Warum: „Dieser Geist hat kein Warum; sollte er aber irgendein Warum haben, so müßte die Einheit ihr Warum haben. Dieser Geist steht in Einheit und in Freiheit“⁶⁴. Der Unterschied zwischen *principium* und *principiatum* ist nicht ursprünglich, er gehört nicht zum transzendentalen Bereich. Die Unterschiede zwischen den Transzendentalien sind keine Unterschiede zwischen

⁵⁸ In Ex., n. 74; LW II, 77, 6–12.

⁵⁹ In Ex., n. 20; LW II, 26, 5. Cf. im allgemeinen *ibid.*, nn. 20–21; LW II, 26, 1–28, 10. *Ibid.*, nn. 155–158; LW II, 138, 10–141, 2.

⁶⁰ In Gen. I, n. 243; LW I, 386, 10–11.

⁶¹ In Gen. I, n. 176; LW I, 320, 10–13. Cf. bei Aristoteles, Nikomachische Ethik, Γ-5; Metaphysik, A-2, 982 b 26–28.

⁶² Pr. 83; DW III, 448, 7–9.

⁶³ Cf. P. Michaud-Quantin, *op. cit.*, 219: für Albertus Magnus ist die Freiheit gerade durch das Fehlen der vier Ursachen gekennzeichnet.

⁶⁴ Pr. 29; DW II, 77, 2–4.

principium und *principiatum*. Die Identität des freien intellektuellen Aktes geht dem Unterschied zwischen *principium* und *principiatum* voran. Gerade deshalb ist der intellektuelle Akt frei: er hat kein Warum. Dieses Fehlen des Warum kennzeichnet den ganzen transzendentalen Bereich. „Alle Dinge, die in der Zeit sind, die haben ein Warum. Wer beispielsweise einen Menschen fragte »Warum isset du?« – »Damit ich Kraft habe!« (...). Wer aber einen guten Menschen fragte: (...) »Warum liebst du die Wahrheit?« – »Um der Wahrheit willen!« (...) »Warum liebst du die Güte?« – »Um der Güte willen!« – »Warum lebst du?« – »Traun, ich weiß es nicht! Aber ich lebe gerne!«⁶⁵. Die Wahrheit, die Einheit, die Güte oder das Sein, das Verstehen oder die Freiheit leben ohne Warum. Wer betreibt die Wahrheit, das Verstehen oder das Sein? Sie selbst. Sie handeln von sich aus zu sich hin, weil sie immer in sich sind⁶⁶. Von der Wahrheit aus sucht man und sagt man die Wahrheit. Von der Güte aus sucht man und betreibt man die Güte. Von der Vernunft aus versteht man in der Vernunft. Von der Freiheit aus kann man nur frei leben und die Freiheit genießen: und wenn die Freiheit nicht vollkommen ist, sucht man (und wünscht man) von der Freiheit aus die Freiheit. „Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: »Warum lebst du?« – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: »Ich lebe darum, daß ich lebe!«⁶⁷. Dieses Leben ohne Warum, das dem ganzen transzendentalen Bereich eigentümlich ist, ist gerade die Freiheit der Vernunft.

4. Freiheit besser als Vernunft

Obwohl Eckhart oft das erste Transzendentalie als Vernunft bezeichnet – dort wo der Urgrund Gottes und der Urgrund der Seele ein und dasselbe sind – erinnert er trotzdem daran, daß das Erste der Vernunft übergeordnet ist. „Die Meister sagen, Gott sei ein Sein und ein vernünftiges Sein und erkenne alle Dinge. Ich aber sage: Gott ist weder Sein noch vernünftiges Sein noch erkennt er dies oder das. Darum ist Gott ledig aller Dinge – und eben darum ist er alle Dinge“⁶⁸. Eckhart weist auf die Schwierigkeit hin, einen angemessenen Namen für das Erste zu finden, gerade weil es unennbar ist⁶⁹. „Es gibt vielmehr Etwas in der Seele, aus dem Erkennen und Lieben ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie’s die Kräfte

⁶⁵ Pr. 26; DW II, 27, 3–10.

