

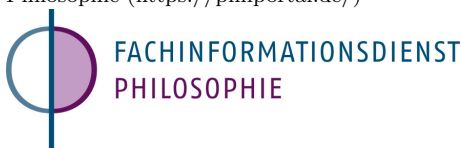
Philosophische Hefte

Christoph Asmuth

Subjekt und Prinzip

— / λογος / —

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4580>

Subjekt und Prinzip

Christoph Asmuth

Philosophische Hefte

Band 2

Herausgegeben von
Prof. Dr. Thomas Gil

Subjekt und Prinzip

Philosophie des Anfangs

Christoph Asmuth

Logos Verlag Berlin



Philosophische Hefte

Herausgegeben von

Prof. Dr. Thomas Gil

Institut für Philosophie, Literatur-, Wissenschafts- und
Technikgeschichte
Technische Universität Berlin

Bibliografische Information der Deutschen
Nationalbibliothek

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

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2017

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4580-2

ISSN 2567-1758

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Hermeneutische Vorüberlegungen	7
Anfang, Ursprung, Prinzip	13
<i>Semper in principio</i> – Meister Eckhart . . .	15
<i>Das Resultat ist dasselbe, was der Anfang</i> – Hegel	30
Anfangslosigkeit	37
Anmerkungen	43
Literatur	49

Hermeneutische Vorüberlegungen

Wer über den Anfang sprechen will, sitzt auf den Schultern von Riesen. Das Denken des Anfangs sagt viel aus über Ziel und Ambition einer Philosophie. So hat jede Zeit anders über den Anfang gesprochen. Hier ist vom Anfang als Prinzip die Rede. Dadurch schwingt in der Frage nach dem Anfang ein Johanneischer Klang mit. Meine folgenden Überlegungen orientieren sich an Meister Eckhart und Hegel. Sie verschweigen das Johanneische Moment nicht; im Gegenteil: Eckhart gibt sich explizit als Ausleger des Johannes zu erkennen. Anders ist das bei Hegel: Dessen Philosophie ist insgesamt als Säkularisierung christlicher Theologie zu begreifen. Der Akzent liegt hier nicht auf der Kontinuität christlicher Tradition im Denken Hegels, sondern – in der Folge Kants – in einem Bruch und einer völligen Verwandlung der christlichen Tradition.

Meister Eckhart und Hegel zu vergleichen¹ scheint zunächst eine methodische Unsicherheit mit sich zu bringen. Zunächst ist der Vergleich die wohl schwächste Form der philosophischen Untersuchung. Ferner: Einen mittelalterlichen Denker des 14. Jahrhunderts neben einen preußischen Philosophieprofessor des 19. Jahrhunderts zu stellen, dürfte

versierte Philosophiehistoriker irritieren.² Dabei ist es nicht nur die schiere Differenz von Jahrhunderten, die beide Autoren voneinander trennt. Es ist nicht nur ein Unterschied sozialer, politischer und kultureller Vorgaben, die es nachgerade unmöglich scheinen lässt, den einen auf den anderen vergleichend zu beziehen. Es ist vielmehr eine Schwäche des Vergleichens selbst, die hier zu Tage tritt und Unbehagen verbreitet – ein Sich-Sträuben auslöst gegen die Zumutungen einer ahistorischen Komparatistik.

Gerne möchte man zustimmen, wenn offensichtliche Parallelen intuitiv ins Auge springen. Die Freude des Wiedererkennens ist groß. Mächtig ist die Gewohnheit, Bekanntes aufzufinden und Eigenes zu identifizieren. Näher besehen entpuppen sich dagegen Parallelen zu schnell als fehlerhafte Sichtweisen, entstanden aus fehlerhafter Lektüre, aus unkritischer, ungeprüfter und vorschneller Übertragung des Eigenen auf das historisch Fremde.

Die ganze Beschäftigung mit dem vergangenen Denken ist von einer prinzipiellen und unhintergehbaren Asymmetrie geprägt, die in der Sukzession der Zeit begründet ist. Diese Asymmetrie kompliziert die Situation zusätzlich. So weiß man, dass Hegel durch Baader aufmerksam gemacht wurde auf den „Mystiker“ Meister Eckhart. Nicht ohne Stolz berichtet Baader von seinem Berlinaufenthalt 1823/24:

„Ich war mit Hegel in Berlin sehr häufig zusammen. Einstens las ich ihm nun auch aus Meister Eckhart vor, den er nur dem Namen nach kannte. Er war so begeistert, dass er am folgenden Tag eine ganze Vorlesung über Eckhart vor mir hielt und am Ende noch sagte: da haben wir es ja, was wir wollen“.³

Aus dieser Zeit stammt auch die einzige philosophische Bezugnahme Hegels auf Gedanken Eckharts. Diese findet sich in den Vorlesungen zur Religionsphilosophie. Hegel setzt die Theologie der Älteren, d.h. des Mittelalters positiv gegenüber den protestantischen Theologen seiner eigenen Zeit ab, denen er vorwirft, dass sie allein Kritik und Geschichte betrieben, Philosophie und Wissenschaft aber ganz vernachlässigten. Zum Beleg verweist er auf Eckhart:

„Meister Eckhart, ein Dominikanermönch, sagt unter anderem in einer seiner Predigten über dies Innerste: ‚Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht not zu

wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können.“⁴

Aber von einem Einfluss Eckharts auf Hegel wird niemand wirklich sprechen können.⁵ Immerhin hatte Hegel zumindest Kenntnis von der Existenz Eckharts,⁶ und möglicherweise verfügte er über eine gewisse Lektüre, wie gering auch immer sie im einzelnen ausgefallen sein mag. Umgekehrt gilt natürlich, dass Eckhart weder Hegel kannte noch dessen Philosophie in irgendeiner Form zu antizipieren wusste.⁷ Hier von einer Vorwegnahme zu sprechen verbietet sich von selbst. Überdies hätte das die unangenehme Nebenwirkung, dass der Verlust des Eigentümlichen und die Reduktion auf das Gemeinsame ein Einfallstor für die Langweile bedeutete. Das historisch Signifikante, das persönlich Individuelle und das philosophisch Einmalige würden zurückgestutzt auf eine kleine Schnittmenge, durch die Neues und Unbekanntes zu erfahren gar nicht mehr möglich wäre. Der Vergleich bestärkte nur noch das ohnehin Bekannte – ein fragwürdiges Verfahren philosophiehistorischer Forschung.

Es bleibt daher nicht viel: Eine Traditionslinie von Eckhart zu Hegel wird sich nur schwerlich ziehen lassen.⁸ Ganz allgemeine Klischees hervorzuzaubern, nach denen Neuplatonisch-Platonisches sich

durch die verschlungenen Pfade der Philosophiegeschichte gewunden hätte, bereichert das Wissen nicht substantiell und bleibt zudem ungewiss und – angesichts der konkreten Gedanken – unbestimmt. Die deutsche Sprache allein zum Ausgangspunkt der Überlegungen zu machen dürfte ebenfalls keine konstruktive Vergleichsgrundlage bilden. Einerseits wird die Fokussierung auf die Nationalsprache in der Philosophie stets durch einen Internationalismus der Philosophie selbst zersprengt, andererseits ist ein gewichtiger Teil und Schlüssel der Schriften Eckharts in lateinischer Sprache geschrieben, noch dazu nicht in „Deutschland“, sondern vermutlich in Paris, und wenn in „Deutschland“, dann in einem in Einflussphären parzellierten „Deutschland“.

