

Otto Langer

Meister Eckharts Begründung einer neuen Theologie

I.

1. »Was« – so fragt Tertullian – »haben [...] Athen mit Jerusalem gemeinsam, was die Akademie und die Kirche, was Häretiker und Christen. Unsere Unterweisung stammt aus der ›Halle Salomos‹, der dazu in eigener Person gelehrt hatte, dass man den Herrn ›in der Einfalt seines Herzens‹ suchen müsse. Sollen diejenigen für sich zusehen, die ein stoisches, ein platonisches, ein ›dialektisches‹ Christentum hervorgebracht haben!«¹ Mit dieser rabiatischen Absage an die philosophische Vernunft zugunsten des Glaubens versieht Tertullian die christliche Lehre mit dem Siegel des Letztgültigen. Sie ist, weit entfernt nur ein Genus der Philosophie zu sein, vielmehr eine göttliche Angelegenheit, *divinum negotium*.² Philosophie und christlicher Glaube sind durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt. Was sollte auch eine Offenbarungsreligion, die beansprucht, die ganze Wahrheit zu besitzen, mit einer Philosophie verbinden, die die Vernunft als höchstes Prinzip der Wahrheitsfindung ansetzt? Die Philosophen maßen sich die Wahrheit an, die Christen haben sie. Inhaltliche Ähnlichkeiten sind nicht den Philosophen gutzuschreiben, sondern verdanken sich entweder dem *sensus publicus* der Seele oder sind Plagiate aus dem Alten Testament, die von den Philosophen durch Beimengung ihrer Ansichten und Verdrehungen verfälscht wurden. Die Philosophie ist die Mutter aller Häresien, die Philosophen die »Patriarchen der Häretiker«.³

Tertullian begründet die schroffe Entgegensetzung von Philosophie und christlicher Lehre mit der apostolischen Warnung vor der Philosophie als menschlichem Trug (Col 2,8) und der Abwertung der philosophischen Weisheit als Torheit vor Gott (I Cor 1,20f.). Das Argument ist ganz im paulinischen Sinn gegen den Selbstbehauptungsanspruch der Philosophie durch Wissen gerichtet.

¹ De praescriptione haereticorum, lat.-deutsch, übers. und eingeleitet von DIETRICH SCHLEYER, Turnhout 2002 (Fontes Christiani 42), S. 7,9–11.

² Vgl. Apologeticum, lat.-deutsch, hg., übers. und erläutert von CARL BECKER, Darmstadt ³1984, S. 46,2; vgl. FRITZ-PETER HAGER, Zur Bedeutung der griechischen Philosophie für die christliche Wahrheit und Bildung bei Tertullian und Augustinus, Antike und Abendland 27 (1978), S. 76–84.

³ De anima, hg. von JAN HENDRIK WASZINK, Turnholti 1954 (Corpus Christianorum: Series Latina 2), 3,1.

Die Weisheit aus menschlicher Machtvollkommenheit ist vor Gott Torheit. Nicht durch scheinbar autonome Selbsttätigkeit, sondern durch einen Akt der Zuwendung Gottes erlangt der Mensch wahre Weisheit. *Regula fidei* ist daher allein die kirchliche Glaubenslehre. Durch sie hat Gott alles Wissen vermittelt. Sie hemmt die theoretische Neugierde und beendet das menschliche Forschen. »Für uns ist Wißbegierde (*curiositas*) keine Notwendigkeit seit Jesus Christus, Forschung kein Bedürfnis seit dem Evangelium«. ⁴

Diese Grenze zwischen der ›Weisheit von Gott‹ und der ›Weisheit der Welt‹ ist nicht nur in der Spätantike (Cyprian, Hilarius, Ambrosius), sondern auch im Mittelalter (Petrus Damiani, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura) immer wieder unerbittlich gezogen worden. Der rationale Selbstbehauptungsanspruch des Menschen zerbricht an der Allmacht Gottes. Die Rigorosität der Abgrenzung markiert in der Spätantike den Versuch, die christliche Glaubenslehre autonom gegenüber der griechischen Philosophie zu begründen.