⁶⁶ Cf. bei Aristoteles, Über die Seele, B-5, 417 b 6–7.

⁶⁷ Pr. 5 b; DW I, 91, 10–92, 1.

⁶⁸ Pr. 52; DW II, 497, 3–6. Cf. A. de Libera, op. cit., 267–277.

⁶⁹ Cf. Sermo LV, n. 547; LW IV, 458, 4–11.

der Seele tun⁷⁰. Es gibt Etwas in der Seele oberhalb der Vernunft und des Willens⁷¹, aus dem beide hervorgehen und im allgemeinen alle Kräfte der Seele, das sich jeder Benennung widersetzt. Eckhart bezeichnet dieses Etwas in der Seele auch als Freiheit, aber nicht immer und nicht einmal in der Mehrheit der Fälle. Dennoch werde ich im folgenden versuchen aufzuzeigen, daß die Freiheit innerhalb des eckhartschen Denkens eine gewisse Vorrangstellung⁷² einnimmt innerhalb der Transzendentalien, auch wenn die Hinweise Eckharts meist stillschweigend sind.

Zunächst scheint sich der Begriff der Vernunft dem des Willens entgegenzustellen. Dennoch besteht das Erste aus Vernunft und Willen⁷³. „Gott zwingt den Willen nicht, er setzt ihm so in Freiheit, daß er nichts anderes will, als was Gott selber ist und die Freiheit selbst ist. Und der Geist vermag nichts anderes zu wollen, als was Gott will; dies aber ist nicht seine Unfreiheit, er ist seine ureigene Freiheit“⁷⁴. Die Identität von Gott und Seele wird gemäß dem guten Willen verwirklicht⁷⁵, der in gewisser Weise über Gott selbst steht: „was du kräftig und mit ganzem Willen willst, das hast du, und Gott und alle Kreaturen können dir das nicht wegnehmen, wenn anders der Wille ein ganzer und ein recht göttlicher Wille und auf die Gegenwart gerichtet ist“⁷⁶. Das Wesen Gottes ist auch guter Wille. „In Gott aber ist volle Kraft“⁷⁷. Gott wird nicht nur als Akt verstanden, sondern auch als Kraft. Das erste Transzendente ist nicht bloß Akt, sondern ebenfalls Kraft: Sein Verstehen ist die Stärke seines Willens. Die Identität ist nicht nur das Verstehen des Verstehens, sondern auch Macht über sich, Macht über die eigene Macht⁷⁸.

⁷⁰ Pr. 52; DW II, 496, 3–4. Cf. Pr. 39; DW II, 265, 1–266, 2. Pr. 7; DW I, 122, 3–123, 5.

⁷¹ Cf. Pr. 7; DW I, 123, 6–124, 4. Cf. E. Zum Brunn und A. de Libera, op. cit., 19: „on y considère que la liberté de l'homme réside en sa nature ou essence, et que le don de Dieu qui découle de sa nature est lui-même soumis à la loi de cette nature en laquelle seule réside la véritable liberté“.

⁷² Bezüglich der Charakterisierung des Ersten als Freiheit bei Eckhart, cf. K. Oltmanns, Meister Eckhart, Frankfurt a. M. 1957 (2. Aufl.), passim: „Ist es eine und dieselbe Freiheit, die als Sein in den Dingen und als Freiheit in der Seele existiert. Die menschliche Freiheit bindet sich an Gott, und Gott ist das Sein“. „Der Grund alles Seienden aber existiert als Freiheit, Selbstsein: intelligere“ (S. 179). Cf. auch R. Siller, op. cit., insbesondere 181–195.

⁷³ Bezüglich des Willens bei Eckhart, cf. K. Oltmanns, op. cit., 120–121.

⁷⁴ Pr. 29; DW II, 78, 2–5.

⁷⁵ Cf. K. Oltmanns, op. cit., 144–156. „Der gute, gerechte Wille ist darum nicht nur der Anfang zur Tat der Gerechtigkeit, sondern es ist schon selbst diese Tat“ (S. 144).

