

Secundum rationem esse

Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart

Rolf Schönberger

Manche philosophischen Gedanken, Positionen und Denkformen haben eine rätselhafte Regenerationskraft, die sich nicht nur im kontinuierlichen Austausch der Argumente, sondern auch in unvorhersehbaren Renaissance zeigt – schließlich auch in verwandten, aber unabhängig voneinander entstandenen, d. h. nicht auf einen gemeinsamen historischen Ursprung zurückführbaren Theorien. Dies ist schon auf dem historischen Niveau eine erste Reduzierung von Zufälligkeit. Die vollständige bestünde ja erst in der Einsicht in die Wahrheit – aber um diese geht es, und stets in der Form geschichtlicher Auseinandersetzung. Das bedeutet, daß die genannte Regeneration nicht die Wiederherstellung eines Phänotyps, sondern nur dessen Verwandlung sein kann. Anstoß für solche Modifizierungen ist der Versuch, die irritierende Gegenseite zu integrieren; in welcher Form dieser Versuch jeweils scheitert, dokumentiert eben die Regeneration der Antithese.

Für solche Bewegungen gibt es mannigfache Beispiele, etwa die Geschichte der ratio Anselmi. Oder auch der Versuch des Aristoteles, die praktische Philosophie gegen Platon als eine von der theoretischen abgelöste zu begründen. Dies stellt ja keine bloße Differenzierung dar, wie sie geistes- und kulturgeschichtliche Entwicklungen häufig kennzeichnet, sondern Aristoteles meint ein eigenständiges Vermögen der praktischen Vernunft¹⁾ entdecken zu können, deren Funktion sich in einem Raum von eigener ontologischer Qualität entfaltet: quod aliter se habere potest²⁾. Die Einheit von Theorie und Praxis kehrt als Signum des Platonismus jedoch immer wieder. Was etwa Plotin unter den Titeln „Willensfreiheit“ (Enn. VI 8), „Schicksal“ (Enn. III 1), „Glückseligkeit“ (Enn. I 4), „Selbstmord“ (Enn. I 9), „Tugenden“ (Enn. I 2-3) verhandelt, mag dafür als Beleg gelten³⁾.

1) de an. 433 a 13 sqq.

2) Eth. Nic. 1140 a 31 sqq.; jedoch: Platon, Polit. 258 d-e.

3) cf. J. M. Rist, Plotinus and Moral Obligation, in: Platonism and its Christian Heritage. London 1985, nr. X.

Im Platonismus des Mittelalters scheint hingegen die Beweismöglichkeit für die platonisierende Einheitsthese zu schwinden; ist doch die Ethik als *philosophische* Disziplin in literarischer oder systematischer Selbständigkeit nicht ohne weiteres, und nach W. Kluxen nicht einmal bei Thomas v. Aquin, isoliert greifbar⁴⁾.

Welcher Status der Ethik im Verhältnis zur theoretischen Metaphysik zukommt, wird hingegen leichter ohne Verstoß gegen den immanenten Duktus des Gedankens zu klären sein, wo die traditionelle Disziplinentrennung nicht nur innerhalb der Philosophie, sondern auch zwischen dieser und der Theologie aufgehoben wird: bei Meister Eckhart⁵⁾. Die Frage nach der Einheit von Theorie und Praxis wird zudem an einen Scholastiker gestellt, dessen Tätigkeit für solche Reflexionen bekanntlich den stärksten Anstoß gab; seine offenkundige Zugehörigkeit zum mittelalterlichen Neuplatonismus läßt die Einheitsthese zwar vermuten, aber welche Struktur diese Einheit aufweist, darum sollen die folgenden Betrachtungen kreisen.

Alle klassischen Lehren vom richtigen Leben gehen von dem aus, was den Menschen im wesentlichen bestimmt – „bestimmt“ im doppelten Sinne des Durch-etwas-bestimmt-Sein und des Zu-etwas-bestimmt-Sein: Konstitution und Finalität. Die christliche Tradition hat einerseits daran festzuhalten gesucht, aber andererseits sowohl die natürliche Interpretierbarkeit der *natura humana* mitunter bezweifelt⁶⁾ wie auch den schon antiken Gedanken, das richtige Leben sei geradezu so etwas wie eine Transformation des Menschen⁷⁾, ganz besonders gesteigert⁸⁾. Dabei scheint besonders wichtig – was hier nur angedeutet werden kann –, daß in der klassischen Tradition der Philosophie die Transformation des Menschen nicht als eine beliebige und marginale, sondern als eine solche gedacht wird, die sich – in auffallender Ähnlichkeit zur Verwandlungskraft des zwischenmenschlichen Umgangs⁹⁾ – in jedem Fall einstellt. Es kommt dabei darauf an zu realisieren (im zweifachen Sinne des Wortes): „Es

4) W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas v. Aquin*. Mainz 1964, p. 87; G. Wieland, *Ethica – scientia practica*. Münster 1981, p. 208 sq.

5) cf. B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg 1983, p. 6 sqq.

6) Duns Scotus, ord. I d. 3 n. 14; ed. Vat. III p. 7; Pascal frg. 484 (Pléiade p. 1225).

7) Seneca, ep. 6,1: non emendari me tantum sed transfigurari.

8) Etwa in der berühmt gewordenen Formulierung Gregors v. Nyssa, *vita Moysis* PG 44, 328 B: ἔσμεν ἑαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες.

9) Demokrit frg. 184; Platon, *Crat.* 403 d; leg. 854 c; Xenophon, *Mem.* I, 2, 20; Aristoteles, *Eth. Nic.* 1170 a 11-13; Menander, *Mon.* 808; 1 Cor. 15, 33.

wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken.“¹⁰⁾ Wenn auch die Richtung der Ausprägung zunächst offen ist¹¹⁾, als Ansatzstellen einer solchen Transformation werden stets und unabhängig von ihrer jeweiligen Verhältnisbestimmung die beiden geistigen Grundkräfte des Menschen gedacht¹²⁾. Was die Praxis anlangt, so geht es nicht mehr „nur“ um dies, daß Vernünftigkeit das esse und folglich auch das agere bestimmt¹³⁾ und dieses agere auch zu einer „zweiten Natur“, einer Disposition, einem habitus¹⁴⁾ also wird, sondern um weit mehr: um eine Neugeburt, um ein Auferstehen zu einem neuen Leben und Sein¹⁵⁾. Dabei ergibt sich bereits von innen eine gnadentheo-

- 10) Seneca, nat. quaest. III praef. 4: Crescit animus, quotiens coepti magnitudinem ostendit et cogitat, quantum proposito, non quantum sibi supersit. Augustinus, c. Acad. I, 2, 6; CCSL 29 p. 6: Nam et maximae res cum a parvis quaeruntur, magnos eos solent efficere; de trin. VI, 8, 9; CCSL 50 p. 238: In rebus autem spiritualibus cum minor maiori adhaeret sicut creatura creatori, illa fit maior quam erat, non ille. Thomas v. Aqu., sth. II-II, 24, 7 ad 2: capacitas creaturae spiritualis per caritatem augetur.
- 11) Boethius, cons. philos. II pr. 5; CCSL 94 p. 28.
- 12) Es kann hier kein halbwegs vollständiger Belegkatalog ausgebreitet werden, für die Beweiskraft genügt aber wohl folgende Auswahl: Platon, rep. 613 ab; Tim. 90 de (aus dem Kontext geht übrigens hervor, daß sogar die Unsterblichkeit nicht nur unter dem Aspekt einer Eigenschaft, sondern auch unter dem einer sich erst einstellenden Qualität bei Platon betrachtet wird); Plotin, Enn. IV 3, 8: ... καὶ ἐν τῷ ἄλλῃν ἄλλα βλέπειν καὶ ἅπερ βλέπει εἶναι καὶ γίνεσθαι; VI 7, 31; W. R. Inge, The Philosophy of Plotinus. Westport 1968 II, p. 25: „We are what we love and care about“; Thomas Aq., duo praec. car. 3 (1139): Natura enim amoris est quod amantem in amatum transformat; de malo 6, 1 ad 13; A.-D. Sertillanges, St. Thomas d'Aquin, Paris 1910 II, p. 105: „connaître, c'est devenir un autre“; Eckhart, LW III, 439; Albertus Magnus, Sum. de mir. I tr. 6 q. 26 a. 1 (34, 1 col. 180 a; ed. Col.): amor convertit et transponit amans in amatum, facit exstasim. Ebenso Eckhart, LW IV, 71; 340; Duns Scotus, ox. IV d. 49 q. 2 n. 7 (XXI, 14 b sq.): vis transformativa.
- 13) An diesem klassischen Gedanken hat das Mittelalter in der Formulierung des Dionysius Areopagita festgehalten: Thomas Aq., sth. II-1, 18, 5: bonum hominis est secundum rationem esse; auch bei Eckhart wiederholt, etwa LW III, 42; 484; I, 596 sq.; etc.
- 14) Es gehört zu den Konstanten der klassischen Ethik, das richtige Leben nicht im Ausgang eines faktischen Dauerkonfliktes vielfältiger Interessen und Antriebe zu denken, sondern gerade als deren gelungene Harmonisierung – ob nun stoisch durch die Auslöschung des Affektiven in der ἀπάθεια oder klassisch durch Integration der irrationalen Motivationen in das vernünftige Leben, das eben dadurch leicht und d. h. auch „schön“ wird: Platon, leg. 663 b; Aristoteles, Eth. Nic. 1102 b 28; cf. Kant, Metaphysik der Sitten, § 53: Die ethische Asketik; cf. infra p. 266 sq.
- 15) A. M. Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Einsiedeln 1979, p. 17 sqq.; Das Problem des Anfangs im Guten war schon in der Stoa Gegenstand verschiedener Überlegungen und kehrt bei Kant wieder, dazu R. Spaemann, Reflexion und Spontaneität. Stuttgart 1963, p. 228 sqq.

logische Interpretation, weil das, was Adressat einer neu motivierenden Lehre sein kann, für deren Überzeugungskraft immer schon neu motiviert sein muß. Dies hatte allerdings seit je zur Voraussetzung, eine Einsicht in das gewonnen zu haben, was der Mensch eigentlich und – schon wörtlich eckhartisch – im Grunde ist.