Ein gangbarer Weg scheint daher nur darin zu bestehen, die konkreten Gedanken selbst zum Zentrum und Ausgangspunkt eines Vergleichs zu machen; denn keine objektive Vergleichsgrundlage könnte dies leisten. Ein objektiver Zusammenhang zwischen den beiden philosophischen Konzepten ließe sich ohnehin nur in einer Richtung aufzeigen: Hegel kannte möglicherweise einige wenige Texte Eckharts, und wir wissen noch nicht einmal genau, welche das gewesen sein könnten.⁹ Nur durch das Durchdenken, d. h. durch einen systematischen an den Inhalten orientierten Akt, kann ein Vergleich der Positionen möglich werden. Nur

das Durchdenken, das sich selbst durchdacht, d. h. seine Position bestimmt hat, ermöglicht – unter expliziter Würdigung dieses Durchdenkens – das In-Beziehung-Setzen ursprünglich nicht aufeinander bezogenen Denkens.

Dazu gehört ferner die Anerkenntnis des Unverstandenen, des sich nicht Auflösenden, des Sich-Sperrenden.¹⁰ Es muss dafür Sorge getragen sein, dass in der konzeptionellen Durchdringung des Vorgeordneten nicht die Identität des Nachdenkens vorherrschend wird, wenngleich es gerade das nachdenkende Durchdenken ist, welches die Durchdringung des Vorgeordneten ermöglicht. Hier wendet sich das Nachdenken gegen sich selbst, stellt sich selbst in Frage. Es verunsichert sich, indem es seine scheinbare Selbstsicherheit an dem Vorgeordneten prüft, sich daher prinzipiell selbst prüft.¹¹ Die methodische Sorgfalt muss das systematische Interesse in den Vordergrund rücken, denn auf dem Feld des bloß Historischen kann ein solcher Vergleich, wie er hier dennoch angestrebt ist, nicht bestehen. Ihm würde das Objekt entschwinden, wenn es nicht die eigene konstitutive Leistung und seine eigene philosophische Fragestellung explizit in den Blick nähme. Hier ist es die Frage nach dem Anfang.

Anfang, Ursprung, Prinzip

Bereits Thales – so berichtet Aristoteles im ersten Buch der Metaphysik – habe nach einem Anfang gesucht. Ihm sei es um einen stofflichen Urgrund gegangen, um eine stoffliche arché der Dinge, aus der alles Ursprünglich entsteht und in die alles sich letztendlich auflöst. Dieser Urgrund als stoffliche Substanz sei selbst unvergänglich, wenn auch alles, was sich aus ihm zusammensetzt und besteht, vergänglich sei. Thales – so Aristoteles weiter – habe diesen Urgrund im Wasser erkannt.¹²

Bei allen Schwierigkeiten, die mit dem Begriff *Anfang* verknüpft sind, muss man anerkennen, dass die Philosophie bereits in ihrem Anfang nach einem Anfang suchte, nach einem Anfang der zugleich Grund ist und Element. Das griechische arché hat ein breites Bedeutungsspektrum und geht weit über den zeitlichen Anfang hinaus. Das Lateinische differenziert zwischen *initium*, *origo* und *principium*, Eingang, Ursprung, Anfang – Grundsatz. Das Deutsche vermischt den Anfang wieder; was anfängt, fängt der Zeit, dem Raum oder der logischen Reihenfolge nach an. Es ist ein Erstes, ein Element, ein Prinzip. Es scheint der Rationalität prinzipiell eingeschrieben zu sein, auf einen Anfang zu reflektieren. In der Geschichte des europäischen Denkens ist der Reflex auf den Anfang niemals gänzlich ver-

schwunden. Begründete Rationalität ist auf einen Grund (*ratio*) verwiesen, einen Grund der selbst unbegründet und damit anfänglicher Grund ist. Stabilität, Allgemeinheit und Valenz philosophischen Denkens richten sich an der Begründetheit ihrer Argumente aus, sind deshalb abhängig von ihrem Anfang. Selbst in der unverkennbar modernen Auffassung von der Unbegründbarkeit allen Wissens und Handelns scheint der philosophische Habitus hindurch: den Anfang zu suchen, nun aber im Ungrund.

Rationalität, in welcher Spielart auch immer, dürfte daher mit dem Begriff des Anfangs unauflöslich verknüpft sein. Und die Beantwortung der Frage nach dem Anfang dürfte auf die Form und den Gehalt des philosophischen Denkens eine nicht zu unterschätzende Auswirkung haben. Deshalb gilt: Nach der Philosophie des Anfangs zu fragen heißt, nach dem zu fragen, was einer Philosophie zugrunde liegt und sie – letztlich – bestimmt.

Zwei wichtige Stationen in der Frage nach dem Anfang markieren die Theorien von Meister Eckhart und Hegel. Bei Eckhart tritt die Reflexion auf den Anfang nicht aus dem biblisch-christlichen Horizont heraus; in diesem jedoch verfährt sie rein philosophisch. Für ihn ist der Anfang *principium*. Auch bei Hegel verliert die Frage nicht ihren Bezug auf die Philosophie des Christentums, eman-

zipiert sich aber von ihr in der Radikalität ihrer Reflexion, tritt ihr daher nicht entgegen, sondern bildet ihre Überformung in einer säkularisierten Philosophie. Unter einem systematischen Interesse sollen deshalb die Positionen von Eckhart und Hegel untersucht, entgegengestellt und kritisiert werden, dies an anhand der folgenden Texte: Meister Eckharts *Opus tripartitum*, insbesondere im Hinblick auf den *prologus generalis*, seine Auslegung des Johannes-Prologs, der Bücher Genesis, auf die Predigt Q 22 und Hegels Vorrede zur Phänomenologie des Geistes. Dabei soll nur kurz auf den für Hegels Position klassisch gewordenen Text *Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* eingegangen werden.¹³

***Semper in principio* – Meister Eckhart**

Am Beginn seiner Auslegung des Johannes-Evangeliums betont Eckhart eigens, dass die folgenden Ausführungen, nämlich die zum Johannes-Prolog, fundamentalen Charakter besäßen. Nicht nur die Lehren des christlichen Glaubens, sondern auch die Lehren der Natur ließen sich mit ihrer Hilfe deuten und philosophisch klären. Es seien die natürlichen Gründe des Philosophen, die es ermöglichten, ratio-

nal nachvollziehbare Aussagen sowohl im Bereich der christlichen Metaphysik als auch in der Sphäre der wissenschaftlichen Naturerforschung zu treffen.¹⁴ Dieser explizit philosophische Anspruch findet seinen Niederschlag nicht zufällig in der Kommentierung der Worte: *In principio erat verbum*. Die Anfangsproblematik ist hier nicht nur präfiguriert, sondern verknüpft mit dem Problembestand christlicher Schöpfungstheologie. Die Schöpfung ist von Gott radikal verschieden, gleichwohl durch ihn geschöpft und verweist deshalb auf einen Schöpfer. Gott als der Eine lässt hingegen keine reale Vielheit zu. Die Vielheit der Schöpfung, sei es auch nur ihre Differenz von Gott, lässt sich in Gott und als Gott nicht denken. Einheit und Unterschiedenheit, Grund und Begründetes bilden daher das formale Begriffsgerüst, auf das Eckharts Auslegung des Johannes-Prologs rekurriert. Sein zentrales Thema ist das Hervorbringen, die genetische Kraft des Prinzips und die durch es begründeten Relate.