⁷⁶ Reden der Unterweisung (zitiert: R. Unt.), 10; DW V, 216, 4–6.

⁷⁷ Pr. 38; DW II, 238, 7.

⁷⁸ Cf. in diesem Sinne auch den Hinweis von Augustinus: *voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis (De libero arbitrio, III, 33)*.

An zweiter Stelle ist der Grund der Seele und Gottes als „Ich“⁷⁹ charakterisiert, was auf ganz besondere Weise der Freiheit zukommt. „Mir kam einmal der Gedanke (...): Daß ich ein Mensch bin, das hat auch ein anderer Mensch mit mir gemein; daß ich sehe und höre und esse und trinke, das tut auch das Vieh; aber was ich bin, das gehört keinem Menschen sonst zu als mir allein, keinem Menschen noch Engel noch Gott, außer, soweit ich eins mit ihm bin; es ist eine Lauterkeit und eine Einheit“⁸⁰. Das Ich weist auf die Freiheit hin, insofern es nichts so wenig mitteilbares gibt, wie die Freiheit des Ich.

Andererseits klingt die plotinische Kritik an Aristoteles von ferne wieder an, wenn er das Verstehen als erstes Transzendentale wegen des Fehlens vollkommener Identität zurückweist: „Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur“⁸¹. Für Eckhart ist das Verstehen gleichbedeutend mit Identität und Einheit, aber nur, wenn das Verstehen jeden Unterschied in der Zeit, oder zwischen dem Verstehen und dem verstandenen Objekt, oder von *principium* und *principiatum* überwindet⁸².

Dieselbe Charakterisierung des Nichts als Transzendentale scheint das Verstehen an die zweite Stelle zu verweisen, da nur schwer ein Verstand angenommen werden kann, der nichts versteht. Im Gegenteil, die Freiheit, insofern sie auf die Kraft und die Möglichkeit anspielt, findet sich näher beim Nichts. Das erste Transzendentale, die Gottheit, ist ein Akt, der nicht handelt, ein Akt, der allem Handeln vorausgeht. Anders ausgedrückt: Die Ununterschiedenheit scheint mehr zur Freiheit zu gehören als zur Vernunft.

Im übrigen geht die Freiheit der Vernunft der Notwendigkeit der Vernunft voraus: *Sic ergo creavit caelum et terram in principio, id est in intellectu. Et hoc contra eos, qui dicunt creare deum et producere res ex necessitate naturae*⁸³. Die Freiheit geht der Notwendigkeit der Natur voraus: *intellectus enim principium est totius naturae*⁸⁴. Wenn der Intellekt das Erste ist, ist er es durch seine Freiheit, nicht durch seine Notwendigkeit. Deshalb weist Eckhart die avicennische These, von dem Einen könne nur das Eine kommen, zurück. Es ist nicht so, vor allem weil Gott nicht aus der Notwendigkeit der Natur sondern als freiwillig Handelnder und *per intellec-*

⁷⁹ Cf. B. Mojsisch, op. cit., 104–105, 132.

⁸⁰ Pr. 28; DW II, 63, 3–7. Cf. Pr. 83; DW III, 447, 5–6.

⁸¹ R. Unt., 6; DW V, 205, 5–9.

⁸² Cf. R. Siller, op. cit., 190: „Die Freiheit selbst aber ist eine letzte Identität“.

⁸³ In Gen. I, n. 6; LW I, 189, 13–15.

⁸⁴ In Gen. I, n. 6; LW I, 189, 9.

tum wirkt⁸⁵. Das Erste der Vernunft ist die Freiheit, nicht die Notwendigkeit. Mit anderen Worten, das *substantivum* ist die Freiheit, nicht die Vernunft: es müßte also eher von der vernunftfähigen Freiheit als von der freien Vernunft gesprochen werden.