Die Stellung Eckharts zu den beiden Aspekten, um dies vorwegzunehmen, läßt sich ungefähr so beschreiben. Eckhart schließt zwar die antike Philosophie vom Gnadenlicht aus, aber die „heidnischen Meister“ sind nicht nur eine unablässig zitierte Quelle für Einsichten und Formulierungen im theoretischen Sinne, sondern werden gerade auch in ihrer konkreten Sittlichkeit, ihrer Tugendpraxis, von Eckhart besonders gerühmt¹⁶⁾. Für die erste Hinsicht muß weniger auf die ohnehin selbstverständliche, wenn auch extrem selektive Rezeption der „Nikomachischen Ethik“ hingewiesen werden als auf die weit ausgefalleneren von Sokrates¹⁷⁾ oder eine Anekdote des Kynikers Diogenes¹⁸⁾; besonders wichtig ist hier der Name Senecas, dessen genuin stoische Lehre von der Schicksalsergebung sogar im „Buch der göttlichen Tröstung“¹⁹⁾ zitiert wird²⁰⁾. Ebenso wird Seneca angeführt, um den Selbstzweckcharakter der Tugend zu belegen²¹⁾, und für die im Tugendleben angezielte Steigerung ins Über-menschliche: *homo per gratiam fit aliquid altius se ipso homine*, Seneca:

- 16) DW III, 483: „Die meisten kâmen mit üebunge der tugende in sô hôch bekanntnisse, daz sie einer iegliche tugend bildeliche bekanten dan Paulus oder dehein heilige in sînem êrsten zucke (Verzückung).“ DW V, 59. Das sonst im Zeitkontext nur marginale Problem der *virtutes philosophorum* wird auch bei Ockham erwähnt, der ihnen zwar eine *moralitas naturalis* nicht abspricht (Rep. III q. 11; OTh VI p. 374), wohl aber das verdienstliche Motiv der Gottesliebe: ib.; Rep. IV q. 3-5; OTh VII, 58; qu. VII a. 3; OTh VIII, 354 sq.; cf. Robert Kilwardby, qu. in Sent. III, 2 q. 26, ed. G. Leibold, München 1985, p. 89.
- 17) DW V, 59 (Zur Zitation: Der Kürze halber soll bei Eckhart auf die Angabe des Werkes verzichtet werden; Siglen und Stellenangaben sind ohnehin eindeutig).
- 18) DW V, 300.
- 19) Dies wurde später als ein kritischer, gegen das klassische Selbstverständnis der Philosophie, welches sich in der im Mittelalter so häufig zitierten und kommentierten (P. Courcelle!) Boethius-Schrift „*De consolatione philosophiae*“ darstellt – in neueren Diskussionen um den Philosophiebegriff meist vernachlässigt –, gerichteter Titel verstanden: etwa bei dem Eckhart-Schüler Johannes v. Dambach oder auch als literarisches Pendant der Theologie: Jean Gerson, *Œuvres complètes* IX, 185-245.
- 20) DW V, 20: „Seneca, ein heidenischer meister, vraget: waz ist der best trôst in lidenne und ungemache? und sprichet: daz ist, daz der mensche alliu dinc neme, als er des gewünschet habe und darumbe gebeten habe.“ Zitiert wird: Nat. quaest. III praef. 12; typisch stoisch: DW II, 8: „swer sînen willen genzliche gibet gote, der vaehet got und bindet got, daz got niht enmac, dan daz der menschen wil.“
- 21) LW III, 287; I, 596; DW II, 362, in der Anm. 2 mannigfache Parallelstellen; cf. infra n. 107.

„contemptibilis res est homo, nisi super hominem surrexerit“²²⁾. Sogar für die anthropologische Voraussetzung verweist Eckhart auf Seneca: „daz enkein redelich sêle enist sunder got; sâme gotes ist in uns“²³⁾. Für diese Hochschätzung gibt es m. W. im Mittelalter nur eine²⁴⁾ Parallele: Peter Abaelard. Auch er würdigt ja – gegen alle wohl augustinisch inspirierten Reden von *vitia splendida*²⁵⁾ – gerade die Tugend*praxis* der antiken Philosophen²⁶⁾ und insbesondere Seneca²⁷⁾. Wir werden bei Eckhart noch auf weitere Parallelen mit Abaelard stoßen.

Was den zweiten oben genannten Punkt angeht, so steht Eckhart, wie schon aus den Seneca-Zitaten ersichtlich, formal gesehen ganz auf dem Boden der klassischen Ethik. An zwei Momenten wird dies deutlich: an der teleologischen Verfassung alles Seienden und somit auch des Menschen und an der ontologischen Bestimmung dessen, was der Mensch sein soll. Es ist gerade kein Sollen, das nicht im Sein des Menschen schon vorgezeichnet wäre. „Werde, was du bist!“ – das könnte auch Eckhart so gesagt haben. Gerade die vielleicht paradox anmutende, aber schon aristotelische These, daß das Leben der „Eigentlichkeit“ des Menschen einerseits eine tiefgreifende Verwandlung voraussetzt²⁸⁾, andererseits aber nur zum Ausdruck bringt, was der Mensch wesentlich schon ist: Vernunft. Der andere, silesianische Imperativ: „Mensch werde wesentlich“, zeigt ganz in Eckharts Sinne, wie eine Theorie vom Verhältnis der ursprünglichen zur gefallenen Natur ontologisch umformuliert wird in das Verhältnis von Wesen und Akzidens²⁹⁾.

22) LW III, 236; DW II, 532; gemeint: Nat. quaest. I praef. 5.

23) DW V, 111.

24) Aus ganz anderen Gründen kommt Seneca auch im Nominalismus wieder zu Ehren. In seinen „*Quaestiones super decem libros ethicorum*“ zitiert ihn Johannes Buridan 186 mal: Z. Z. Walsh, Buridan and Seneca, in: *Journal of the History of ideas* 27 (1966), p. 23-40, hier: p. 28.

25) Die Herkunft des Topos scheint noch immer ungeklärt; zu Augustinus selber: J. Mausbach, *Die Ethik des Hl. Augustinus*. Freiburg 1909 II, p. 260 sqq.

26) Theol. christ. I, 55; CCSL cont. med. XII p. 94; II, 43; p. 149; weitere loci bei D. E. Luscombe (ed.), Peter Abaelard, *Ethica sive Nosce te ipsum*. Oxford 1971, p. XXIV n. 2.

27) ep. 8; PL 178, 297 B: Unde et Seneca maximus ille paupertatis et continentiae sectator, et summus inter universos philosophos morum aedificator.

28) In der vielberedeten Verwandtschaft zum Protestantismus sollte dieser Differenzpunkt nicht übersehen werden.

29) Es sei hier nur nochmals daran erinnert, daß die christliche Lehre vom peccatum originale bei Eckhart nicht die geringste Rolle spielt. Dies zu bewerten ist wohl Sache der Theologie, aber auch eine philosophische Interpretation muß fragen, wieso das so ist. Wird hier eine Lehre einfach gegenstandslos, d. h. durch eine andere ersetzt oder erübrigt? Oder gehört sie, was am unplausibelsten erscheint, nicht zu „seinem Thema“?

Aber wo setzt Eckhart eigentlich an? Diese Frage kann gar nicht eindeutig beantwortet werden. Es ist einerseits eine spekulative Metaphysik vom Einem, andererseits sind es, durch Eckharts zweite Aufgabe bedingt, Gedanken der Seelenführung in der Form von *collationes* und *sermones*. Letztere werden entwickelt mit Hilfe eines bestimmten Typus biblischer Exegese³⁰). Diese wiederum steht im Zusammenhang mit dem, was man seine „mystische Predigt“ zu nennen pflegt.