Dazu unterscheidet Eckhart explizit zwei Konzepte begründenden Hervorbringens. Einem Bereich analog-relationalen Hervorbringens stellt er ein univok-korrelationales Hervorbringen voran und – systematisch gesprochen – an die Seite. Letzteres charakterisiert er wie folgt: *In principium erat verbum* bedeute zunächst, dass das Hervorgebrachte im Hervorbringenden sei, dass es dort sei wie der Same

in seinem Ursprung, wie das Wort im Sprechenden oder wie die Idee, in der und durch die hervorgebracht wird, was auch immer vom Hervorbringenden hervorgebracht wird. Eckhart gibt zu bedenken, dass hier im Bereich univoker Korrelationalität Einheit und Unterschiedenheit in besonderer Weise zusammenspielen. Das Hervorgebrachte sei, *weil* es hervorgebracht sei, vom Hervorbringenden unterschieden. Der Unterschied bestehe in der Differenz des Hervorbringens vom Hervorgebracht-Werden. Gleichwohl betone der Satz *verbum erat apud deum*, so Eckhart mit Nachdruck, dass das Hervorgebrachte nicht etwa unterhalb Gottes sei oder einen Abstieg bedeute. Das Bei-Gott-Sein impliziere statt dessen eine gewisse Gleichheit. Das Hervorbringen sei deshalb im univok-korrelationalen Bereich nicht durch das Modell der Partizipation zu erklären. Das philosophische Konzept der Teilhabe weist dem Teilhabenden nämlich eine untergeordnete und geringere Valenz zu als dem, an dem es teilhat: Die Idee hat einen höheren Grad an Realität als das Ideal; das Urbild hat eine größere Mächtigkeit als das Abbild. Das Modell der Partizipation wird von Eckhart ausdrücklich dem Bereich analoger Relationalität zugeordnet. Im Bereich univoker Korrelationalität hingegen ist das Hervorgehen das Hervorgehen eines Gleichen aus einem Gleichen. Zwar ist hier Unterschiedenheit, jedoch Unterschiedenheit

in Gleichheit (aequalitas). Die Natur des Hervorbringenden geht ohne Abzug über an das Hervorgebrachte. Was auch immer das Hervorgebrachte empfängt, es empfängt es ganz vom Hervorbringenden, nicht etwa nur zum Teil.

Eckhart demonstriert dies am Paradigma des Gerechten.¹⁵ Der Gerechte gehe aus der Gerechtigkeit hervor und sei von ihr unterschieden, weil und insofern sich Hervorbringendes und Hervorgebrachtes unterschieden. Die Natur der Gerechtigkeit gehe aber ganz an den Gerechten über, der sonst nicht gerecht genannt zu werden verdiene. Der Gerechte ist nicht etwa nur zum Teil gerecht. Der Gerechte ist, insofern er gerecht ist, *nichts anderes* als die Gerechtigkeit selbst, unterschieden ist er nur im Hinblick auf das Hervorbringen, nicht aber im Hinblick auf seine Natur. Das gleiche kann Eckhart durch den Bildbegriff zeigen. Urbild und Abbild sind kategorial verschieden, wenn sie als analoge Relation aufgefasst werden. Im Bereich univoker Korrelationalität dagegen zeigt sich, dass Urbild und Abbild substantiell gleich sind. Das Abbild ist in seinem Urbild. Dort empfängt es dessen ganzes Sein. Und das Vorbild ist ganz in seinem Abbild, weil das Abbild das ganze Sein des Vorbildes hat.¹⁶ Oder aber, so Eckhart, das Hervorbringende wird als Sohn bezeichnet, denn Sohn sei jemand, der ein Anderer der Person, nicht aber der Natur nach ist. Vater

ist demnach das Hervorbringende, der Ursprung oder Anfang. In einer analogen Relation müßte es heißen, das Hervorgebrachte stamme vom Hervorbringenden ab, aber nicht wie der Sohn vom Vater in Gleichheit, sondern in Ungleichheit. Das Hervorgebrachte ist dort unterhalb seines ursprünglichen Anfangs, hat einen geringeren Rang.

Der Anfänglichkeit misst Eckhart aber noch eine weiteres Charakteristikum bei. Neben der Staffe- lung von Einheit, Gleichheit und Unterschieden- heit, die in ihrer gegenseitigen Verträglichkeit den univok-korrelationalen Bereich konstituieren, ist es vor allem die interne Bewegung des Hervorgehens selbst, die Eckhart als immanente Genesis faßt. Sie ist ein Ausgehen (*processio*), Hervorbringen (*productio*), Ausfließen (*emanatio*), das zeit- und bewe- gungslos gedacht werden müsse. Sie fällt nicht ins Nicht-Sein zurück noch vergeht sie, indem sie in der Vergangenheit verschwindet. Die Zeitlosigkeit dieses Hervorbringens fixiert die Anfänglichkeit auf sich selbst. Der Anfang ist ein Hervorbringen, das sich als Hervorbringen nicht verläßt, deshalb die Anfänglichkeit niemals verliert, stets im Anfang ist – *semper in principio*: Nimm die Zeit weg, so ist der Abend der Morgen.¹⁷ Eckhart spricht deshalb auch von einem unaufhörlichen, besser: zeitlosen Pro- zess des Gebärens. – Geburt, ein zentraler Begriff Eckharts: Geburt weist auf die univoke Korrela-

tionalität des Ungeschaffenen und Unerschaffbaren hin. Denn sie ist das, was von Ewigkeit her, d.h. ohne Bezug auf die Zeit zwischen Vater und Sohn, zwischen Gerechtem und Gerechtigkeit, zwischen Urbild und Abbild geschieht.¹⁸

Dieses Verhältnis und die für Eckhart charakteristische Verwendung des Gedankens der Gottesgeburt demonstriert Eckhart in charakteristischer Weise in den Deutschen Predigten. So heißt es beispielsweise:

Hie ist uns ze verstanne geben, daz wir ein einiger sun sîn, den der vater êwiclîche geborn hât ûz dem verborgen vinsternisse der êwigen verborgenheit, inneblîbende in dem êrsten beginne der êrsten lûterkeit, diu dâ ist ein vülle aller lûterkeit. Hie hân ich êwiclîche gerouwet und geslâfen in der verborgen bekantnisse des êwigen vaters, inneblîbende ungesprochen. Ûz der lûterkeit hât er mich êwiclîche geborn sînen einbornen sun in daz selbe bilde sîner êwigen vaterschaft, daz ich vater sî und geber den, von dem ich geborn bin. (...) Alsô tuot got: er gebirt sînen einbornen sun in daz hoehste teil der sêle. In dem selben, daz er gebirt sînen eingebornen sun in mich, sô gebir ich in wider in den vater.¹⁹