Ein weiterer Grund, um die Freiheit als erstes Transzendente zu bezeichnen, läßt sich in dem finden, was die Ethik Eckharts genannt werden könnte. Der Mensch, der schon frei ist mit der Unterscheidungsfreiheit, das Gute oder das Böse zu wählen⁸⁶, muß als erstes ethisches Ziel die vollkommene Freiheit erreichen⁸⁷. „Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge“⁸⁸. „Der Mensch soll frei sein und Herr seiner Werke, unzerstört und ungezwungen“⁸⁹. „Der gerechte Mensch dient weder Gott noch den Kreaturen, denn er ist frei; und je näher er der Gerechtigkeit ist, um so mehr ist er die Freiheit selbst, und um so mehr ist er die Freiheit“⁹⁰. Eckhart stellt als erstes Gut die Freiheit von allen Unterschieden vor, oder wie er zu sagen pflegt, die Abgeschiedenheit⁹¹, die Armut, das Entblößtsein. Diese Freiheit dehnt sich auch auf die ursächlichen Verschiedenheiten aus: man muß nicht aufgrund eines Warum, sondern von selbst handeln⁹², uninteressiert⁹³. Hier wurzelt die rechte Absicht, der gute Wille: im Ausschluß aller Unterschiede. Diese Freiheit ist ebenfalls Gelassenheit⁹⁴, sie weist jeden Wunsch zurück, weil jeder Wunsch einen Unterschied miteinschließt. Der Mensch ist nicht ganz frei, da er Sklave der Naturnotwendigkeiten geworden ist. Wenn er gerecht sein will, behauptet Eckhart, muß er die Freiheit erreichen, die Ununterschiedenheit von jedem Unterschied, d. h. er muß nach dem Bild auf dem Grund der Seele leben⁹⁵. Dann erreicht er die Identität der Freiheit⁹⁶.

⁸⁵ Cf. In Gen. I, nn. 10 sqq; LW I, 193 sqq.

⁸⁶ Cf. E. Zum Brunn und A. de Libera, op. cit., 205–206. Bezüglich der Auffassung von Freiheit im sozialen und kulturellen Zusammenhang bei Eckhart, cf. F. Schweitzer, Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik, Frankfurt a. M. 1981.

⁸⁷ Cf. Pr. 29; DW II, 79, 1–80, 3. Cf. K. Ruh, op. cit., 191–192.

⁸⁸ Pr. 53; DW II, 528, 5–6.

⁸⁹ R. Unt., 22; DW V, 289, 4–5.

⁹⁰ Pr. 28; DW II, 62, 3–5.

⁹¹ Cf. B. Welte, Der mystische Weg des Meisters Eckhart und sein spekulativer Hintergrund, in: Freiheit und Gelassenheit ..., 97–102.

⁹² Cf. K. Oltmanns, op. cit., 149–150; B. Mojsisch, op. cit., 138.

⁹³ Cf. G. Faggini, Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante, Milano 1946, 219–222.

⁹⁴ Cf. E. Zum Brunn und A. de Libera, op. cit., 200.

⁹⁵ Cf. B. Mojsisch, op. cit., 81.

⁹⁶ Die Identität der Freiheit bedeutet handeln mit der Freiheit Gottes. In gewissem Sinne kann man sagen, daß in diesem Fall die Freiheit Gottes handelt, während der Mensch diese Freiheit „erleidet“, cf. E. Zum Brunn und A. de Libera, op. cit., 194 sqq.