Die Mystik Eckharts hat nichts Esoterisches, eher sogar, womit offenkundig seine späteren Schwierigkeiten zusammenhingen, einen anti-esoterischen Zug: Sie versucht zu beschreiben, worauf „der Mensch“ angelegt, wodurch er fundamental bestimmt ist. Anders als etwa Bernhard v. Clairvaux³¹) ist ihm seine Predigtgemeinde kein Anlaß, die Exklusivität von Gehalten zu unterstreichen oder zu einer Spiritualität von

30) Der Inhalt der biblischen Texte steht einerseits in extremer Konsonanz mit dem, wozu auch die natürliche Vernunft imstande ist – LW III, 155: *idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas* –, andererseits aber ist er wie unter einer Schale verborgen (LW I, 447 sqq.) und kann deshalb nur im „entbloßen“ (DW I, 288) entdeckt werden, so daß zuletzt „nieman daz allerminste wort ergründen kan“ (DW I, 381), was aber nur heißt, angesichts der immensitas des göttlichen Gehaltes (Joh. n. 745, cit. ap. DW II, 466 sq.) ist jede endliche Interpretation überschreitbar; dieses Bewußtsein konstituiert erst den Interpretationshabitus gegenüber der *Hl. Schrift*. Unter der Voraussetzung, daß „niht enist wârheit, ez enhabe in im beslozen alle wârheit“ (DW I, 184; cf. Proc. Col., ed. Théry, AHDLM 1, 1926 p. 215) und zudem die Sinneinheiten extrem minimalisiert werden (LW II, 247: *punctuare litteram* – K. Ruh hat darauf verwiesen; Meister Eckhart, p. 70), entsteht die Gefahr der Willkür. Tatsächlich gibt Eckhart die lateinische Perikope mitunter anders wieder (DW I, 24) und Martha wird gänzlich gegen den Text interpretiert (zur hochscholastischen Aufwertung der Martha bei Albertus Magnus und Heinrich v. Gent: D. Mieth, Die Einheit von Theorie und Praxis als Lebensform, in: FG. K. Ruh, ed. P. Kesting, München 1975, p. 271-286). An dieser Stelle sei hinzugefügt, daß die Arbitrarisierung der Interpretation im 14. Jahrhundert – von der noch immer unterschätzten Selbständigkeit gegenüber den *auctoritates* abgesehen: L. M. de Rijk, *La philosophie au moyen âge*, Leiden 1985, p. 83 sq.) – nicht ausschließlich durch die Abkehr vom Primat der Literalexegese – durchgesetzt von Thomas v. Aquin, *sth. I*, 1, 10 ad 1: *omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem*, und geschichtlich wirksam durch die erstmals vollständige Literalexegese des Hiob-Buches –, sondern auch umgekehrt durch die Unterwerfung der „*virtus sermonis*“ unter die Regeln der nominalistischen Suppositionslogik entsteht: William Ockham, *Sum log. I*, 66 (OPh I, 201): *Et ita est frequenter quod propositiones authenticae et magistrales sunt falsae de virtute sermonis, et verae in sensu in quo fiunt, hoc est, illi intendebant per eas veras propositiones*.

31) Neben vielen anderen Stellen: in cant. 1, I, 1 (op. I p. 3): *Vobis, fratres, alia quam aliis de saeculo, aut certe aliter dicenda sunt ...*: Übrigens bei Eckhart sogar einmal zitiert, aber im Sinne der Unterscheidung von *disputabilia* und *praedicabilia*: LW IV, 256.

elitärem Anspruch herauszufordern. Wo so etwas spürbar wird, handelt es sich fast durchgehend um Bedingungen des Verstehens. Aber dann, ebenfalls charakteristisch für Eckhart, blickt er eher spöttisch auf diejenigen, denen das Transzendieren der konventionellen Glaubens- und Moralvorstellungen verschlossen bleibt. Während bei Plotin oder Augustinus dieses Thema ausschließlich unter dem Aspekt der *Erfahrungs*-gebundenheit der mystischen Erkenntnis³²⁾ und bei Aristoteles diejenige der moralphilosophischen Erkenntnis³³⁾ zum Tragen kommt, sind die Bedingungen bei Eckhart andere: keine monastische Elite der Spiritualität gegenüber weltlicher Befangenheit, keine akademische Elite der Intellektualität gegenüber derjenigen des Laien. Worauf es Eckhart ankommt, die Überwindung des „Grobsinnigen“³⁴⁾, dazu haben die genannten Gruppen keinen privilegierten Zugang. Auffällig ist jedoch, daß Eckhart auf der einen Seite den Allgemeinheitscharakter dieser Einswerdung betont, etwa wenn er mehrfach mit Origenes sagt: „Ich spriche – und ez ist wâr –: in einem ieglichen guoten gedanke oder guoter meinunge oder guoten werke werden wir alle zît niuwe geborn in gote“³⁵⁾, aber auf der anderen Seite das Verfehlen bestimmter, nicht immer hochspekulativer Einsichten nicht schon bedeutet, den Sinn des Menschseins, d. h. das Heil zu verfehlen³⁶⁾. Die alte Frage, wie man leben soll³⁷⁾, wird jedenfalls in dieser Allgemeinheit auch an Eckhart gestellt: „Ir vrâget dicke, wie ir leben sült ...“³⁸⁾

Die unio mystica ist von daher nicht als ein punktuellere Ereignis gedacht, wie es etwa in der Teleologie der neuplatonischen Kontemplationsmystik liegt³⁹⁾, sondern als Sinn der Schöpfung im ganzen. Wenn auch die faktischen Vorbedingungen nur selten erfüllt sein werden, das, was ihr Erfülltsein heißt, versammelt den Sinn vernünftigen Daseins überhaupt: „Dar zu hait got die sele geschaffin, daz si mit ume foreinit werde.“⁴⁰⁾ Dies nimmt nun seine Plausibilität eben daraus, daß das sittliche Leben

32) Plotin, Enn. V 1, 10: ὅστις δὲ εἶδεν ἄδεν ὃ λέγω; Augustinus, Enarr. in Ps. 38, 3; CCSL 38 p. 403: Non me iudicet, qui nondum est transiliens; transiliat, et experiatur quod loquor; tunc enim erit et testis et filius veritatis. cf. p. 408.

33) Eth. Nic. 1094 b, 27 sqq.

34) DW I, 67; 145; V, 124; II, 253.

35) DW II, 293; 252; 258; Pfeiffer, p. 147, 35 ff.; 177, 33 sqq.; K. Ruh, Meister Eckhart. München 1985, p. 33: „Die Ethik des Seins richtet sich an alle.“ cf. p. 40; 121.

36) Etwa zu denken, in der visio Dei sei das Moment der Reflexivität, das Bewußtsein der eigenen visio, der Grund der darin liegenden Seligkeit: DW V, 118; mehrmals in der berühmten Armutspredigt: DW II, 488-491; 504; 506; cf. p. 66.

37) Lk 10, 17; Platon, Gorg. 492 d.

38) DW I, 271.

39) Porphyrios, vita Plotini, cap. 23.

40) DW III, 468 sq.; II, 616; 245.

nicht als exklusive und disponierende *via purgativa* interpretiert wird, sondern als Einheit mit Gott⁴¹⁾. Daß ebendies die fundamentale Tendenz des menschlichen Daseins überhaupt ist, deren Erfüllung unter der Möglichkeitsbedingung des apriorischen Geeintseins steht, zeigt sich darin, daß das Erreichen des Telos der Seele, in dem sich der Sinn ihres Seins erfüllt, denn auch die traditionelle Bestimmung hat: „manicvaltige wollust, die si in gote vindet.“⁴²⁾ Mannigfach kehrt der Aspekt der *beatitudo* als Argument wieder.

Der formale Zusammenhang von Ethik und Metaphysik ist also zunächst noch ganz aristotelisch der eines Voraussetzungsverhältnisses⁴³⁾. Was aber ontologisch vorausgesetzt ist, ist wie gezeigt einerseits eine teleologische Verfaßtheit, andererseits aber hat diese Voraussetzung nicht den Status einer Möglichkeit im Verhältnis zu einer Wirklichkeit, sondern eines Wesens-Akzidens-Verhältnisses. Wovon ist hier die Rede? Eckhart denkt die Differenz von Gott und Schöpfung primär und vor allem als die Differenz von Einheit und Vielheit, von Identität und Differenz. Die vielerörterte Frage, ob Gott als Sein gedacht werden müsse oder ob dieses Attribut durch „Denken“ zu überbieten ist, hängt einzig am Verständnis des Seins. Wird es als in sich kategorial, d. h. in sich differenziert gedacht, dann kann es kein adäquater Gottesname sein⁴⁴⁾; wird es aber als Inbegriff gedacht, dann steht das damit Gemeinte im Gegensatz zur Nichtigkeit der Kreatur. Diese Nichtigkeit, von Eckhart besonders radikalisiert⁴⁵⁾, ist der Titel für eine durch Differenz *bestimmte* Identität, für ein Etwas-sein oder Solches-sein, welches darin und dadurch ein anderes *nicht* ist. So kann Eckhart auch umgekehrt, ausgehend von diesem Bestimmtheitsein, den negierenden

41) Pf. 149: „Diu tugent ist got oder âne mitel in gote“; die Bedingung der sittlichen Disposition ist freilich selbstverständlich: DW III, 191.

42) DW III, 456; 401 sq.; worin nun aber die Seligkeit erreicht wird, ist gar nicht eindeutig: ob im Erkennen allein (LW V, 59 sqq.; DW I, 152 sq.) oder in Verstand *und* Wille (DW III, 188) oder in keinem von beiden Vermögen (DW II, 329 sq.). Et. Gilson, *History of Christian Philosophy*. London 1955, p. 756 n. 22: „Eckhart is full of *verbal* contradictions ...“; auch in seinem Préface zu V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris 1960, p. 9; weitere Belege: cf. n. 96.

43) B. Welte, M. E. als Aristoteliker, in: *Phil. Jb.* 69 (1961/2), 64-74, verweist auf den Gedanken der Bestimmungslosigkeit als Bedingung der Bestimmbarkeit, der so aber ursprünglich platonisch ist: Tim. 50 a-e; die aristotelische Inspiration zeigt sich in seiner Behauptung, Platon habe die $\tilde{\omega}\lambda\eta$ mit der $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ identifiziert: *Phys.* 209 b 11 sq.; cf. de gen. et corr. 329 a 13 sqq.