2. Neben dieser philosophiekritischen Tradition läuft aber seit der Väterzeit eine andere, die die beiden Größen, christliche Lehre und Philosophie, grundsätzlich anders zusammenordnet, indem sie den Gott der Philosophen mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gleichsetzt. ⁵ Dieser Prozess begann für die christliche Religion nach einer Initialphase eschatologischer Kritik. Jetzt, nach dem Ausbleiben der Parusie, hatte sie sich als geschichtliche Religion zu formieren, es begann ein Lernprozess, eine Zeit der Institutionalisierung und der Entwicklung des christlichen Glaubensverständnisses zur Theologie, der Adaptierung griechischer Kulturmuster und der Übersetzung der eigenen Botschaft und ihrer Vermittlung an die heidnische Umwelt. Dort traf ihr universaler Wahrheitsanspruch auf den konkurrierenden Wahrheitsanspruch der griechischen Philosophie. Die Christen mussten eine Verständigungsbasis mit den Heiden suchen und rationale Begründungen für die neue Lehre ausarbeiten. In ihrer anfänglichen Missionspredigt bedienten sie sich der kynisch-stoischen Diatribe, ⁶ Gemeinden im Umkreis des Spätjudentums orientierten sich am synagogalen Ethos, während die ersten Apologeten auf Lehren des mittleren Platonismus und der Stoa zurückgriffen. ⁷ Es gelingt ihnen, Philosophie und christliche Glaubenslehre in ein positives Verhältnis zueinander zu setzen, ohne den Vorrang des Christentums in Frage zu stellen. Im 2. Jahrhundert setzt z. B. Justin der griechischen Philosophie die von den Propheten und Christus verkündete Lehre als die Urphilosophie ⁸ entgegen, die die Philosophen nur noch

⁴ De praescriptione [Anm. 1], S. 7,12.

⁵ Vgl. CARL ANDRESEN, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Göttingen 1982, S. 75.

⁶ Vgl. CARL ANDRESEN, Antike und Christentum, Theologische Realenzyklopädie III, S. 57f.

⁷ Vgl. WERNER JAEGER, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963, S. 27f.

⁸ Vgl. LUDGER HONNEFELDER, Christliche Theologie als »wahre Philosophie«, in: Spätan-

fragmentarisch bewahrt oder ganz verloren haben. Die Lehren der Philosophen sind, ihm zufolge, zwar nicht ganz ohne Wahrheit, da Gott allen Menschen »Samen des Logos«⁹ eingepflanzt hat, aber sie sind von Irrtümern durchzogen. Die christliche Lehre dagegen ist untrüglich wahr, sie ist die einzige Philosophie, die »sicher und nützlich ist«,¹⁰ weil sich in ihr der Logos selbst offenbarte. Sie ist die älteste und ursprünglichste Philosophie, die Urphilosophie. Sie begegnet in den Schriften der Propheten, die sie unmittelbar von Gott empfangen und unverfälscht weitergegeben haben. Die Propheten sind älter als alle Philosophen.¹¹ Wahr ist ihre Lehre nicht deshalb, weil sie mit der philosophischen Wahrheit übereinstimmt, sondern weil sie unmittelbar aus Gott kommt. Die christliche Theologie ist daher die erste, ursprüngliche und vollendete Philosophie. Als solche ist sie die eine Wissenschaft, die aufgrund ihrer Selbstdefinition alle philosophischen Fragen mit dem Anspruch einer Letztbegründung beantworten kann. Sie gliedert sich die Philosophie als ihr Organon ein und hebt deren Selbständigkeit auf. »Was Justin betreibt, ist ganz und gar Theologie; es ist nicht Transformation der Theologie in Philosophie, sondern Rekonstruktion der Philosophie in Form von Theologie.«¹² Die Logostheorie, die Justin mit seiner Lehre von der Urphilosophie verbindet und deren Kern in der Gleichsetzung des Logos mit Christus besteht, wurde »der entscheidende Punkt für die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit dem apostolischen Erbe und führte die denkenden Griechen zu diesem.«¹³ Eine geschichtliche Person, Christus, wird zum Logos, der das immanente Prinzip der Weltordnung darstellt. Der Logos, das kosmologische Prinzip der griechischen Ontologie, ist nun das Prinzip der geoffenbarten Heilsgeschichte.¹⁴

Die Auseinandersetzung mit der antiken Kultur tritt bei den philosophisch gebildeten Theologen Alexandriens in ein neues Stadium. Klemens von Alexandrien begründet, ähnlich wie Justin, mit seiner Theorie vom *logos spermatikos*, derzufolge »Samen des Logos« in jedem Menschen angelegt sind, die Wahrheit der griechischen Philosophie.¹⁵ Als Ebenbild des Logos erkennt der

tike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, hg. von CARSTEN COLPE [u. a.], Berlin 1992, S. 55–75, hier S. 62; NIELS HYLDAHL, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966 (Acta Theologica Danica 9), S. 114–140.