Jetzt bleibt noch an ein Motiv zu erinnern, vielleicht das Hauptmotiv, aufgrund dessen die Freiheit der Vernunft als das erste Transzendente betrachtet werden kann, und das einen kraftvollen Versuch Eckharts bedeutet, über Plotin und Aristoteles hinauszukommen. Die Welt, sagt Eckhart, ist nicht abgeschlossen, sondern aus ihr geht immerfort Neues hervor. Die Wirklichkeit ist ständig neu. Nichts ist dem Denken Eckharts so sehr entgegengesetzt, wie die These vom ewigen Kreislauf. Der Intellekt ist frei und deshalb bringt er Neues hervor. Das Sein ist immer neu. *Novum dicit progressum ad esse*⁹⁷. Es gibt ein ständiges Neuhervorbringen von Unterschieden vom Sein zum Sein. Die Wirklichkeit ist nicht schon als Ganzheit gegeben, als wenn der Vernunft nichts anderes übrigbliebe, als sie starr und wie gelähmt zu betrachten. Dies geschieht weder in Gott noch im Menschen, weil beide sich ständig erneuern. *Quod enim est in principio et cuius finis principium, semper oritur, semper nascitur, semper natum est*⁹⁸. Die Identität von Prinzip und Ziel bedeutet keine Unbeweglichkeit und Starrheit, sondern immer neue Aktivität. *Omne opus dei novum est*⁹⁹. *Quia finis ibi est principium, semper perfectum incipit et natum nascitur*¹⁰⁰. D. h. die Identität der Vernunft bedeutet keine Abgeschlossenheit, sondern Geburt; sie schließt kein Ende sondern einen Anfang ein. Deshalb ist das, was Gott am eigentümlichsten ist, das Hervorbringen: „Gottes höchste Absicht (meinunge) ist: gebären. Ihm genügt es nimmer, er gebäre den seinen Sohn in uns. Auch die Seele begnügt sich in keiner Weise, wenn der Sohn Gottes in ihr nicht geboren wird. Und da entspringt die Gnade. Die Gnade wird da eingegossen“¹⁰¹. Die Zeugung des Sohnes, die Erschaffung oder die Gnade sind verschiedene Aspekte dieser Macht ständig neu hervorzubringen und sich wieder zu erneuern, die für die Freiheit charakteristisch sind.

Für Eckhart bedeutet der Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit nicht, daß es in der Zeit Beweglichkeit gebe, Wechsel – und deshalb Neuheit –, während es in der Ewigkeit nur Unbeweglichkeit, Starrheit und Fehlen von Neuheit (also Überdruß) gebe. Das Prinzip ist auch das im höchsten Maße Neue: *esse ex sui natura est primum et novissimum*¹⁰². Das Sein ist das Erste, aber gerade deshalb ist es am fähigsten für Neues: Eckhart weist zurück, daß das Neue seine Eigentümlichkeit nur in der Zeitlichkeit habe. Im Gegenteil, wenn es in der Zeit Neuheit gibt – und nicht nur Notwendigkeit und Zufall – dann deshalb, weil es Freiheit

⁹⁷ In Sap., n. 289; LW II, 623, 2–3.

⁹⁸ Prol. gen., n. 18; LW I, 162, 15–163, 1.

⁹⁹ Ibid., 162, 12.

¹⁰⁰ Prol. gen., n. 21; LW I, 165, 1–2.

¹⁰¹ Pr. 11; DW I, 177, 3–8.

¹⁰² In Sap., n. 284; LW II, 616, 9.

gibt. Oder anders gesagt, die Möglichkeit, die Fähigkeit zu sein, die Kraft bedarf keiner Zeit, sondern ist aller Zeit voraus. Macht sagt man an erster Stelle von der Freiheit aus.