Auch hier ist mit der Anfänglichkeit des *in principio* der Gedanke univoker Korrelationalität verknüpft, jetzt in zugespitzter und radikalierter Form: Nicht mehr nur Gottvater und Gottsohn, nicht mehr nur die Gerechtigkeit und der Gerechte auch das Höchste der Seele, der Seelenfunken, das Etwas in der Seele, in seiner Einheit mit dem Gottessohn sind in das Wechselverhältnis des Gebärens involviert, dies derart, dass auch die Seele gebiert, den gebiert, von dem sie geboren wurde, und damit selbst Vater wird. Das univoke Korrelat erhält *alles* das, was das Hervorbringende selbst ausmacht, schließlich auch die Fähigkeit des Hervorbringens.²⁰

Aber auch hier, bei der Entwicklung seiner Fundamentaltheorie, versäumt es Eckhart nicht, auf das analoge Bezugsverhältnis hinzuweisen. Die univoke Korrelationalität betrifft das Hervorgebrachte als Geborenes und Ungeschaffenes. Als Geschaffenes jedoch, als Geschöpf, ist das analoge Relat dependent. Aus sich heraus hat es nichts und ist Nichts. Die Ideen und ersten Ursachen vermischen sich nicht mit den geschaffenen Dingen: Vergehen diese, bleiben jene doch unwandelbar.

Eckhart diskutiert den Anfang in seinem Verhältnis zur Schöpfung im *Prologus generalis in opus tripartitum*²¹ sowie in der Genesis-Auslegung. Zentral ist die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Schöpfung. *Esse est Deus* heißt es hier. Der Seins-

begriff als erster und höchster *terminus generalis* in seiner Konvertibilität mit den anderen *termini generales* und den Transzendentalien (Einheit, Wahrheit, Gutheit usw.) ist gegenüber dem Kreatürlichen prävalent. Im Sein in seiner Einheit mit der Einheit ist das in sich und vom Sein unterschiedene einzelne Seiende dieses Sein selbst. Nur aus Rücksicht des Dies-und-das-Seienden ist es verschieden und in dieser Verschiedenheit nicht das Sein, Nicht-Seiendes: – in sich selbst Nichts.

Die drei Teile des *Opus tripartitum* sollten nach dem Konzept Eckharts miteinander verzahnt sein. Die einzelnen Thesen, Quästionen und Auslegungen sollten sich zu thematischen Querlinien verbinden lassen. Als Beispiel führt Eckhart im *Prologus generalis* die These an: Das Sein ist Gott. Dann ordnet er ihr die Quästio zu: Ist Gott?, um beide schließlich zu verknüpfen mit der Auslegung von Gen. 1,1: Am Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen.

Die These begründet Eckhart wie folgt:

1. Wenn das Sein von Gott verschieden ist, so ergeben sich zwei mögliche Konsequenzen. *Entweder* sind Sein und Gott schlechthin verschieden *oder* Gott hat das Sein nicht aus sich selbst, sondern durch etwas anderes. So müsste geschlossen werden: Entweder Gott ist nicht; es gibt keine Möglichkeit, dass et-

was Sein hat, wenn das Sein von ihm gänzlich verschieden ist. Oder Gott ist nicht Gott. So hat Gott zwar Sein, aber er hat es nicht aus sich selbst und durch sich selbst, sondern von einem Anderen, das Ursache seines Seins ist. Folglich wäre Gott nicht Gott.

2. Alles Wirkliche hat sein Sein durch das Sein und von dem Sein selbst. Wären Gott und das Sein verschieden, hätte das Wirkliche sein Sein nicht von Gott.
3. Mitteilung von Sein ist Schöpfung. Alles Sein hat sein Sein vom Sein. Sind Gott und Sein verschieden, kann Gott nicht Schöpfer sein.
4. Alles, was Sein hat, *ist*. Sind Gott und Sein verschieden, können die Dinge auch ohne Gott sein. Gott ist so nicht nur nicht die *erste* Ursache, sondern überhaupt keine Ursache für das Sein der Dinge.
5. Außerhalb des Seins ist Nichts. Sind Gott und Sein verschieden, ist Gott außerhalb des Seins, wäre deshalb Nichts.

Die Negation des Satzes *Das Sein ist Gott* führt stets zu einem Selbstwiderspruch bzw. zur Verneinung der Identität Gottes. So gilt: Das Sein ist Gott; Gott ist der Schöpfer von allem; Gott ist die erste Ursache allen Sein; außer Gott ist Nichts.

Das Thesenwerk sollte nach Eckhart thematisch dem Werk der Schriftauslegungen zugeordnet sein. In der Tat präludiert in der These *Das Sein ist Gott* bereits die analoge Relation von Schöpfergott und Schöpfung. Es spricht sich darin ein Dependenz-Verhältnis aus, in dem das Niedere vom Höheren, das Geschaffene vom Schöpfer ontologisch abhängig ist. Gott ist der Spender des Seins, das Geschaffene der Empfänger. Das Sein ist dem Geschaffenen nicht in die autonome Macht gegeben, sondern verliehen: Es kann jederzeit von ihm zurückverlangt werden. Im einzelnen kommentiert Eckhart die Schriftstelle *Im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen*:²²

1. Gott – und nur Gott allein – hat Himmel und Erde geschaffen. Schöpfung ist Mitteilung von Sein. Das kann Gott nur, wenn er selbst das Sein ist, von dem alles Sein sein Sein hat. Es ist nicht einmal notwendig zu betonen, Schöpfen sei ein Schaffen aus Nichts, denn vor dem Sein und außerhalb des Seins ist Nichts. Aus dem Thesenwerk folgte bereits, dass jedes Sein sein Sein vom Sein selbst erhält. Also ist es Gott allein, der schafft und geschaffen hat; denn er ist das Sein. Damit widerlegt Eckhart die Auffassung, Gott hätte den Schöpfungsakt einem anderen Wesen übertragen können.
2. Gott hat alles *im Anfang*, d.h. in sich selbst, geschaffen. Schöpfen ist Geben und Verleihen

von Sein. Das Sein ist nun das Erste von allem, also Anfang (*principium*). Vor ihm und außerhalb seiner ist nichts. Das Sein aber ist Gott (Thesenwerk). Er hat folglich alles im Anfang geschaffen. Da das Sein nun Anfang ist, das Sein aber Gott, so hat er alles in sich selbst geschaffen. Was nicht im Sein ist, d.h. nicht in Gott, ist außerhalb seiner. Außerhalb seiner ist nichts, also wird dort auch nichts und kann dort nichts werden. Was auch immer wird, wird in Gott. Denn die Grenze des Werdens ist das Sein. Gott hat die Schöpfung nicht in das Unbegrenzte und Leere herausgesetzt, wo Nichts ist und Nichts aufgenommen werden kann. Das Nichts kann nicht der Träger (*subiectum*) sein für Etwas. Darin unterscheidet sich der Schöpfungsakt Gottes gerade von jedem anderen Schaffensakt. Gott setzt das Geschöpf nicht außerhalb seiner und in eine fremde Sphäre, sondern in sich selbst. Daher heiÙe es an der Schriftstelle auch nicht *a principio*, sondern *in principio*, nicht *vom Anfang weg*, sondern *im Anfang*.