⁹ 1. Apol. 44, in: *Apologiae pro Christianis*, hg. von MIROSLAV MARCOVICH, Berlin/New York 1994 (Patristische Texte und Studien 38).

¹⁰ 2. Apol. 15 [wie Anm. 9].

¹¹ Vgl. HYLDAHL [Anm. 8], S. 227–229.

¹² HONNEFELDER [Anm. 8], S. 63.

¹³ ADOLF VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, München/Hamburg 1964, S. 124.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 125; KARLMANN BEYCHLAG, *Grundriß der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Darmstadt 1982, S. 112.

¹⁵ *Stromata I–VI*, hg. von OTTO STÄHLIN/LUDWIG FRÜCHTEL, Berlin ³1960 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 52), VI 65,6.

Mensch die Wahrheit, also haben auch die griechischen Philosophen an der Wahrheit Anteil, wenn auch nur wie durch einen Schleier und wie im Traum (vgl. ebd. V 64,1). Der christliche Glaube dagegen ist der Anfang wirklicher Erkenntnis, die Gnosis ihre Vollendung. Die im Glauben als dem Fundament der Wahrheit gründende Gnosis ist die »wahre Philosophie« (ebd. I 5; VI 17).

Origenes wählt für diesen Nachweis zwei Strategien: Anerkennung und Überbietung. Er setzt einerseits die griechischen Theoreme nicht so weit ins Unrecht, dass sie nicht mehr in Dienst genommen werden konnten. Er belässt ihnen einen wohl dosierten Grad an Legitimität und Wahrheit auch innerhalb der christlichen Lehre. Mit einem Argument der Inversion¹⁶ überbietet er andererseits ihren Wahrheitsanspruch: Als entschiedener ›Biblizist‹ sieht er alle Wahrheit in der Schrift begründet. Was an Platons Philosophie wahr ist, hat dieser, nach Origenes, den Büchern der Propheten und Moses' entnommen. Die scheinbar fremde philosophische Wahrheit wird als eigene wiedererkannt. Den christlich akzeptablen Gehalt der griechischen Philosophie schreibt er dem biblischen Einfluss auf seinen Urheber zu. Die biblische Lehre enthält alle Wahrheit, während die philosophischen Theoreme nur insofern wahr sind, als sie mit jener übereinstimmen. Der Wahrheitsanspruch der Philosophie ist nur christlich einlösbar.

Aus dieser Konstellation ergab sich in der Folge die Notwendigkeit, das christliche Kerygma mit den begrifflichen Mitteln der Philosophie auszulegen, nicht nur um die von den zeitgenössischen Gelehrten als primitive Mythologie abqualifizierte christliche Lehre wissenschaftlich zu rehabilitieren und ihre Diskutabilität zu sichern, sondern um ihren Anspruch einzulösen, die ›wahre Philosophie‹ zu sein. Nicht zuletzt unter dem Druck dieses Selbstverständnisses entwickelt sich die christliche Botschaft zur Theologie, die philosophisch argumentiert. Als zugleich ›wahre Philosophie‹ und ›Theologie‹ wird sie zur universalen Wissenschaft mit absolutem Wahrheitsanspruch. Dieses Einheitskonzept bleibt bis in das Frühmittelalter in Geltung. Erst im Zuge der Aristotelesrezeption gerät es in die Krise.