44) Die Pariser Quaestiones enthalten ja keine so eindeutige These. Wird Gott das Sein vollkommen abgesprochen oder wird es zu einem sekundären Attribut? Was aber hieße dann das Fundamentierungsverhältnis?

45) cf. DW II, 369 n. 3.

Schritt in die Ungegenständlichkeit als Nichts-wollen⁴⁶⁾ und Nichts-sehen⁴⁷⁾ vorstellen. Ontologisch wird diese Differenz formuliert als der Gegensatz von esse und hoc esse bzw. ens hoc⁴⁸⁾.

In Eckharts Ontologie der Bestimmtheit gründet die tiefe und unausweichliche Ambivalenz weltlichen Seins: Einerseits können alle Dinge nach Gott schmecken⁴⁹⁾, so daß der rechte Blick „in allen dingen got“ wahrnimmt⁵⁰⁾, die Welt ist sogar für die Erkenntnis Gottes in gewisser Hinsicht unumgänglich⁵¹⁾, andererseits scheint der Blick auf das Kreatürliche *als* das Kreatürliche ohne jede Verwiesenheit und Transparenz zu bleiben⁵²⁾. Eckhart ersetzt so nicht zufällig die *quinque viae* durch einen Gedanken, der große Nähe zur *ratio* Anselmi hat⁵³⁾.

Auf die Art dieser Ambivalenz wurde bislang noch zu wenig Augenmerk gelegt. Sie hat nicht den Charakter der Einheit von Selbstsein und Zeichen, von Absorption und Verwiesenheit des denkenden und wollenden Umgangs, sondern besteht in einer

46) In der Armutspredigt: DW II, 489 sqq. und anderwärts: DW I, 102; V, 22; 189; 195 sq.

47) DW III; 211 sqq.

48) Eckhart kombiniert Boethius, *de trin.* 2 mit Augustinus, *de trin.* VIII, 3, 4; CCSL 50, p. 272.

49) DW V, 205.

50) DW V, 210.

51) DW II, 134 sq.: „Möthe sie got bekennen âne die werlt, die werlt enwaere nie durch sie geschaffen. Dar umbe ist diu werlt durch sie geschaffen, daz der sêle ouge geüebet und gesterket werde, daz si daz götliche licht liden mac.“ I, 156: „Der niht dan die créaturen bekante, der endörfte niemer gedenken ûf keine predige, wan ein ieglichur ist vol gotes und ist ein buoch.“ cf. DW II, 294 sq.

52) DW I, 347: „Alle créatûren sint ze snoede dar zuo, daz sie in offenbaren ...“; 329 sq.; sie täuschen sogar über sich selbst: LW III, 256; 585: *sic manet mundus et immundus et contagiosus ... Hinc est quod emundari dicitur quasi extra mundum fieri; 244: debet enim homo transire omne mutabile et creatum contemnendo.*

53) Das „Opus propositionum“ beginnt mit der These: *esse est Deus* (LW I, 156); diese ist also schon gesichert, wenn im „opus quaestionum“ die erste Frage verhandelt wird: *Utrum deus sit?* (158) Es wird dort dieses Voraussetzungsverhältnis eigens genannt: *Ex propositione iam declarata primo sic ... Der Ausweis für die conclusio ist wiederum nicht untypisch für die hochscholastische Rezeption der ratio Anselmi, wo nirgends das Apriorische zuungunsten des Aposteriorischen isoliert wurde; wo es sonst aufgenommen wird, geschieht dies stets als Zusatzargument; Eckhart: Igitur si deus non est, nihil est. Consequentis falsitatem probat natura, sensus et ratio. Cf. W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus. Frankfurt 1972, p. 59: „Die Explikation der These ‚esse est deus‘ oder ‚deus est esse‘ zeigt sich als der konsequenteste Begriff des ontologischen Argumentes nach Anselm.“*

auffälligen Verwandlung eines alten Gedankens. Diese Welt ist einerseits, im Sinne der Genesistheologie, eine „sehr gute“, ja sie ist sogar in jeder Hinsicht und im Einzelnen das Beste:

Dei enim, utpote optimi, est optimum adducere. Sed si bene consideretur, potest dici quod singulum eorum, quae fecit aut quae facit deus, est optimum⁵⁴⁾,

was sich auch in der Modifizierung der bekannten Transzendentalienformel bemerkbar macht: ens et bonum et optimum convertuntur⁵⁵⁾. Der Obersatz in der zuvor zitierten Stelle, optimi est optima adducere, entstammt zwar der platonischen Tradition (Dionysius; Chalcidius) und wurde in der Scholastik geradezu zu einem Topos: neben Johannes Eriugena insbesondere Albertus Magnus, sehr dosierend hingegen Thomas v. Aquin⁵⁶⁾, bekommt aber seine Virulenz durch Verschmelzung mit einer Lehre, die wiederum schon bei Peter Abaelard zu finden ist⁵⁷⁾. Er hat bereits

54) LW I, 282; 284: omne, quod facit deus et vult esse, optime est nec possit esse melius. DW I, 63: „Wan gotes wesen swebet dar an, daz er daz beste welle.“

55) LW II, 555.

56) Thomas verwendet das dictum in einem anderen Sinne, in welchem kein unmittelbarer Bezug zum optimum schlechthin hergestellt wird: cum optimi sit optima producere, non convertit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducit. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis: sth. I, 103, 1; pot. 1, 5 ad 15: illud quod facit, est optimum ad Dei bonitatem: et ideo quicquid aliud est ordinabile ad eius bonitatem secundum ordinem suae sapientiae, est optimum. Die neben Platon, Tim. 30 d-31 b (cf. Theophrast, met. 5 b 26-7; τὸ ἄριστον ἀπὸ τοῦ ἁρίστου) vielleicht naheliegende Stelle bei Aristoteles, de coelo 279 a 11 sq.: εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανὸς ἐστίν, ist für Thomas kein Anlaß, in seinem Kommentar ad loc. (nr. 206) auf diese Thematik einzugehen; anders Johannes Buridanus, qu. de caelo et mundo I, 12: Utrum mundus sit perfectus (ed. Moody 1942, p. 54 sqq.); auch Nikolaus v. Autrecourt hatte, wie aus seiner Verurteilung (1346) hervorgeht, behauptet (Lappe 1908, p. 38*): universum est perfectissimum secundum se et secundum omnes partes suas ...

57) Expos. in Hex., PL 178, 766 BC: Quod ergo dictum est „vidit cuncta et erant valde bona“, tale est quod nihil in eis ab ipso perfecte cognitis corrigendum censuit, sed tantum omnia bona condidit, quantum bona condi oportuit, ut nihil scilicet in conditione sua plus boni accipere illa decuerit. Im Konzil von Sens (1241) wurde der Satz verurteilt: Quod ea solummodo possit Deus facere, quod facit. (Denz. 726); Textverweise zur Diskussion um Abaelards „Optimismus“: E. Portalié, Abélard, Dict. Théol. cath. I (1899), col. 46. – Die von Eckhart und vielen seiner Verteidiger ins Feld geführte Diskrepanz zwischen der intentio auctoris und den Kategorien seiner Gutachter mag ihre punktuelle Richtigkeit haben, unterschätzt aber seine Gefährdung, die sich aus der Rezeption von Autoren ergibt, deren Orthodoxie schon beanstandet worden ist, eben wie z. B. Abaelard; oder Johannes Eriugena, dazu: H. Liebeschütz, Mittelalterlicher Platonismus bei Johannes Eriugena und

den Gedanken von der „sehr guten“ Welt zu dem ihrer Unüberbietbarkeit gesteigert, so daß es dann schon bei Eckhart zu jener Ambivalenz kommt, wie sie schließlich bei Leibniz wiederum auftritt. Dadurch daß Gott zum unmittelbaren Maßstab endlicher Wirklichkeit gemacht wird, wird die Endlichkeit zu so etwas wie einem *malum metaphysicum*, zu einem „Fall“ (!), einem *casus ab esse*⁵⁸). Eben diese Dialektik von *optimum* und *malum metaphysicum*, wie sie sich notwendig aus der Unmittelbarkeit des Maßverhältnisses ergibt und in der Form des Defizienzgedankens gar nicht singulär war⁵⁹), wollte Thomas offenbar bewußt verhindern:

Meister Eckhart, in: Arch. f. Kulturgesch. 56 (1974), 241-269; oder Origenes – ib. 242 sqq. –. Was etwa Bernhard v. Clairvaux über Origenes sagt, findet sich dem Tenor nach in vielen Äußerungen über Eckhart: *Plurima quoque alia in hunc modum, abundantius forsitan quam circumspectius dicta, nec tam sobrie quam diserte: de div. 34, 1 (op. VI p. 228).* Zur Inspiration Eckharts durch Gilbert v. Poitiers: vorsichtig: V. Lossky, *op. cit.*, p. 197; 341-345; ablehnend: L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*. Paris 1968, p. 57 sq.; trotz gedanklicher Differenzen behauptet zumindest einen inspirierenden Einfluß: H. Merle, *Deitas: Quelques aspects de la signification de ce mot, d'Augustin à Maître Eckhart*, in: Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, ed. K. Flasch. Hamburg 1984, p. 14-20; zum Verhältnis Chartres – Eckhart im ganzen: M. Kurdzialek, *Eckhart, der Scholastiker, Philosoph und Theologe. Traditionen, aus denen er kommt. Die pantheistischen Traditionen der eckhartschen Mystik*, in: *Freiheit und Gelassenheit*, ed. U. Kern. Mainz 1980, p. 60-74; zum Verhältnis Eckharts zur Beginenspiritualität der Marguerite Porete: K. Ruh, *op. cit.*, cap. 7: E. Colledge u. J. C. Marler, *A Meister Eckhart Autograph*, vermuten sogar ein wörtliches Zitat bei Eckhart: *Scriptorium* 36 (1982), p. 92.