3. Gott hat geschaffen – in der Vergangenheit –, doch ist Gott immer im Anfang, *semper in principio*. Das Sein ist erster Beginn und Anfang aller Dinge (Thesenwerk). Daraus folgt, dass alle Werke Gottes neu sind, sind sie doch

stets im Anfang als ihrer ersten Ursache. Er hat geschaffen, er schafft immer. Das Anfang-Sein in Gott ist ein ständiges Entstehen und Werden.

4. Anfang-Sein und Ende-Sein sind in der Anfänglichkeit Gottes dasselbe. Dort sind auch Werden und Geworden-Sein, Beginnen und Fertig-Sein dasselbe. Vor dem Sein ist Nichts und nach dem Sein ist Nichts. So ist das Sein nicht nur der Anfang, sondern auch das Ziel alles Werdens.

Die *Expositio libri genesis* ergänzt die bisherigen Ausführungen um einige wesentliche Aspekte. Allerdings ändert sich auch die grundlegende Perspektive. Im Zentrum steht nun nicht mehr – wie Eckhart ursprünglich selbst angekündigt hatte – das Sein und sein Verhältnis zum Seienden und auch nicht der Schöpfergott in seinem Verhältnis zur Schöpfung. Im *Prologus generalis* umkreisten Eckharts Gedanken noch das Sein, dessen Wesen Gott ist. Hier jedoch ist es zunächst die Idee und der Intellekt und erst im weiteren Verlauf das Sein. Die Teile des *Opus tripartitum* lassen sich aus der Sicht der *Expositio libri genesis* nicht unmittelbar zur Deckung zu bringen. Vielmehr hat Eckhart seiner Lehre vom Sein nun seine Lehre vom göttlichen Intellekt vorangestellt.

So heißt es jetzt in Kommentierung zu Gen. 1,1 *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde*:

1. Der Anfang ist Idee. Der Anfang (principium) und die Wurzel eines jeden Dinges sei dessen Idee, dessen Washeit (quiditas). Bereits Platon habe die Ideen aufgefaßt als ursprünglicher Anfang sowohl des Seins als auch des Wissens der Dinge. Gott schaffe die Dinge im Anfang, das heißt in der Idee, dies nicht, indem er äußerlich auf sie hinblickte, so dass sie als *causa efficiens* oder *causa finalis* wirkten, sondern in sich selbst. Mit Augustin identifiziert Eckhart die Idee (logos) mit dem Gottessohn. In ihm als urbildlicher Idee habe Gott alle Dinge geschaffen. Der Anfang ist Intellekt. Der Intellekt ist der Anfang (principium) der ganzen Natur, er enthält alle Dinge. Eckhart richtet sich damit gegen die Auffassung, die Schöpfung geschehe durch die Notwendigkeit der Natur.
2. Der Anfang ist das einfache Jetzt der Ewigkeit.²³ In diesem zeitlosen Jetzt schafft Gott auf zeitlose Weise. Dort gehen in zeitloser, ewiger Weise die göttlichen Personen durch Emanation hervor. Gemeint ist eine Prozessualität ohne Zeitlichkeit, ein Hervorgehen, das stets Hervorgegangen-Sein impliziert. Die zeitliche Sukzession ist ausgeschlossen. Mit

Rückbezug auf Augustin²⁴ bestätigt Eckhart, die Schöpfung sei nicht nach dem Modus unserer sinnlichen Vorstellung zu denken, so als schöpfe Gott in der Zeit und nicht die Zeit selbst.²⁵ In der Ewigkeit, die ein ewiges Jetzt, ein ewiger Augenblick ist, zeugt er den gottgleichen Sohn und schafft die Welt. In Rücksicht auf uns, unser Sprechen und Denken, gilt dagegen: Wenn wir über die Schöpfung sprechen, müssen wir sie zeitlich fassen, weil unsere Sprache selbst von zeitlicher Struktur ist. Das Sprechen und Erkennen Gottes dagegen ist zugleich sein Wirken und Schaffen. Für den Menschen fallen Denken und Schaffen, Sprechen und Wirken auseinander.

3. Gott ist Einer, die Welt ist Mannigfaltigkeit. Erklärungsbedürftig ist deshalb, wie aus einem Einfachen von ihm unterschiedene und voneinander verschiedene Dinge hervorgebracht werden können. In Absetzung von *Thomas*²⁶, der Gottes Wirken durch Willen und Geist dem Wirken durch Naturnotwendigkeit entgegensetzt, und in Absetzung von *Siger*²⁷, der behauptete, dass von Einem nur Eines hervorgebracht werden könne, gibt Eckhart eine dreistufige Antwort. Zunächst: Gott wirke mit Notwendigkeit der Natur, allerdings *seiner* Natur, *seiner göttlichen* Natur,

die Intellekt sei. Bei Gott ist das Sein Denken.²⁸ Naturnotwendigkeit und Intellekt-Sein widersprechen sich nicht nur nicht, sondern sind bei Gott identisch, so dass Eckhart folgern kann: So wie Gott Verschiedenes denken kann, so kann er es auch hervorbringen. Dann: Von Natur aus besitzt Gott alle Formen und überhaupt Alles vorher. Gemäß seiner Natur wirkend, kann er auch Verschiedenes und Alles unmittelbar hervorbringen. Schließlich: Tatsächlich bringe das Eine auch stets nur Eines hervor. Gott, der Eine, schöpfe das Universum als Ganzes, das trotz seiner vielen Teile Eines sei, wie auch Gott selbst Einer ist, trotz der Mannigfaltigkeit der Ideen in ihm.

Die Zeitlosigkeit Gottes lässt die Schöpfung gleichfalls zu einem zeitlosen Prozess werden, dessen innere logische Struktur aus einem Zugleich von Anfang und Ende, Beginn und Zweck besteht. Die Schöpfung als Schöpfung ist durch die Sukzession der Zeit bestimmt. Alle natürlichen Prozesse sind zeitlich. Auch das menschliche Sprechen und Denken ist zeitlich strukturiert. Es legt die ursprüngliche Zeitlosigkeit Gottes in die Zeitlichkeit auseinander. Daneben ist der Mensch durch die Vernunft eingebunden in die zeitlose Korrelationalität Gottes. Auch hier gibt es Prinzip und Prinzipiat, aller-

dings so, dass das Prinzipiat zugleich Prinzip, das Prinzip zugleich Prinzipiat ist. Die „Gottesgeburt“ ist nur möglich in der Ewigkeit und Zeitlosigkeit. Dadurch ergibt sich jedoch nicht die totale Ununterschiedenheit von Gott und Vernunft, sondern eine Unterschiedenheit des Hervorbringens und Hervorgebracht-Werdens, das aufgrund der Gleichheit des Hervorbringenden und Hervorgebrachten die Einheit Gottes nicht zersprengt. Wie die trinitarischen Personen ein Gott sind, so ist die Vernunft als Vernunft eins mit dem Gottessohn und mit Gott selbst. So ist die Vernunft Anfang und im Anfang und als Anfang Ende.