3. Die mittelalterliche Situation gleicht der der Spätantike darin, dass auch sie ein ständiger Lernprozess war, der durch die Rezeption der antiken Kultur in Gang gehalten wurde. Die Scholastik ist eine schulische Veranstaltung großen Ausmaßes,¹⁷ ein jahrhundertelanger Rezeptionsvorgang. Dabei werden auch die Risiken der Rezeption deutlich. »Die antiken Autoren werden zuerst instrumental in Dienst genommen, um der Theologie ihre Argumentationsmit-

¹⁶ Vgl. HANS BLUMENBERG, Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition. *Studium Generale* 12 (1959), S. 485–497, hier S. 487.

¹⁷ JOSEF PIEPER, Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1960, S. 28.

tel zu verschaffen; aber sofort beginnt das heterogene Medium seinerseits normierend auf den theoretischen Anspruch einzuwirken, der seine immanente Rationalität entfaltet«. ¹⁸ Der Philosophie des Aristoteles, die im 13. Jahrhundert zum ersten Mal in ihrer Gesamtheit bekannt wurde, fiel in diesem Prozess eine kaum zu überschätzende Rolle zu. Jetzt waren die Theologen insbesondere mit zwei schwerwiegenden Sachverhalten konfrontiert: Erstens mit dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff und der daraus sich ergebenden Pluralität der Wissenschaften, zweitens mit dem Begriff einer ersten Wissenschaft (πρώτη φιλοσοφία), der Metaphysik, die den Anspruch auf Letztbegründung erhob. Daraus ergaben sich für die Theologie neue Problemfelder. Sie musste sich selbst als Wissenschaft ausweisen, ihre Position im System der Wissenschaften bestimmen und ihr Verhältnis zur Metaphysik als erster Wissenschaft und ›Wissenschaft vom Göttlichen‹ klären. In dieser historischen Konstellation bestanden verschiedene Optionen: Entweder – in Fortführung der philosophiekritischen Tradition – am Konzept eines theologischen Absolutismus festzuhalten, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff zu relativieren und der Philosophie keinerlei Eigenrecht zuzugestehen (Bonaventura), oder den aristotelischen Ansatz weiterzuentwickeln, Philosophie und Theologie konsequent zu trennen und die Philosophie zur autarken, höchstes Glück vermittelnden Lebensform zu erklären (Boethius Dacus); sie konnte aber auch einen Mittelweg gehen (Thomas von Aquin), also die Pluralität und Selbständigkeit der Wissenschaften wahren und versuchen, die Theologie als Wissenschaft unter Wissenschaften zu erweitern. Eckhart geht, wie sich im Folgenden zeigen soll, noch einen anderen Weg. Um das Profil dieser neuen Theologie Eckharts herauszuarbeiten, soll zunächst das thomistische Konzept in Umrissen skizziert werden, weil es als Folie für die Darstellung der Theologie Eckharts dienen kann, die in paradoxer Weise gerade dadurch neu ist, dass sie zum patristischen Einheitsmodell zurückkehrt, dabei aber durch die Verbindung von Vernunft und Gnade und dem christlichen Leitmotiv der Absage an die innerweltliche Selbsterhaltung ein ganz eigenes Profil erhält.

4. Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie steht für Thomas von Anfang an im Zeichen der aristotelischen Wissenschaftstheorie. Aristoteles hatte in den ›Analytica Posteriora‹ Wissenschaft als eine Folge von Sätzen über einen abgegrenzten Bereich (γένος) von Dingen definiert. Die wissenschaftlichen Sätze unterscheidet er in Grundsätze, Prinzipien (ἀξιώματα; ἀρχαί; πρώτα), und daraus abgeleitete Sätze; die Begriffe in Grundbegriffe und daraus abgeleitete Begriffe. ¹⁹ Die Prinzipien sind unmittelbar evident – sie verdanken

¹⁸ HANS BLUMENBERG, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt a. M. ³1984, S. 123.

¹⁹ Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*, ed. WILLIAM DAVID ROSS, Oxford 1964 (*Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*), 71 b 10–12. Vgl. HEINRICH SCHOLZ, *Die Axiomatik der Alten*, *Blätter für Deutsche Philosophie* 4 (1930/31), S. 259–278.

ihre Evidenz sich selbst und nicht anderen Sätzen – und bedürfen daher keines Beweises. Sie sind sogar unbeweisbar, weil sich sonst ein regressus in infinitum ergäbe. Sie sind der Natur der Sache nach »früher und besser bekannt« (ebd. 71 b 19f.), daher evidentere als alle beweisbaren Sätze eines Systems (ebd. 72 a 36f.), aber nicht früher und besser bekannt für uns (ebd. 71 b 33–72 a 5).