58) LW I, 268: *Adhuc autem multitudo utpote casus ab uno, cadit per consequens a bono et ab esse et consequenter cadit in malum et in nihil sive in non ens. Multitudo igitur igitur imperfectio est consequens omne creatum. II, 359: creatum enim hoc ipso quod descendit ab uno et ab indistincto, cadit ab uno et cadit in distinctionem. IV, 86: Ipsummet nihil, radix malorum, privationum et multitudinis; II, 401; III, 456 sq.; cf. Albertus Magnus, de caus. I, 4, 5; X, 419 a (Borgnet): ordinem in gradibus entium non facit nisi casus et occubitus a lumine primi entis.*

59) Etwa die großen Kontrahenten Heinrich v. Gent, quodl. IX, 1 (op. XIII p. 18): *Limitatio est causa imperfectionis, et per consequens omnio aliorum. Quia enim creatura limitata est, ideo imperfecta est ... und Aegidius Romanus, Sent. I d. 8 par. 2 prin. 2 q. 2 (Venedig 1521 = Frankfurt 1968. 54 rtt): recedete a bonitate divina est accedere ad aliquam malitiam.* Auch beider Kritiker, Johannes Duns Scotus, verwandelt den Partizipationsgedanken in die Lehre vom Endlichen als einem *Compositum* aus einem positiven und einem negativen (= privativen!) Element: *componitur ... ex perfectione et privatione perfectionis: Lect. I d. 8 n. 38 (XVII, 13; cf. IV, 165 sqq.);* so auch Eckhart, LW III, 469; *in omni creatura, quantumvis sublimi et perfecta, invenitur mutabilitas et malum privationis aut saltem negationis.*

omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate eius. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet quod incidat in ipsum aliqua malitia⁶⁰⁾.

Aus dieser Problemlage wird nun ersichtlich, warum Eckhart – auch anders als Thomas! – die strikte negative Theologie des Maimonides wieder aufnimmt. Nicht die Analogisierung, sondern allein jene Methode des Ab-strahierens von allen partikulären Bestimmungen begründet die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis; erst wenn die Vernunft sich aller Bilder entschlägt und der Wille seine Attachements aufgibt, ist der Schritt über die Endlichkeit getan. Hier scheint nun besonders aufschlußreich, daß das „Seelenfünklein“, das „Etwas in der Seele“, also die anthropologische Voraussetzung dafür, selbst schon nicht mehr die Struktur des „hoc et hoc“ aufweist⁶¹⁾. Durch diese Gleichheit wird erst ermöglicht, alle Kreaturbezogenheit zu überwinden, eben weil sie dort immer schon überwunden ist. Erst darin wird das Absolute als das Absolute sichtbar, denn aller Weltbezug läßt nur zu einem Gott gelangen, dem dieser Weltbezug, in seiner trinitarischen Verfaßtheit nämlich, selbst noch anhaftet⁶²⁾. Für diese Einheit mit Gott hat Eckhart verschiedene Modelle, an denen er sie exemplifiziert oder sogar als überbietend darstellt: die Einheit von Leib und Seele, von Seele und Erkenntnisgegenstand im Akt der Erkenntnis, die Einheit der Nahrung mit dem Organismus etc.⁶³⁾.

Die Einheit des Menschen mit Gott ist somit zugleich ein ontologischer Bestand und ein Gesolltes. Daraus nun ergibt sich allererst die eigentümliche Struktur dessen, was man als „mystische Ethik“ bezeichnet. Dadurch, daß das „Sollen“ nicht nur aus einem final bestimmten Sein folgt, sondern in apriorischer Weise immer schon zur Kongruenz gebracht ist, wird nun die endliche Verfassung und der Weltbezug des Seienden „Mensch“ bzw. „Seele“ selbst zum Thema. Der Rückzug aus der Welt beispielsweise ist deshalb so wenig wie die Armut ein buchstäbliches und moralisches, sondern ein spekulatives, aus dem sich der habitus des rechten Verhaltens von selbst zu ergeben scheint⁶⁴⁾. An dieser Stelle zeigt sich nun, daß die oben den Texten entnommene

60) Sent. I d. 8, 5, 1.

61) DW I, 39.

62) DW I, 43 sq.; LW IV, 426 sqq.

63) Belege: Verf., *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*. Berlin 1986, p. 177 n. 60.

64) Der furchtbare Armutsstreit in seiner Zeit wird sozusagen spirituell gegenstandslos; die äußere Armut wird als Weise der imitatio Christi anerkannt, aber die Armut im Geiste steht ja diesseits institutioneller Alternativen: DW II, 486 sq.; zur Armut des poverello: DW III, 274 sq.; das Eremitentum (DW I, 149) wird zur Abgeschiedenheit: K. Ruh, *op. cit.*, p. 36.

Struktur der Finalität als Begründungsbasis für Praxis mißverständlich, weil noch einseitig war. Denn Norm der fraglichen Praxis ist nicht ein Eidos, das sich ausbilden und die ganze Wirklichkeit des Konkreten bestimmen soll, sondern jene Verfaßtheit, die der Mensch zwar ebenfalls je schon ist, aber nicht in seiner faktischen partikulären Existenz. Eckhart stellt das eigene Sein im Sinne seiner göttlichen Idee vor Augen. „Armut“ ist nichts anderes als die Verlagerung der Perspektive in die von allen endlichen Besonderungen gereinigte Idee: „in dirre armuot sô envolget der mensche daz êwic wesen, daz er ist gewesen und daz er nû ist und daz er iemer blîben sol.“⁶⁵⁾ Ebenso versteht Eckhart die Eliminierung der Vorstellungsbilder, das „Ledig“-Werden bzw. „Entbilden“ aus dem Status des esse ideale: „alsô ledic, als er was, dô er niht enwas.“⁶⁶⁾ In diesem Sinne wird auch Moralphilosophie überhaupt definiert: *Ethicus sive theologus ideas rerum, quae in mente divina, antequam prodirent in corpora, ab aeterno quo modo ibi intelligibiliter exstiterunt, subtilius intuetur*⁶⁷⁾.

Was kann das heißen? Auch dies ist nur verstehbar vor dem Hintergrund von Eckharts Metaphysik. Wenn endliches Sein *nichts* anderes bedeutet als Abhängigsein, es somit als Relation ohne „absolutes“ Relatum gedacht wird⁶⁸⁾, dann ist es nur folgerichtig, für das Verhältnis von Substanz und Akzidens – das Analogiemodell weithin – die averroistische These vom Nichtssein des Akzidens zu übernehmen. Die Bestimmungen, die „hinzukommen“, sind in Wahrheit Begrenzungen. Anders als Thomas, der den ontologischen Status der Akzidentien aristotelisch als *in esse*⁶⁹⁾ bestimmt und ihnen in seiner Ontologie der Handlung die unaufhebbaren Umstände zuordnet⁷⁰⁾, verfolgt Eckhart gerade die gegenläufige Tendenz: Der Unterschied von *per se accidens* und *accidens per accidens* fällt dahin zugunsten der reinen Äußerlichkeit; ihre Aufhebung ist identisch mit dem Wesentlich-werden:

„wan der mensche ist ein zuoval der natûre, und dar umbe gât abe alles des, daz zuoval an im ist, und nemet iuch nâch der vrien, ungeteilten menschlichen natûre.“⁷¹⁾

Man muß dieses Wesentlich-werden im strikten Sinne als Entindividualisierung verstehen; der Mensch nimmt sich zurück in seine spezifische *natura humana*, deren

65) DW II, 501.

66) DW I, 25.

67) LW V, 90.

68) Gegen eine ähnliche These Heinrichs von Gent haben sich Aegidius Romanus, Thomas v. Sutton u. a. gestellt.

69) ver. 27, 1 ad 8, pot. 7, 7 ad 7; sth. I, 90, 2.

70) sth. II-1, 18, 3: in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur eis ex forma substantiali quae dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus.

71) DW II, 381; 266: „alle zuovelle machent warumbe“, dazu infra n. 111 sq.

ontologischer Status ihr Gedacht-werden durch Gott ist. Es ist eine Art existentielle Abstraktion, wie sie schon im plotinischen Imperativ des ὀφείλε πάντα⁷²⁾ zum Ausdruck kommt; das Modell des „Bildens“, das in dieser Tradition ja nicht als Formgebung, sondern als Form-enthüllung durch Entfernung des Amorphen⁷³⁾ verstanden wird, kehrt auch bei Eckhart wieder⁷⁴⁾. Zu dieser Konzeption gehört auch, daran sei nur anhangsweise erinnert, seine theologische Lehre, Christus habe nur (eckhartisch: „nur“) die natura humana als solche angenommen⁷⁵⁾, und jene andere, so merkwürdig anmutende, aber aus der oben versuchten Fundierung zumindest erklärliche Lehre, dem Menschen würden in seiner Wesentlichkeit in dem Maße all jene Vollkommenheiten der Menschheit insgesamt zuwachsen, wie er seine Besonderung und Unterschiedlichkeit ablege⁷⁶⁾.