Das Resultat ist dasselbe, was der Anfang – Hegel

Hegels Denken des Anfangs – wen sollte dies wundern – ist von demjenigen Eckharts prinzipiell verschieden. Nicht nur der gesellschaftlich-kulturelle Rahmen macht es Hegel unmöglich, in der Weise Eckharts über den Anfang zu sprechen. Die Kritische Philosophie Kants hatte das Augenmerk verlagert: weg von den Dingen hin zum Wissen selbst, um dessen *Grenzen* es ihr zu tun war. Dabei drängte sich die Frage in den Vordergrund, was die Valenz des Wissens ausmache. Die Gültigkeit des wissen-

schaftlichen Sprechens und Urteilens bildete das Zentrum seiner philosophischen Ambition. Die Philosophen nach Kant mussten sich an diesem Standard messen lassen. Deshalb ist bei Hegel nicht mehr vom Anfang der Dinge, der Schöpfung und dergleichen die Rede. *Nach* Kant hätte dies eine philosophische Naivität bedeutet. Gleichzeitig ist die Rede von Gott nicht mehr einfachhin möglich. Die Kritische Philosophie hatte auch hier die Bedeutung des endlichen Wissens für die transzendenten Gehalte beschnitten und begrenzt – freilich, wie Kant sich ausdrückte, um dem Glauben Platz zu machen.²⁹

Hegels philosophische Intention ist entgegen der kritischen Zielsetzung: – das System des Wissens selbst, nicht mehr dessen Begrenztheit, sondern das positive Wissen als System, als Wissenschaft. Daher fragt Hegel nicht nach dem Anfang der Dinge, sondern nach dem Anfang des Wissens. Und der Gedanke des Systems erweckt das Bedürfnis nach Geschlossenheit und formalem Zusammenhang der Wissensgehalte. „Das Wahre ist das Ganze“,³⁰ lautet Hegels berühmtes Diktum aus der *Phänomenologie des Geistes*. Dabei ist es ihm wichtig zu betonen, dass dieses *Ganze* ein immanentes Resultat ist, das sich durch die Entwicklung zu sich zu einem solchen Ganzen gemacht hat. Ein *Ganzes* ist ein Vollenendetes, etwas dem nichts fehlt. Einem *Ganzen* darf

jedoch auch diese Entwicklung nicht fehlen, sonst wäre es ein steriles Etwas, bestenfalls ein Ding, aber nicht *das* Wahre, nicht *die* Wissenschaft. Das vollendete Wissen kann nur ein *Ganzes* sein.

Der Anfang ist nun nicht schon das *Ganze*. In dem Grade, in dem die Wissenschaft mehr ist als bloße Angabe und Aufführung positiven Wissens, kann der Anfang nicht *mehr* sein als das Unmittelbare und Allgemeine, welches erst durch die Ausführung und Entwicklung in sich vielschichtig, komplex und gestaltenreich wird. Die Entwicklung gerade be- und erzeugt den Reichtum des lebendigen Denkens und Lebens, während der Anfang dagegen einfach ist und die Armut und Leere des Prinzips dokumentiert. „Der Anfang, das Princip oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine.“³¹ Hinzutreten muss die Reflexion. Sie erst macht aus dem bloß Anfänglichen ein Resultat. Sie vermittelt. Die Vermittlung ist ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muss.³² Damit zieht die Negation in den Entwicklungsprozess ein. So ist das Negative nicht das Falsche oder das der Wahrheit Entgegengesetzte, sondern genauso ein integraler Bestandteil der werdenden Wahrheit. Darin besteht die von Hegel hervorgehobene „ungeheure Macht des Negativen“.³³

Vernünftigkeit impliziert, so Hegel, zweckgerichtete Tätigkeit.³⁴ Darin zeigt sich sogleich das Moment der Freiheit, das für das Subjekt von eminenter Bedeutung ist. Der Zweck sei dabei das Unmittelbare, das Ruhende, darin dem unbewegten Bewegten des Aristoteles zu vergleichen.³⁵ Der Zweck, die Idee, der unbewegte Bewegter, das Denken des Denkens, ist unmittelbare Einheit und Einfachheit: Identität des Denkens und des Gedachten. Als Zweck ist es Resultat, als bewegender Grund ist es Anfang. „Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist.“³⁶ Zwischen dem Anfang und dem Resultat liegt das Werden, das begriffen werden muss als Bewegung zurück oder hin zu sich selbst. Das Erstrebte ist die Gleichheit mit sich selbst, aber nicht ursprüngliche, sondern gewordene, nicht ruhige, sondern unruhige, spannungsreiche Gleichheit. „Der ausgeführte Zweck oder das daseyende Wirkliche“, sagt Hegel, „ist die Bewegung und das entfaltete Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, – das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst, und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.“³⁷

Daraus folgt für die Philosophie als System, dass der Satz, mit dem sie beginnt, ihr Grundsatz und Prin-

zip, in gewisser Hinsicht falsch ist und sich Wahrheit nur in dem ausgearbeiteten System findet. So stellt Hegel fest, „daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als *System* wirklich ist, und dargestellt werden kann. Daß ferner ein sogenannter Grundsatz oder Princip der Philosophie, wenn er wahr ist, schon darum auch falsch ist, weil er Grundsatz oder Princip ist.“³⁸ Der Grundsatz, isoliert betrachtet, sei nicht nur nicht ausreichend oder etwa nur unzulänglich, sondern enthalte selbst keine Wahrheit. Deshalb sei es leicht einen solchen Grundsatz zu widerlegen, besteht er doch prinzipiell in dem Mangel, noch nicht ausgeführt zu sein. Er ist eben das ganz Allgemeine, dem noch alle Besonderungen fehlen.

Die Wissenschaft der Logik stellt die Frage nach dem Anfang auf neue Weise und in radikalierter Form, denn es geht nicht nur darum über den Anfang der Wissenschaft zu *sprechen*, sondern den Anfang zu *machen*. Nach den Überlegungen der *Phänomenologie* verwundert es nicht mehr, wenn der Anfang nicht mit einem Satz gemacht wird: „*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung.“³⁹ Hegel zeigt, dass die Verknüpfung mit einem Prädikat gerade das ist, was im Anfang ausgeschlossen ist. Er zeichnet sich dadurch aus, dass er keine Bestimmungen hat. Aber jeder Satz verbindet ein Subjekt mit einem Prädikat, d. h. das Subjekt wird bestimmt.

Die Vermeidung der Satzstruktur ist der Vermeidung der Prädikation gleichzusetzen. Damit wird das Sein zu einem *Unsagbaren*.⁴⁰ Das anfängliche Sein ist weder das *Ich* Fichtes noch die *absolute Indifferenz* Schellings noch *Gott* als Inbegriff aller Realität. In allen diesen Formen, mit dem Sein anzufangen, sind bereits mehr Bestimmungen enthalten, als enthalten sein dürften. Gerade die Bestimmungslosigkeit macht den Anfang zum Anfang. Aber auch mit dem *Anfang* anzufangen bestimmt den Anfang *als* Anfang, womit eine inhaltliche Präzisierung des Anfänglichen gegeben ist: Dem Anfang wird das Prädikat beigelegt, Anfang zu sein, was dem Gesagten zufolge unmöglich ist.