Aristoteles unterscheidet bereichsspezifische Prinzipien – ἀρχαὶ οἰκείαι, θέσεις – von Axiomen, κοινὰ ἀρχαί, die für alle Bereiche gelten (ebd. 76 a 37f.). Die Axiome und θέσεις bilden den Ausgangspunkt der Beweise. Ohne sie wären Schlussfolgerungen entweder unendlich, weil ohne Erstes, oder zirkulär. Jeder wissenschaftliche Beweis eines Satzes – das ist der »Finitismus« (SCHOLZ) des Aristoteles (vgl. ebd. II, 19–22) – muss durch endlich viele Schritte erfolgen.

In diesem Ansatz sind zwei wirkungsgeschichtlich bedeutsame wissenschaftliche Verfahrensweisen impliziert: einerseits das nicht mehr auf Beweise gestützte Erfassen der evidenten, unbeweisbaren Prinzipien im νοῦς, intuitive Vernunft; andererseits das beweisende Verfahren, die logisch stringente Durchführung des Beweises selbst, ἐπιστήμη (ebd. 72 b 18–20). Wissenschaften können also keinen absoluten Anfang nehmen. Der Satz vom Widerspruch z. B., der in allen Wissensbereichen gilt, ist nicht beweisbar, aber ohne ihn ist kein Beweis stringent zu führen.

In Aristoteles' Unterscheidung von ἀρχαὶ κοινὰ und ἀρχαὶ οἰκείαι manifestiert sich ein Konzept der Vernunft als einer Familie von Vermögen: Es gibt eine Vielheit von Wissensbereichen mit den entsprechenden Wissenschaften und ihren Prinzipien. Rationalität ist ein *plurale tantum*. Die bereichsspezifischen Prinzipien der einen Wissenschaft dürfen trotz ihrer Familienähnlichkeit nicht die Grundlage für Beweise einer anderen Wissenschaft bilden, es sei denn die beiden Wissenschaften stehen zueinander im Verhältnis von Gattung und Art oder dass die eine Wissenschaft früher als die andere ist, wie z. B. die Arithmetik gegenüber der Geometrie, Astronomie und Optik. Die Prinzipien der früheren Wissenschaft, deren Gegenstand logisch einfacher ist, gelten auch in den späteren Wissenschaften. Es gibt also, nach Aristoteles, keine Einheitswissenschaft und keine Einheitsvernunft, sondern nur eine Vielheit von Wissenschaften mit einer jeweils spezifischen Rationalität.

5. Thomas geht vom aristotelischen Wissenschaftsbegriff aus: *Scientia est habitus conclusionum, quae cognoscuntur propter principia.*²⁰ Er übernimmt sowohl die aristotelische Lehre von der axiomatischen Struktur der Wissenschaften als auch den Ansatz einer Pluralität von Wissenschaften. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie wird dabei aber zum Problem. Denn die Prinzipien, von denen sie ausgeht, sind für die natürliche Vernunft nicht evident. Thomas sucht

²⁰ S. Thomae Aquinatis In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, cura et studio RAYMUNDI M. SPIAZZI, Taurini ³1964, I lect. 18.

daher dieses Problem mit der aus Aristoteles entlehnten Lehre von der Subalternation der Wissenschaften zu lösen. Wie z. B. die Optik ihre obersten Grundsätze nicht aus eigener Einsicht besitzt, sondern sie von einer höheren Wissenschaft, der Geometrie, empfängt, so übernimmt in analoger Weise die Offenbarungstheologie ihre Prinzipien aus einer anderen *scientia*, aus dem Wissen Gottes. *Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quae procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.*²¹ Sie ist eine *scientia subalternata* (ebd. q. 1 a.7). Die geoffenbarten Glaubensartikel sind ihre Prinzipien, *principia propria*,²² aus denen sie Folgerungen zieht; sie ist eine *scientia de his, quae concluduntur ex articulis fidei*.²³ Die Glaubensartikel sind für die Vernunft zwar nicht unmittelbar evident, wie sie das nach der von Thomas zugrundegelegten aristotelischen Wissenschaftslehre sein müssten, aber sie werden dem Glaubenden durch das Licht des Glaubens evident, wie die natürlichen Prinzipien durch das Licht der tätigen Vernunft evident sind. Durch das Licht des Glaubens partizipiert der Glaubende am Wissen Gottes, dem Nichtglaubenden bleibt es verschlossen. Während also, was die noetische Ebene betrifft, die Prinzipien der Theologie als Wissenschaft im übervernünftigen Bereich begründet sind, folgen ihre Verfahrensweisen auf der epistemischen Ebene der natürlichen Vernunft; denn der Glaube gibt dem Menschen kein neues Denkvermögen, sondern nur neue Prinzipien.²⁴