*Deus creavit omnia, quia creare non desiit, sed semper creat et creare incipit*¹⁰³. Erschaffen von Ewigkeit her heißt nicht, alles schon in der Vergangenheit erschaffen zu haben, sondern daß alles in der Zukunft erschaffen wird. *Quod deus sic quidem creavit omnia, quod nihilominus semper creat in praesenti, nec transit actus creationis in praeteritum, sed semper est in principio et in processu et novus, sicut in divinis filius semper natus est, semper nascitur*¹⁰⁴. Wenn Eckhart sich auf die Ewigkeit des Schöpfungsaktes Gottes bezieht, schließt er seine Neuheit nicht aus. Wenn die Zeit geschaffen ist, kann der Schöpfungsakt nur ewig sein¹⁰⁵. Aber die Tatsache, daß er ewig ist, schließt nicht aus, daß er frei und insofern neu ist. Was Eckhart ablehnt ist, daß die Neuheit des Schöpfungsaktes Gottes zeitlich sei. Neuheit bedeutet nicht ein Späterauftreten in der Zeit. Im Gegensatz zu Avicenna behauptet Eckhart, daß die Verschiedenheit aus dem Einen hervorgeht, in erster Linie weil Gott nicht aus Notwendigkeit sondern frei handelt. Und weiter führt er aus: angenommen, Gott handelte aus Naturnotwendigkeit¹⁰⁶, könnte man argumentieren, daß in Gott alle Formen präexistierten (*deus naturaliter praehabet omnes formas et omnium*)¹⁰⁷. D. h., wenn in Gott alle Formen präexistieren, ist das von seiner Freiheit aus, von seinem Nichts aus. Die Freiheit ist die absolute Armut (*negatio negationis*, d. h. die Negation jeder Form oder jeden Unterschieds) und gleichzeitig ein unauslotbarer Reichtum (*primus est dives per se*)¹⁰⁸. *Deus ipse producens est unus sive unum simplex in esse, vivere et intelligere et operari, copiosius tamen secundum rationes ideales*¹⁰⁹. *Filius, qui in sinu est, enarrat omne quod est patris, scilicet esse, vivere, intelligere, operari, noscere, amare, essentiam, potentiam et omne quod unum est et indistinctum*¹¹⁰. Die Freiheit der Vernunft ist bloße und einfache Einheit, aber sie ist reich an Unterschieden, weil sie sie alle hervorbringen kann. *Quanto res est perfectior in esse et simplicior, tanto copiosior est secundum rationes et potentias*¹¹¹.

Bullitio, Dynamik, Werken, aber nicht Passivität, Trägheit, versunkene Betrachtung. Zwei Beispiele können diese Überlegungen veranschaulichen: die Liebe und die Barmherzigkeit. „Gott wird des Liebens und Wirkens

¹⁰³ Prol. gen., n. 21; LW I, 165, 2–3.

¹⁰⁴ Tab. prol., n. 2; LW I, 130, 9–12.

¹⁰⁵ Trotzdem versteht Eckhart die Erschaffung der Welt in keiner Weise averroistisch: die Ewigkeit ist mit dem Neuen vereinbar.

¹⁰⁶ Cf. in Gen. I, n. 11; LW I, 194, 10.

¹⁰⁷ Ibid., 195, 7–8.

¹⁰⁸ Cf. In Ex., n. 20; LW II, 26, 2 sqq.

¹⁰⁹ In Gen. I, n. 12; LW I, 195, 12–196, 2.

¹¹⁰ In Ioh., n. 197; LW III, 166, 1–3.

¹¹¹ In Gen. I, n. 12; LW I, 196, 4–5.

nimmer müde“¹¹². Die Liebe verwirklicht sich im Unterschied, in der Neuheit: nie ist sie Wiederholung. Die Freiheit der Liebe schließt die Wiederholung aus. So wie die Liebe aus der Freiheit hervorgeht, hat sie kein Warum: „die Liebe hat kein Warum“¹¹³. Die Freiheit ermöglicht und fordert die Neuheit des Unterschieds in der Liebe. Dennoch läßt sich die Liebe nicht auf die Freiheit reduzieren: die Liebe schließt den Unterschied mit ein, während die Freiheit Ununterschiedenheit ist. „Die Liebe vereinigt nicht, in gar keiner Weise (...). Liebe vereint im Wirken, nicht aber im Sein“¹¹⁴. Die Liebe als Transzendental folgt der Freiheit. Dasselbe sagt Eckhart von der Barmherzigkeit. „Ich sage: Über diesen beiden, Erkennen und Liebe ragt die Barmherzigkeit; im Höchsten und Lautersten, das Gott zu wirken vermag, dort wirkt Gott Barmherzigkeit“¹¹⁵. D. h. die Barmherzigkeit drückt die Vorrangstellung der Freiheit über die Notwendigkeit und über die kausale Logik aus: die Liebe kann die Notwendigkeit des Wunsches einschließen, die Barmherzigkeit nicht. Deshalb ist sie vollständig neu.