Im Hintergrund steht die Überlegung, dass der Anfang unmittelbar sein muss. Unmittelbarkeit ist der Gegenbegriff zur Vermitteltheit. Ist etwas vermittelt, ist es aufgrund einer Vermittlung vermittelt. Vermittlung bedeutet aber, dass etwas aus entgegengesetzten Momenten *geworden* ist. Geworden aber kann der Anfang nicht sein, ist er doch gerade Anfang, radikaler Anfang. So kann Hegel dem Anfang mit dem Wort *Seyn* erklärend hinzufügen:

„In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Aussen.“⁴¹

Dass der Anfang unmittelbar und unbestimmt ist, leuchtet nach dem Gesagten ein. Aber ist nicht die Sich-selbst-Gleichheit eine Bestimmung des prinzipiell Unbestimmbaren? Aber den Anfang macht nicht das sich selbst gleiche Sein, welches in der Tat eine Bestimmung enthielte. Am Anfang steht vielmehr das unbestimmte, unmittelbare und einfache Sein, das gerade aufgrund seiner Bestimmungslosigkeit, Unvermitteltheit und Einfachheit mit sich identisch ist. Das Sein ist durch seine Bestimmungslosigkeit singular, relationslos gegenüber Anderem, weder gleich noch ungleich, gänzlich ohne Verschiedenheit, weder in sich noch in Beziehung auf Anderes. Dies ist jedoch nicht seine originäre Bestimmung, sondern Folge seiner Bestimmungslosigkeit, die selbst keine Bestimmung ist. Das Sein ist die völlige Inhaltslosigkeit und damit das absolut Abstrakte, das Leere, ein „leeres Wort“.⁴²

In Beziehung auf das System des Wissens tritt jedoch eine andere Funktion des Anfangs in den Vordergrund.

„Das Wesentliche ist eigentlich, nicht daß ein rein Unmittelbares der Anfang sey, sondern daß das Ganze ein Kreislauf in sich selber ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird.“⁴³

Neben der Vorstellung der Wissenschaft als eines geschlossenen Kreislaufs, die Hegel an anderer Stelle bekanntlich ergänzt durch das Bild eines Kreises von Kreisen,⁴⁴ ist bemerkenswert, dass Hegel für die Wissenschaft nun ein anderes Konzept des Anfangs vorschlägt. In dieser Rücksicht muss das Erste zugleich das Letzte sein und umgekehrt. Dadurch wird der Anfang in dieser Hinsicht zugleich zum Resultat; er ist die Folge einer Bewegung, die mit einem einfachen Bewußtsein beginnt und mit dem absoluten Wissen abschließt, ein Wissen, das zunächst nichts anderes ist als leer, das Leere schlechthin, leeres Sein, leeres Wort. Gleichzeitig gilt, dass das Anfängliche gerade durch seine absolute Unbestimmtheit im Anfang noch nicht in seiner Gültigkeit und Valenz erkannt wird. Dies geschieht erst durch seine Entwicklung. Es zeigt sich, dass „erst diese [die Wissenschaft, Ch. A.] und zwar in ihrer ganzen Entwicklung (...), seine vollendete, inhaltvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntniß“⁴⁵ ist.

Anfangslosigkeit

Anfang als Prinzip – ein komplexes Problem der Philosophie. Verschiedene philosophische Bedeutungskomponenten lassen sich an der Anfangspro-

blematik unterscheiden. Sie lassen sich beschreiben als: 1. existentiell, 2. praktisch, 3. ontologisch, erkenntnistheoretisch, 5. transzendental.

Die existentielle Bedeutung des Anfangs zeigt sich in der Frage nach Existenz und Nichtexistenz, nach Geburt und Tod. Die vitalen Interessen des Menschen an seinem Anfang scheinen in den Überlegungen zu seiner Herkunft auf, drücken sich aus im Bewusstsein der Zufälligkeit seines Existierens, verdichten sich zur Sorge, wenn sich das Ende des eigenen Lebens und das der Geliebten unabweisbar aufdrängt, um schließlich – in der Angst vor dem Tode – den Anfang in seinem sicheren Ende zu spiegeln.

Bereits Aristoteles unterschied in Bezug auf den Anfang, und zwar in Bezug auf den Anfang in seiner allgemeinsten Bedeutung: „Allgemeines Merkmal von Prinzip (*archē*) in allen Bedeutungen ist, dass es ein erstes ist, wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird.“⁴⁶ Aristoteles unterscheidet klar zwischen einem ontologischen (*realen*) und einem erkenntnistheoretischen (*idealen*) Aspekt. Ontologisch handelt es sich um ein Realprinzip, erkenntnistheoretisch dagegen um ein Idealprinzip. Aristoteles kennt aber auch den praktischen Aspekt: „Ferner heißt Prinzip (*archē*) dasjenige, nach dessen Entschlusse das Bewegte sich bewegt und das Veränderte sich verändert; ...“⁴⁷ Eine Handlung, etwa die eines Königs oder Regierenden, nimmt ih-

ren Anfang in einem Entschluss. Der Entschluss ist deshalb der Anfang einer Handlung, ihr erster Akt. Eckhart spricht deutlich von den drei letztgenannten Aspekten des Anfangs. Allerdings – und das speist sich aus neuplatonischen Quellen – spielt die Zeitlichkeit in der Sphäre Gottes keine Rolle. Deshalb kann Eckhart betonen, dass Anfang und Ende im univok-korrelationalen Bereich, in dem außer den göttlichen Personen zentral auch das Höchste der Seele angesiedelt ist, das gleiche bedeuten. Zeitlichkeit betrifft den Bereich des Kreatürlichen, nicht den des aus Gott in Gleichheit Hervorgegangenen. Für Gott ist Denken, Sprechen und Schaffen identisch. Das bedeutet, dass er Anfang ist sowohl als Ideal- als auch als Realgrund; besser: Er ist gerade die Ununterschiedenheit von realem und idealem Anfang.

Hegel thematisiert den Anfang unter einer transzendentalphilosophischen Perspektive, wobei er den Ansatz bedeutend revidiert und radikalisiert. Es bleibt ihm aber das Augenmerk auf das Wissen. Die ontologische Ebene ist immer eingebettet in den Horizont des Wissens. Und der Reflex darauf wird zum eigentlichen Antrieb der Frage nach dem Anfang. So wendet die transzendentalphilosophische Perspektive die Frage in die Wissenschaftstheorie als Wissenstheorie. Nicht der Anfang der Dinge, nicht die Schöpfung soll gedacht werden (obwohl Hegel

einmal selbst metaphorisch von der Logik sagte, sie zeige die Gedanken Gottes vor der Schöpfung), sondern das reine Wissen selbst braucht einen Anfang, einen Anfang, der ein Fundament abgibt für alles, was aus ihm folgt, d. h. alles, was gewusst wird und gewusst werden kann. Damit hebt sich Hegel in zwei entscheidenden Punkten von Eckhart ab: 1. ist die ontologische Ebene des An-sich-Seienden in der transzendentalphilosophischen Perspektive reflektiert und suspendiert; 2. dynamisiert der Ansatz Hegels den Anfang, setzt ihn nicht einfach dem Resultat gleich, sondern lässt das Resultat werden aus dem Anfang, lässt den Kreis sich schließen. Das gerade gelingt nur in der Spannung der Entgegengesetzten, eine Spannung, in deren Spanne der ganze Reichtum des Wissens enthalten ist.