Die Subalternationsthese Thomas' von Aquin, derzufolge die Theologie als Wissenschaft die Nachahmung des Wissens Gottes durch die menschliche *ratio* ist, wurde schon von Heinrich von Gent scharf angegriffen: Wissen im strikten Sinne sei nicht irgendeine irgendwie gewisse Kenntnis, sondern nur die Kenntnis von etwas, dessen Wahrheit dem Intellekt aufgrund der Evidenz der Sache aufgeht. In der Theologie besteht, nach Heinrich, ein Mangel an Evidenz. Er werde durch eine *certitudo adhaesionis* kompensiert.²⁵

Was das Verhältnis der Theologie zu den anderen Wissenschaften und insbesondere zur Philosophie betrifft, so geht Thomas konsequent von einer Pluralität und Selbständigkeit der Einzelwissenschaften aus. Das bedeutet zugleich, dass das natürliche Wissen unabhängig von der Theologie erworben werden kann. Die wissenschaftlichen Aussagen der anderen Wissenschaften bedürfen

²¹ S. Thomae Aquinatis Summa theologiae, cura et studio PETRI CARMELLO, Taurini 1963, I q. 1 a. 2.

²² Vgl. ALBERT LANG, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, Freiburg [usw.] 1964, S. 150f.

²³ S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae de veritate, cura et studio RAYMUNDI M. SPIAZZI, Taurini 1973, q. 14 a. 9 ad 3.

²⁴ Vgl. MATHIAS JOSEF SCHEEBEN, Die Mysterien des Christentums, Freiburg 1941, S. 630.

²⁵ Vgl. VOLKER LEPPIN, Die Folgen der Pariser Lehrverurteilung von 1277 für das Selbstverständnis der Theologie, in: Geistesleben im 13. Jahrhundert, hg. von JAN A. AERTSEN und ANDREAS SPEER, Berlin/New York 2000 (Miscellanea Mediaevalia 27), S. 283–294, hier S. 288f.

der Legitimation durch die Theologie nicht, so wie z. B. die Sätze der Logik oder Mathematik ohne Rekurs auf theologische Wahrheiten gelten. Jeder Typ wissenschaftlicher Rationalität ist ein spezifischer *habitus principiorum*, bezogen auf einen definierten Gegenstandsbereich.

Umgekehrt bedarf aber die Offenbarungstheologie der Wissenschaften und sie bedarf vor allem der Metaphysik, die als ›erste Philosophie‹ einen universalen Wahrheitsanspruch erhebt. Sie ist als Wissenschaft vom Seienden als Seienden die allgemeinste Wissenschaft, dergegenüber die Theologie nur den Vorrang hat, dass sie aus der Perspektive göttlicher Prinzipien alles beurteilt; im Übrigen bleibt die Theologie »eine partikuläre Größe«. ²⁶ Der von ihr unabhängigen Philosophie vermag sie nichts vorzuschreiben, diese folgt ihrer eigenen Logik; sie kann höchstens die wissenschaftlichen Ergebnisse im Lichte der Offenbarung beurteilen, sofern sie zum Bereich der Theologie in Beziehung stehen. Philosophie und Theologie sind ursprungsdifferent, ihre Unterschiedenheit ist nicht aufhebbar. Die Philosophie ist eine selbständige Wissenschaft, deren argumentative Möglichkeiten die Theologie in Dienst nehmen kann, ohne ihre Selbständigkeit aufzuheben.