Folglich ist das erste die Freiheit, d. h. der Akt als Ununterschiedenheit. Aber es ist eine Ununterschiedenheit, die reich¹¹⁶ an Unterschieden ist und ständig Unterschiede hervorbringt. Die Freiheit erfüllt sich nicht in sich selbst – in der Ununterschiedenheit – sondern in den Unterschieden: die Freiheit wird ausgeübt im Handeln. Die Negativität der Jungfräulichkeit, behauptet Eckhart, orientiert sich an dem Gebären in der Mutterschaft. Die Ununterschiedlichkeit verwirklicht sich in den Unterschieden. „Nun gebt acht und seht genau zu! Wenn nun der Mensch immerfort Jungfrau wäre, so käme keine Frucht von ihm: Soll er fruchtbar werden, so ist notwendig, daß er Weib sei. ‚Weib‘ ist der edelste Name, den man der Seele zulegen kann, und ist viel edler als ‚Jungfrau‘. Daß der Mensch Gott in sich empfängt, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Jungfrau. Daß aber Gott in ihm fruchtbar werde, das ist besser“¹¹⁷.

Die Ununterschiedenheit der Freiheit geht allen Unterschieden des Handelns voraus (verstehen, lieben, zeugen, erbarmen, erschaffen ...). Deshalb ist die Freiheit das erste Transzendente. Aber die Transzendentalien sind austauschbar¹¹⁸: So wird die Freiheit im Handeln ausgeübt, die Ununterschiedenheit verwirklicht sich in den Unterschieden, die Jungfräulichkeit in der Mutterschaft. Die Freiheit zeigt sich im Reichtum der

¹¹² Das Buch der göttlichen Tröstung, c. 2; DW V, 44, 8–9.

¹¹³ Pr. 28; DW II, 59, 7.

¹¹⁴ Pr. 7; DW I, 122, 3–5. Bezüglich der Liebe bei Eckhart cf. K. Albert, op. cit., 201–211.

¹¹⁵ Ibid., 123, 3–5.

¹¹⁶ In Sap., n. 109; LW II, 444, 12–445, 8.

¹¹⁷ Pr. 2; DW I, 27; 1–6. Cf. E. Zum Brunn und A. de Libera, op. cit., 208–209.

¹¹⁸ Cf. In Ioh., n. 561; LW III, 488, 13–14; In Sap., n. 293; LW II, 628, 9.

Unterschiede, während sich im Fehlen der Unterschiede die Freiheit verbirgt¹¹⁹. Der freie Mensch, insofern er frei ist, bringt Neues hervor, erzeugt beständig, liebt, arbeitet, schafft Unterschiede weit über die Naturnotwendigkeit hinaus.

Die Konvertibilität der Transzendentalien verdeutlicht auch, daß die Freiheit keine Willkür¹²⁰ weder bei Gott noch beim Menschen ist, auch wenn sie das erste Transzendente ist. Die transzendente Ordnung besitzt ihre eigenen Unterschiede (Unterschiede zwischen dem Sein und dem Einen, zwischen der Wahrheit und der Freiheit etc.), die konvertibel sind mit der Ununterschiedenheit der Freiheit. D. h. es gibt eine innere Unterscheidung innerhalb der Transzendentalien, die eine von der kausalen Logik unterschiedliche Logik konstituiert. Die Freiheit ist logisch, vernünftig: es ist die Freiheit der Vernunft. Aber die Logik der Freiheit ist keine kausale Logik. „Der Unterschied kommt aus der Einheit, der Unterschied in der Dreifaltigkeit. Die Einheit ist der Unterschied, und der Unterschied ist die Einheit. Je größer der Unterschied ist, um so größer ist die Einheit, denn das ist der Unterschied ohne Unterschied“¹²¹.

¹¹⁹ Cf. in Ioh., n. 195; LW III, 163, 6–164, 12.

¹²⁰ Cf. B. Mojsisch, op. cit., 40; E. Zum Brunn und A. de Libera, op. cit., 19–20.

¹²¹ Pr. 10; DW I, 173, 2–5.