Von hier aus könnte die Frage gestellt werden, ob dieser Typus von Verallgemeinerung dem Gegenstand der Ethik überhaupt gerecht wird. Wenn Verallgemeinerung sich nicht bloß kantisch auf eine hypothetisch als allgemein gedachte Handlungsmaxime bezieht, deren Widerspruchsfreiheit die Sittlichkeit definiert, oder auf die in der Vernunft sich konkretisierende Einheit von Individualität und Allgemeinheit⁷⁷⁾, sondern vielmehr das einer Norm Gerechwerden als ontologische Identifizierung mit

72) Enn. V 3, 17 (Schluß), zur Nachwirkung: W. Beierwaltes, *Negati Affirmatio*, in: *Phil. Jb.* 83 (1976), p. 269 n. 119.

73) Et. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris 1932 II, p. 140: „Les Anciens modelaient lentement et patiemment leur statue intérieure, ils ne jugeaient d'une vie que par son ensemble ...“

74) DW V, 113: „sô ein meister bilde in daz holz niht, mêr er snidet abe die spaene, die daz bilde verborgen und bedecktet hâten; er engibet dem holze niht, sunder er benimet im und grebet ûz die decke und nimet abe den rost, und denne sô glenzet, daz dar unter verborgen lac.“ Ebenso im lateinischen Werk, III, 503: *imago educitur de ligno vel de lapide, nihil immutando, sed solum expurgando, excidendo et educendo. Quibus eductis manu artificis imago apparet et elucet; sic et in nobis ea quae superinducta et superscripta sunt, non sinunt apparere nec nos sentire, quid sumus*; IV, 113: *nihil apponendo, sed subtrahendo in anima invenitur deus*; cf. DW III, 336; schon die Editoren verweisen auf Bonaventura, *Hexaem.* II, 33 (op. V, 342 b), Dionysius Areop. aufnehmend.

75) DW II, 379 sq.: „Daz êwige wort ennam niht an sich dîsen menschen noch dên menschen, sunder ez nam an sich eine vrîe, ungeteilte menschliche natûre, diu da blôz was sunder bilde“; LW III, 241: *deus verbum assumpsit naturam, non personem hominis*.

76) DW II, 46 et par.

77) Man vergleiche dazu den etwas entlegenen, aber instruktiven Text in Thomas' Johannes-Kommentar, anlässlich der Frage, wieso Sünde Selbstversklavung nach sich zieht (8, 34): *Homo autem secundum suam naturam est rationalis. Quando ergo movetur secundum rationem, proprio motu movetur, et secundum se operatur, quod est libertatis; quando vero peccat, operatur praeter rationem, et tunc movetur quasi ab alio, retentis terminis alienis*: s. Joan. VIII (1204).

deren Allgemeinheit gedacht wird, dann scheint gewissermaßen der Adressat der Norm zu verschwinden. Das Ähnlichsein von Idee und Ideat wird zur Gleichheit, welche ihrerseits wesentlich Inhalt der Norm ist und zugleich immer schon ist.

Man muß mitunter den Eindruck haben, die neuerdings so unmittelbar vertrauensselige Einstellung zu Eckhart beruhe teilweise auf einem Ausweichen, solchen Fragen nachzugehen. Hier sollen sie zunächst nur gestellt werden – ebenso wie ja auch die historische Behauptung, nach der Eckhart am Ursprung der Subjektivitätsphilosophie stehe, ebenfalls von hier aus⁷⁸⁾ fraglich wird.

Bevor aber solche Fragen umsichtig beantwortet werden könnten, bedürfte es zuvor der Aufmerksamkeit auf einen anderen Themenkomplex, der den zuvor ausgearbeiteten konkretisiert. Signum der Subjektivität scheint für Eckhart der Wille zu sein. In ihm ist der Mensch mittels der Vernunft auf das Gute gerichtet⁷⁹⁾, und durch dieses Gerichtetsein kommt ihm nun selbst dieses Attribut zu⁸⁰⁾. Eckhart vollzieht hier – wenn man die verschiedenen Kontexte aufeinander bezieht – eine doppelte Gedankenbewegung. Das Gutsein des Menschen durch sein Wollen hat bei Eckhart durchaus den Akzent, die äußeren Handlungen (Werke) in radikaler Weise zu relativieren. In seinen „Reden der Unterweisung“ und später kommt Eckhart immer wieder darauf zu sprechen:

„got ensihet niht ane, waz diu werk sîn, dan aleine, waz diu minne und diu andâht und daz gemüete in den werken si.“⁸¹⁾

Eckhart begründet mit dem alten Argument, daß die Möglichkeit des Gelingens einer sittlichen Handlung von Bedingungen abhängt, die kontingent und nicht bei uns liegen, für die wir also nicht verantwortlich sind oder gedacht werden können.

78) W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen 1957, p. 15; anders: M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*. GA XLI p. 98; historisch mehrfach von K. Flasch kritisiert: *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter*, in: *Phil. Jb.* 85 (1979), p. 1 sq.; 17 sq.; ders., *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens?* in: *Kant – St.* 63 (1972), p. 206.

79) DW III, 261. Übrigens steht Eckhart ganz in der Tradition der Kritik an der Verselbständigung der Vermögen: DW II, 405 sq.; LW III, 329; IV, 275. Das geht zurück auf Aristoteles, *de an.* 408 b 13 sqq. und wird in der Folgezeit immer wieder unterstrichen: Plotin, *Enn.* V 6, 6: οὐδ' ἡ νόησις νοεῖ, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν νόησιν. Augustinus, *de trin.* XV, 12, 42; CCSL 50 A p. 519: *Tria ista, memoria, intellectus et amor mea sunt, non sua; nec sibi sed mihi agunt quod agunt, immo ego per illa*; in *Ps.* 41, 7; CCSL 38 p. 464; Adamus Scotus, *de tripl. gen. contempl.*, I, 23; PL 198, 808; Thomas v. Aqu., *ver.* 21, 6 ad 3; *sth.* I, 75, 2 ad 2; 76, 1; II-2, 58, 2; cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957, p. 87.

80) DW V, 216: „diu tugent und allez guot liget in dem guoten willen.“

81) DW V, 247.

Deshalb fügt die Handlung nichts an sittlicher Qualität der Intention hinzu. Was an einer Handlung gut ist, das kommt ihr zu kraft der sie leitenden Intention⁸²⁾. Man nennt das seit M. Weber Gesinnungsethik. Eckhart vertritt sie mit einer Zuspitzung, wie sie im Mittelalter nur eine Parallele aufweist: Peter Abaelard. Wir haben jetzt ein weiteres Mal Gelegenheit, auf diese Quelle zu verweisen; das haben zwar auch die Editoren schon getan⁸³⁾, aber an einer Stelle, wo die Parallelität besonders eklatant wird, fehlt ein solcher Hinweis. Eckhart sagt nämlich (RdU 9), daß die Neigung zur Sünde noch nicht Sünde ist, sondern erst das Sündigen-wollen, die Zustimmung, wie Abaelard sagt⁸⁴⁾; daß die Neigung zur Sünde nicht nur nicht verwerflich, sondern geradezu Bedingung für den Wert ist, der in der Überwindungsleistung liegt⁸⁵⁾; so daß zuletzt die Vollkommenheit nur aus dem Kampf kommt⁸⁶⁾.

Alle diese Elemente finden sich schon in Abaelards „Scito te ipsum“⁸⁷⁾. Darin liegt nun eine eigentümliche Abkehr von der klassischen Moralphilosophie; es gehörte, wie schon eingangs erwähnt, bei allen Streitfragen zu ihren Gemeinsamkeiten, den Konflikt der Motive zu vermeiden, indem auf dem Wege der (Selbst-) Erziehung entweder wie in der Stoa die Affekte eliminiert werden sollten, oder wie bei Platon und Aristoteles selbst vernunftförmig geprägt werden sollten. Aristoteles sah ja im Habitus nicht nur eine psychologische Erleichterung bestimmter Akte, vielmehr hat die Erleichterung neben der Fixierung einen eigenen sittlichen Wert⁸⁸⁾. Eckhart behält zwar verbatim die Habitus-Lehre bei, wenn auch einmal auffällig betuernd⁸⁹⁾, gibt aber das Motiv der schrittweisen Transformation der Akte auf:

82) LW III, 255; 510 sqq.; IV, 282: *tota ratio boni sive meriti consistit in affectu sive in intentione*; I, 634: *deus non praecipit proprie actum exteriorem, cum ille possit impediri*; DW V, 198; 275; 218: „wan wellen tuon, als balde ich mac, und haben getân, daz ist vor gote glich.“ Zur Diskussion mit ähnlichen Tendenzen im Nominalismus: Adam Wodeham, *Lect. ox.* IV q. 10, ed. M. McCord Adams, R. Wood, in: *Franc. Stud.* 41 (1981), 35-60.

83) LW I, 283 sq., 359.

84) DW V, 214.