Thomas übernimmt von Aristoteles also nicht nur die Lehre von der axiomatischen Struktur der Wissenschaften und überträgt sie auf die Theologie, sondern auch dessen Lehre von der Pluralität der Wissenschaften. Er löst mit diesem Ansatz den traditionellen Begriff der Theologie als Einheitswissenschaft und als christliche Weisheit auf. Die Theologie ist eine Wissenschaft neben anderen und gibt unter der Wirkung der aristotelischen Philosophie ihren Anspruch auf, ›wahre Philosophie‹ zu sein. Thomas zieht klare Grenzen zwischen den beiden ersten ›göttlichen Wissenschaften‹, der Metaphysik und der Offenbarungstheologie.

Von diesem thomistischen Differenzkonzept hebt sich das Integrationskonzept Eckharts, wie es vorgreifend genannt werden mag, deutlich ab, das einerseits am Programm einer Verwissenschaftlichung der Theologie im aristotelischen Sinn festhält und andererseits die Pluralität der Wissenschaften, d. h. die Selbständigkeit von Metaphysik, Offenbarungstheologie und Ethik, ablehnt. An drei Texten, dem ›Prologus generalis‹ zum ›Opus tripartitum‹, dessen früheste Planung und Ausarbeitungen in die Jahre nach dem ersten Pariser Magisterium fallen, ²⁷ dem ›Prooemium‹ des Johanneskommentars und der Augustinus-Festpredigt von 1302 soll dieses Konzept dargestellt werden. Die drei

²⁶ WOLFGANG KLUXEN, *Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin*, in: *Thomas von Aquin, 1274/1974*, hg. von LUDGER OEING-HANHOFF, München 1974, S. 76.

²⁷ LORIS STURLESE, *Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des ›Opus tripartitum‹*, in: *Die Bibliotheca Amploniana: ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus*, hg. von ANDREAS SPEER, Berlin 1995 (*Miscellanea Mediaevalia* 23), S. 434–446.

Texte stehen für drei Aspekte der neuen Theologie Eckharts. Erstens für ihre axiomatische Grundlegung als Einheitswissenschaft, zweitens für ihre wissenschaftliche Praxis der gegenseitigen Erhellung von Natur, Bibel und Philosophie; drittens für das sich aus dem Integrationskonzept der Wissenschaften ergebende neue Lebensideal, das Philosophie, Theologie und Spiritualität verbindet.

II.

1. Das ›Opus tripartitum‹ sollte drei Teilwerke enthalten: das ›Opus propositionum‹ mit mehr als tausend Thesen, das ›Opus quaestionum‹, das, nach Eckharts Andeutungen, *in materia* und *ordo* der ›Summa theologiae‹ des Thomas von Aquin folgte, und das ›Opus expositionum‹, eine umfassende Auslegung der Schrift. Nach dem ›Prologus generalis‹ bilden die drei Werke einen systematischen Zusammenhang. Die Grundlegung erfolgt nach Eckharts Intention im ›Opus propositionum‹. Ohne dessen Thesen seien die beiden anderen Werke »nur von geringem Nutzen«. ²⁸ Dieser Systemaufriss scheint allerdings weitgehend Programm geblieben zu sein; denn das ›Opus propositionum‹ ist uns nur als Torso überliefert, vom ›Opus quaestionum‹ kennen wir fast nichts, nur vom ›Opus expositionum‹ liegen große Teile vor.

Das Gesamtwerk sollte, so viel lässt sich erkennen, axiomatisch angelegt sein. ²⁹ Um die Eigenart dieser Axiomatik gerade in ihrer Differenz zur thomistischen und zur fröhscholastischen zu verdeutlichen, ist die von Boethius im Rückgriff auf Aristoteles begründete und insbesondere in der Schule von Chartres fortgeführte Axiomatik von Bedeutung. In seiner Schrift ›De hebdomadibus‹ will Boethius theologische Probleme *ut in mathematica* lösen, indem er oberste, unableitbare Sätze, *termini* oder *regulae* oder *communes animi conceptiones*, aufstellt, um dann die theologischen Einzelprobleme so zu lösen, dass man die Antworten durch Ableitung aus den obersten Sätzen gewinnt. Es sind evidente Sätze, die, nach Boethius, jeder Mensch ohne jeden weiteren Beweisgrund versteht und denen jeder zustimmen kann: *communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam*. ³⁰

²⁸ Prol. gen. n. 11, LW I, S. 156,5f.

²⁹ Vgl. WOUTER GORIS, Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des ›Opus tripartitum‹ Meister Eckharts, Leiden [usw.] 1997 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 69), S. 23.

³⁰ De hebdomadibus, in: The Theological Tractates, with an English Translation by H. F. STEWART [u. a.], Cambridge, Mass. 1978 (The Loeb Classical Library 74), S. 14–17; vgl. MECHTHILD DREYER, Die literarische Gattung der Theoremata als Residuum einer Wissenschaft *more geometrico*, in: Philosophy and Learning, hg. von MAARTEN J. F. M. HOENEN [u. a.], Leiden 1995, S. 127.

Die axiomatische Methode rückt im 12. Jahrhundert im Zusammenhang der Frage eines wissenschaftlichen Aufbaus der Theologie – parallele Versuche laufen in der Kanonistik – ins Zentrum. Erste Umriss einer theologischen Prinzipienlehre entwirft Gilbert von Poitiers in seinen Boethius-Kommentaren.³¹ Er will nach dessen wissenschaftstheoretischen Leitlinien die Theologie als Wissenschaft begründen, indem er wie in der Mathematik erste, oberste Sätze aufweist, aus denen andere abgeleitet werden. *Feci sic ut fieri solet in mathematica [...], videlicet praeposui terminos regulasque [...], quibus efficiam cuncta, quae sequuntur.*³² Diesen Satz präzisiert er durch eine eigenwillige Uminterpretation des Ausdrucks *terminos regulasque*. *Termini* nennt er die obersten Sätze, weil sie einerseits die Endpunkte des induktiven Verfahrens *a particularibus ad universalia* (Boethius), andererseits der Anfangspunkt der Deduktion sind. Als *regula* bezeichnet er sie, weil man aus ihnen wie aus einem *Topos, locali similitudine* (ebd., S. 189,58) Sätze ableitet.

Jede Wissenschaft hat, nach Gilbert, *rationes communes*, die für mehrere Disziplinen gelten, und *rationes propriae*, die nur in dem ihnen zugehörigen Bereich angewendet werden dürfen, sonst droht Irrtum und Häresie wie im Falle der Arianer und Sabellianer, die theologische und natürliche Grundsätze durcheinanderwarfen: *naturalium proprias rationes theologicas communicaverunt* (ebd., S. 58,40–42). Über den *rationes propriae* und *communes* gibt es eine oberste Regel, in der die *communes loci* der Rhetoren ebenso enthalten sind (*continentur*) wie die *maxime propositiones* der Dialektiker, die *theoremata* der Geometer, die *axiomata* der Musiker und *generales sententiae* der Ethiker (ebd., S. 190,71–74). Gilbert definiert diese *regula omnium* mit Boethius: *Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam* (ebd., S. 190,75).

An dieser wissenschaftstheoretischen Konzeption sind mehrere Aspekte bedeutsam. Erstens: Jede Wissenschaft hat ihre spezifischen Grundsätze, die nur in ihrem Bereich gelten und nicht auf andere Bereiche übertragen werden dürfen – das aristotelische Postulat der Bereichsbezogenheit. Zweitens: Trotz der Verschiedenheit ihrer *rationes propriae* kongruieren die Wissenschaften in einer obersten Regel: *locus generalium sententiarum*. Dieser Ansatz Gilberts markiert einen wichtigen Unterschied gegenüber der aristotelischen Position in den ›*Analytica Posteriora*‹. Aristoteles hatte zwischen topischen Wissenschaften mit kontingenten Prämissen und apodeiktischen mit notwendigen ersten Sätzen unterschieden, aber beide Wissenschaftsformen nicht in einem obersten Satz begründet gesehen. Mit der Subsumierung aller Wissenschaften unter einen

³¹ Vgl. LANG [Anm. 22], S. 41–57; MECHTHILD DREYER, Nikolaus von Amiens: *Ars fidei catholicae* – Ein Beispielwerk axiomatischer Methode, Münster 1993 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 37), S. 16–27.

³² *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, hg. von NIKOLAUS M. HÄRING, Toronto 1966 (Studies and Texts 13), S. 189,52–62.