85) *ib.*: „In der wârheit, dem reht waere, haete der gewalt ze wünschenn, er ensölte niht wellen wünschenn, daz im vergienge neigungne ze den sünden ...“

86) DW V, 213 sq.: „... wan volkomenheit der tugent kumet von dem strite ...“

87) *Ethica sive Scito te ipsum*, ed. Luscombe, *op. cit.*, Neigung: p. 2; Kampf: p. 4; p. 12: *Quid si ista voluntas temperantiae virtute refrenetur nec tamen extinguatur, sed pugnam permaneat et ad certamen persistat nec deficiat victa. Ubi enim pugna si pugnandi desit materia aut unde premium grande si non sit quod toleremus grave? ... Ut vero pugna sit, hostem esse convenit qui resistat, non qui prorsus deficiat. Haec vero est nostra voluntas mala.*

88) *Eth. Nic.* 1154 b 29-31: ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος ὁ πονηρός, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἀπλῆ οὐδ' ἐπιεικής.

89) LW II, 367; III, 156; 288; et alibi.

dicimus quod sunt quaedam conformationes et configurationes ad iustitiam et ad ipsum deum, a quo sunt et cui configurant et conformant ... Virtutes enim, iustitia et huiusmodi, sunt potius quaedam actu configurationes quam quid figuratum immanens et habens fixationem et radicem in virtuoso et sunt in continuo fieri.⁹⁰⁾

Übrigens wird im gleichzeitig sich entwickelnden Nominalismus, etwa bei Ockham, die moralische Relevanz des Tugendhabitus wegen seines quasi-naturhaften Charakters angezweifelt⁹¹⁾.

Jener gesinnungsethischen Konzentration des Guten auf die Willensintention steht gegenüber die andere Eckhart'sche Lehre, daß die Intention nun selbst gerade nicht Gegenstand eines Willens sein darf, sondern ihre Rechtheit darin hat, daß sie sich in die Konformität mit dem göttlichen Willen verwandelt hat. Eckharts berühmte Auslegung des Armseins im Geiste lautet: nichts wollen⁹²⁾. Das heißt natürlich nicht Apathie, sondern die Ablösung des Willens von möglichen partikulären Inhalten: hoc et hoc⁹³⁾, also von jener Struktur, die oben als das Signum der Endlichkeit aufgezeigt wurde. Mit jener Ablösung kann aber nicht eine geschichtsoportunistische „Offenheit“ gemeint sein, sondern vielmehr das Bewußtsein, daß die unvermeidlich endlichen Bestimmungen nicht in der puren Subjektivität, schon gar nicht in der Willkür gründen; daraus erwächst dann jene Beständigkeit, die vom Wechsel der Ereignisse nicht mehr tangiert wird. Das „Fiat voluntas tua“ ist nicht Ausdruck der Ergebung, vielleicht sogar „schweren Herzens“, sondern ist Ausdruck der Bereitschaft, das eigene Willenszentrum mit dem göttlichen zu verschmelzen: „Werde der Wille dein!“⁹⁴⁾ Die Faktizität wird dadurch schon von vornherein in der Absolutheit ihres Von-Gott-gewollt-Seins genommen; auf den Stoizismus dieses Gedankens haben wir oben schon hingewiesen⁹⁵⁾; dagegen scheint Eckhart zu schwanken, ob er auch die Lehre der Ataraxie, des Unbewegtseins, übernehmen kann; manchmal fordert er es ausdrück-

90) LW II, 367 sq.; dem entspricht genau die Lehre von der fixio des Seins in Gott: LW I, 172.

91) ord. I d. 17 q. 2 (OTh III p. 470. 474).

92) cf. supra n. 46; die Gelassenheit ist also keine willentlich erreichbare, wie Heidegger behauptet: Aus der Erfahrung des Denkens, GA XIII, p. 42; einen alternativen Weg beschreibt Eckhart allerdings nicht.

93) Daher auch Eckharts Verwerfung des Bittgebetes: DW III, 102; 131 sq.; LW III, 533.

94) DW II, 99: „din wille der werde!“ Mër: ez waere bezzer: ‚werde wille din!‘; daz min wille sîn wille werde, daz ich er werde: daz meinert daz pater noster.“ cf. DW II, 9; V, 20; 51; LW III, 527; 535; 545.

95) cf. n. 20.

lich, dann wieder lehnt er es als psychologisch unmöglich und zudem unbiblisch ab⁹⁶).

Hierin unterscheidet sich Eckhart fundamental von Thomas von Aquin. Seine Unterscheidung von Gebots- und Geschichtswillen Gottes, die sich jeweils in der *recta ratio* und im faktischen *cursus rerum* manifestieren⁹⁷), wird in das eingeschmolzen, was Eckhart mit Gelassenheit, Abgeschlossenheit, Ledigwerden etc. bezeichnet. Der Versuch, die Beliebigkeit der Willkür zu reduzieren, und zwar dadurch, daß der Wille zunächst vernunftförmig, und dann diese Vernunftförmigkeit habituell wird, d. h. nicht mehr den Charakter schierer Kontingenz hat, steigert bei Eckhart die Nicht-Kontingenz zum praxisrelevanten Aspekt der Dinge selber. Schon im Ereignischarakter liegt für uns die Absolutheit des Von-Gott-gewollt-Seins. Von daher verlieren die Ereignisse ihre unterschiedliche Qualität: Damit scheint zusammenzuhängen, daß Eckhart einem alten Gedanken von der *felix culpa*, der möglichen nachträg-

96) Gefordert: DW V, 13; 213; I, 203; 358; III, 326; abgelehnt: III, 490; eher vermittelnd: DW III, 397: „Er wirt wol bewegt, er enwirt aber niht entworfen.“; vergleichsweise milde Epiktet, Diss. III, 2, 4. – Man kann solche Widersprüche bei Eckhart nicht einfach einer Generalamnestie unterwerfen, etwa im Sinne eines ständigen, durch den Wegcharakter bedingten Wechsel der Perspektive, ohne dann die Kompatibilität en detail zu zeigen: A. Halder, *Das Viele, das Eine und das „Selbst“ bei Meister Eckhart*, in: *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, ed. D. Henrich. Stuttgart 1985, p. 115-135, hier: p. 118. Die Widersprüchlichkeiten lassen kein systematisches Prinzip erkennen und müssen so zunächst einmal konstatiert werden (cf. n. 42): Ist die Seele ohne Einschränkung eine geschaffene (DW I, 13 sq.; III, 425) und also auch das Seelenfünkeln (I, 332; 348) oder ist dies doch ein Ungeschaffenes (II, 418 etc.) und Unerschaffbares wie Denken (LW IV, 267) und Leben überhaupt (LW I, 267)? Ist Gott der Inbegriff des Seins (DW I, 130; 131 sq.; 221 sq.; II, 120; 372; III, 225; 226) oder ist auch dieser Aspekt noch ein „Vorhof“, ein „Kleid“ Gottes (I, 150; III, 221)? Ist Gott der Inbegriff des Guten (III, 109; 120; 338) oder ist er weder gut noch auch das höchste Gut (I, 148; 152; III, 221; LW IV, 31)? Wie verhält sich die Aussage, daß auch die Gerechtigkeit ein „Kleid“ Gottes ist (DW II, 274), der Gerechte als Gerechter aber die Identität des Inbegriffs von Gerechtigkeit mit Gott selbst in Anspruch nimmt (I, 103; II, 288)? Ist Gott nur dem Seelengrund, d. h. nicht dem Vernunftvermögen zugänglich (I, 42; II, 325 sq.) oder doch gerade der Vernunft (I, 113; II, 323; 216)? Gibt es nur im Stande der Heiligkeit Tugendwerke (II, 492) oder sind solche nicht einmal im Stande der Todsünde verloren (Pf. 71)? etc.

97) sth. II-1, 19, 10; auf keinen Thomas-Text scheint in den Arbeiten Spaemanns häufiger verwiesen oder zumindest angespielt zu sein: *op. cit.* Stuttgart 1963, p. 99 sq; 167 sq; Einsprüche. Einsiedeln 1977, p. 31 sq., 63, 85 sq. Daß in der Kontingenz als dem Raum der Praxis selbst ein Moment des Unabänderlichen enthalten ist, wird gerade als Thema der Moralphilosophie immer wieder aufgegriffen: *Moralische Grundbegriffe*. München 1982, cap. 8.

lichen Affirmation moralischer Negativität, besonders radikal Ausdruck verleiht⁹⁸⁾. Und so wie die Entindividualisierung zu einer Indifferenz der sozialen Relationen führt⁹⁹⁾, so sollen schließlich alle subjektiven Präferenzen erlöschen:

qui in nullo hoc, sed in omni et quolibet, ille semper delectatur, et hoc deus vult ... ,
... in omnibus et in omnibus aequaliter, semper et semper aequaliter. Si secus, iam non-deo delectamur¹⁰⁰⁾.

Die Forderung, den endlichen Willen dem göttlichen anzugleichen, bleibt so von vornherein ohne die Schwierigkeit, wie der göttliche Wille denn erkennbar sein soll: Er zeigt sich in dem, was geschieht¹⁰¹⁾. Alles, was geschieht, ist dadurch gut, weil und insofern Gott es will: „... allez, daz got wil, in dem selben und von dem selben, daz ez got wil, sô ist ez guot.“¹⁰²⁾ Die darin liegende Aufwertung der Tugend des Gehorsams¹⁰³⁾ ergibt sich im übrigen auch aus der alternativen nominalistischen Destruktion des thomasischen Gedankens, wenn nämlich nicht die Absolutheit auch die Ereignisse umgreift, sondern umgekehrt ihre Kontingenz auch den göttlichen Willen umfaßt¹⁰⁴⁾.

Hierher gehört auch die folgenreiche Eckhart'sche Lehre, in der die Seligkeit als Bestimmungsgrund des Wollens noch überstiegen wird zur rein formalen Konformität mit dem göttlichen Willen, d. h. unabhängig davon, was dessen Inhalt sein könnte¹⁰⁵⁾.

98) DW V, 233; 22.

99) DW I, 195; II, 12 sq.; III, 280.

100) LW IV, 153; III, 242; 526 sq; DW V, 230; I, 102.

101) DW I, 62: „Nû môhdest dû vil lithe spreken: waz weiz ich, ob ez sî der wille gotes oder niht? Daz wizzet: enwaere ez gotes wille niht, sô enwaere ez ouch niht.“ cf. DW II, 291; III, 63.

102) DW V, 58; LW IV, 259; DW I, 200. Die alte platonische Frage nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und göttlichem Willen (Euthyphron 10 a) bekommt hier die auch für den Nominalismus typische (cf. n. 104) Antwort, welche auch Wittgenstein wieder geben wird: Gespräche vom 17. 12. 1930; Schriften III p. 115.

103) DW V, 185 sqq.; cf. William Ockham, ord. I d. 47 qu. un.; OTh IV, 685: Deus praecipiendo spoliare Aegyptios non praecipit malum, nec filii Israel peccaverunt in spoliendo, nisi illi qui malo animo, non praecise obediendo divino praecepto, spoliaverint.

104) William Ockham, Rep. II q. 15; OTh V, 353: Deus ad nullum actum causandum obligatur. Diese Behauptung verstoße nur gegen die ohnehin falsche Vorstellung, Gottes Wohlgefallen sei unveränderlich (III, 457). Andererseits läßt Ockham – wie Eckhart: cf. n. 13 – die Funktion der recta ratio nicht fallen; zu diesem Dilemma: D. W. Clark, Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham, in: Franc. Stud. 31 (1971), 72-87.

105) DW II, 10; der einzige Inhalt der Seligkeit ist diese Konformität: I, 200.

Andererseits ist es aber ebenfalls eigentümlich an Eckharts Einschätzung des Willens, daß der Wille als endliches Vermögen in seinem Formalobjekt die Bezogenheit auf das Endliche gar nicht übersteigen kann. Für das Vergegenwärtigen des Absoluten als des Absoluten ist deshalb der Aspekt des Gutseins eine Verstellung, ein „Kleid“ wie Eckhart sagt, eben weil aus diesem Attribut der Relationscharakter nicht weggedacht werden kann¹⁰⁶).

Zuletzt muß noch darauf hingewiesen werden, daß die klassische These vom Selbstzweckcharakter des Sittlichen von Eckhart einerseits aufgenommen wird¹⁰⁷), andererseits mit neuen, aus seiner Konzeption entstammenden Begründungen versehen wird: Die schon oben erwähnte direkte Maßrelation Gottes¹⁰⁸) wirkt sich auch hier aus: So wie Gott ohne Warum wirkt, d. h. ohne die äußeren(!) Ursachen der Finalität und Wirkursächlichkeit, so gehört dies auch zum Ideal des sittlichen Lebens¹⁰⁹). Die Verwesentlichung im Sinne der Abstraktion von allem Äußerlichen und Zufälligen ist ebenfalls eine Weise, die Begründungsbedürftigkeit selbst zum Verschwinden zu bringen.

So kann Eckhart zum einen einzig die gloria Dei als Motiv der sittlichen Handlung zulassen, zum anderen aber das Motiv mit der Sittlichkeit der Handlung als solcher zusammenfallen lassen; die Koinzidenz von objektiver Rechtheit und subjektiver Befriedigung – die übrigens auch spiegelverkehrt gilt¹¹⁰) – bedeutet, daß das Handeln mit einer gesonderten Begründung schon kein gutes mehr ist; denn aller Zweckgrund

106) LW III, 590: voluntas videtur quasi mercennaria; non enim fertur in nudam dei substantiam, sed ipsum appetit ac ipso fruitur, quia bonus. cf. DW II, 216.

107) DW II, 362; ebenso Wissen um des Wissens willen: LW II, 220; 255 sq.; 536.

108) DW II, 403; „Ein meister spricht: got ist ein mâze aller dinge ...“ Dieser platonische Satz (Leg. 716 c) steht zwar auch bei Thomas (sth. I, 3, 5 ad 2), kann aber angesichts des oben Angedeuteten nicht denselben Sinn haben.

109) DW V, 43 sq.

110) DW III, 278: „Daßselb, das du üfels thûst, dz ist dein schad allzûmal vnd ist dir wee gnûg“; II, 595 (die dortige Berufung auf Augustinus ist allerdings unhaltbar); LW III, 349: peccatum primo omnium ipsi peccanti nocet; cf. LW I, 333 sqq.; IV, 355. Die Analogie der Koinzidenz von Tugend und Lohn, Sünde und Hohn (so Angelus Silesius, Cherub. Wandersmann V, 55) ist ein altes Argument: Guigo Cartusius, Meditationes nr. 331 (ed. A. Wilmar 1936, p. 127): Ipsa quippe iusticia propter se appetenda est, ut ipsa sit pretium sui sicut iniquitas propter se ipsam, etiam si nulla alia poena sequatur, fugienda, cum tamquam sit ipsa poena sui. – Der ebenfalls schon alte Gedanke einer sich selbst regulierenden Ordnung, gegen die man verstoßen, von der man sich aber nicht emanzipieren kann, erhält bei Eckhart die inkriminierte (In agro dominico nr. 6) Zuspitzung, LW III, 426: quin immo ipsum quis blasphemando deum laudat.

– alles „Warum“ – ist immer ein äußerer Grund¹¹¹⁾. Dieses Von-innen-her-Leben ist nichts anders als überhaupt *Leben*. Das Leben ist einer Begründung weder fähig noch bedürftig. Das eigentlich sittliche, d. h. gottförmige Leben hat keine externe Bestimmung und Begründung, und dies läßt es zusammenfallen mit Leben überhaupt. Während die Legitimationsfragen bezüglich der Wahrheitssuche und der Tugendpraxis, wie sie Eckhart immer wieder aneinanderreicht, so beantwortet werden, daß ihr Selbstzweckcharakter unmittelbar zum Ausdruck kommt, werden sie beim Leben einfach überflüssig:

„War umbe lebest dû? – ‚triuwen, ich enweiz! ich lebe gerne‘.“¹¹²⁾ Deshalb besteht zwischen dem Begriff des sittlichen Lebens und dem des Lebendigseins schlechthin keine bloße Analogie, sondern eine strukturelle Identität, die sich im Sinne des häufig zitierten Aristoteles-Satzes: *vivere viventibus est esse*¹¹³⁾ auch auf das Sein selbst ausdehnen läßt.

Darin zeigt sich nun, scheint mir, ganz besonders deutlich die eigentümliche Gestalt Eckhart'scher Morallehre. Man kann nicht gut behaupten, die Differenz von Gut und Böse würde sekundär¹¹⁴⁾, und zwar gerade weil „Gut“ keine rein moralische Kategorie, sondern ein ontologisches Transzendente ist¹¹⁵⁾. Aber gleichwohl droht darin das spezifisch sittliche Phänomen aus dem Blick zu geraten. Zwar ist auch Thomas in seiner Rechtfertigung der ontologischen Sprache in der Ethik sehr weit gegangen¹¹⁶⁾, aber bei Eckhart bekommt diese Analogie nun eine ganz andere Tragweite, weil jetzt der Raum der Praxis, so wie Aristoteles ihn bestimmt hatte¹¹⁷⁾, gewissermaßen selbst

111) LW I, 586; eine gemeinscholastische These, welche hier nur eine neue Begründungsfunktion übernimmt.

112) DW II, 27; I, 92; 105; *vivere ab intra*: LW III, 512 sq.

113) LW I, 240; 568; II, 232; 298; 600; 623; III, 116; 118; 290; 477; 593; IV, 17; 165; 167; 445.

114) O. Pöggeler, *Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans*, in: *Herrenalber Texte* Bd. 39, ed. W. Böhme, Karlsruhe 1982, p. 46: „Bei Meister Eckhart, in der ostasiatischen Meditation und bei Heidegger wird der Gegensatz von Gut und Böse letztlich zu etwas Sekundärem.“

115) Unermüdlich zitiert Eckhart Lk 18, 19 im Sinne seiner Transzendentalienlehre: LW I, 170; III, 443.

116) sth. II-1, 18, 1: *de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens convertuntur.*

117) cf. p. 251.

zum Thema der Praxis und nicht mehr der praktischen Philosophie wird. Thema heißt hier: Gegenstand nicht des Handelns, sondern einer fundamentalen Einstellung und Haltung. Die Bestimmtheit der entia creata als Differenziertheit und Kontingenz soll in der Moral zum Verschwinden gebracht werden. Rationalität als die philosophische und zugleich humane Form der Kontingenzbewältigung in theoretischer wie praktischer Hinsicht – von Platons λόγον διδόναι bis Pascals raisons – wird durch die Lehre vom schon realen und so praxisrelevanten esse ideale verwandelt in eine Sicht der Dinge, wo mit der Kontingenz auch deren Bewältigungsbedürftigkeit verschwunden ist.