So bedeutend der Anfang für das philosophische Denken sein mag, zu prüfen wäre darüber hinaus, ob nicht auch die Anfangslosigkeit ein Modell sein kann, ob nicht auch durch die Anfangslosigkeit Valenz und Gültigkeit des Gedachten garantiert werden könnten. In allen Fällen nämlich, die hier zur Sprache kamen, zeigt sich eine gewisse Inflexibilität der Theorie. Ist der Anfang gewählt, folgt alles, was folgt, aus diesem Anfang. Der Anfang determiniert das Ganze. Und wenn der Anfang ein guter und starker Anfang ist, so folgt auch die Abfolge und die Regeln des Abfolgens aus ihm. Hier ist Determi-

nation von besonderer Durchsetzungsfähigkeit. Valenz und Gültigkeit des Gedachten ruhen auf einem scheinbar unerschütterlichen Fundament. Gerade darum wird der starke Anfang erschüttert durch die Erfordernisse eines beweglichen, neugierigen Denkens.

Anfangslosigkeit als Anfangslosigkeit erklärt nichts. Der Ausgangspunkt kann nicht vollständig fehlen. Das käme dem Verzicht auf Gewissheit, Selbstgewissheit, auf Valenz und Gültigkeit des Wissens gleich. Das Denken muss seinen Ausgangspunkt wählen und muss seinen Anfang nehmen. Aber das Verharren bei dem Ausgangspunkt und dem, was aus ihm folgt, schränkt das prinzipiell schrankenlose Denken ein. Es muss die Möglichkeit haben zur Korrektur. Anfangen ist daher gerade der Prozess des Prüfens, eine dynamische Bewegung weg vom Anfang, hin zum Anfang, ein dynamischer Prozess, der es erlaubt den Ausgangspunkt in Frage zu stellen und zu korrigieren. Durch die Korrektur aber gewinnt das Denken erneut einen Anfang.

Die Anfangslosigkeit ist niemals ohne Anfang, sondern stets im Anfang, besser: immer schon anfangend über den Anfang hinaus. Das Denken ist niemals beschränkt auf die durch seinen Anfang vorgegebene Konsequenz. In der Selbstkorrektur seines Anfangens liegt der Grund seiner Beweglichkeit; im Ausweis seines Anfangens der Grund seiner Gültig-

keit und Valenz. So verlässt das Denken den nur scheinbar sicheren Boden und richtet sich in der Bodenlosigkeit ein. Seine ursprüngliche Heimat hat es verloren. Wie ein Bewohner jener Platonischen Höhle muss das Denken den vertrauten geschützten Raum verlassen, damit es das wird, was es ist: quecksilbriges freies Denken.

Anmerkungen

¹Vgl.: Schoeller, Donata, Gottesgeburt und Selbstbewußtsein. Denken der Einheit bei Meister Eckhart und G. W. F. Hegel. (Philosophie und Religion; 4) Hildesheim 1992; Quero-Sanchez, Andrés: Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus (Heinrichs von Gent, Dietrichs von Freiberg, Meister Eckharts, Schellings und Hegels), Stuttgart 2013; ders.: „Über die Nichtigkeit des Gegebenen. Schellings und Hegels Verteidigung des ontologischen Arguments und der deutsche Idealismus im Spätmittelalter“, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 14 (2009–2011), S. 191–232.

²Vgl.: Flasch, Kurt, Meister Eckhart und die ‚Deutsche Mystik‘. Zur Kritik eines historiographischen Schemas, in: Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1897-1947). (Hg.) Pluta, O. (Bochumer Studien zur Philosophie; 10) Amsterdam 1988, S. 439-463.

³Baader, Franz von, Sämtliche Werke. (Hg.) Hoffmann, F. Leipzig 1851-60, Bd. 15=Hauptabth. 2, Bd. 5, S. 159.

⁴G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. (Hg.) Jaeschke, Walter. Teil 1. Der Begriff der Religion. Hamburg 1983, S. 248, S. 401f. – Die umschriebenen Zitate stammen nicht aus einer Predigt, sondern aus mindestens drei verschiedenen: Pr. Q 12: Qui audit me, Pr. Q 39: Justus in perpetuum vivet u. Pr. Q 52: Beati pauperes spiritu.

⁵Vgl. dagegen: Benz, Ernst, Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus, in: Euphorion 46 (1952), H. 1, S. 280-300.

⁶Vgl. zur gesamten Thematik: Degenhardt, Ingeborg, Studien zum Wandel des Eckhartbildes. Leiden 1967, S. 114.

⁷Vgl. Fischer, Gottfried, Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Meister Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert. Diss. Freiburg i. Ue. 1931.

⁸Vgl. Martense, H.L.: Meister Eckhart. Eine theologische Studie. Hamburg 1842, S. 2: „Meister Eckart ist der Patriarch der deutschen Speculation.“

⁹Eine Ausnahme scheinen einige der von Johannes XXII. in der Bulle *In agro dominico* verurteilten Sätze Eckharts zu machen, die Hegel 1796 in seiner Schweizer Zeit exzerpiert haben soll. Zumindest berichtet dies Karl Rosenkranz (Hegels ursprüngliches System. 1798-1806, in: Literarhistorisches Taschenbuch 2 (1844), S. 161). Unter Hegels Papieren hätten sich Exzerpte von Stellen aus Meister Eckhart und Tauler befunden, die dieser sich aus Literaturzeitungen gemacht habe. Hermann Nohl druckte (Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, S. 367) erstmals ein Exzerpt ab, das Hegel allerdings aus Mosheims *Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae* (Helmsstedt 1764) machte und den Namen Eckharts nicht erwähnt. Das Exzerpt ist kritisch ediert in: Hegel, Gesammelte Werke, 3, 215f. (Exzerpt 37). – Hegel wird zitiert nach: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968ff. – Ob sich Hegel darüber hinaus weiter mit Eckhart beschäftigte, kann nicht mit Gewissheit gesagt werden.

¹⁰Vgl. Asmuth, Christoph: „Produktives Nicht-Verstehen“, in: (Hg.) Asmuth, Christoph – Roldán, Concha – Wagner, Astrid, Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt. Aufklärerische Grundideen von Leibniz bis zur Gegenwart (Kultur – System – Geschichte; 10) Würzburg: Königshausen & Neumann 2017, S. 215-223.

¹¹Vgl. zu diesem Gedanken: Mojsisch, Burkhard, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg 1983, S. 4.

¹²Met. I, 3, 983b6ff.

¹³Verwiesen sei dazu auf: Asmuth, Christoph, Hegel und der Anfang der Wissenschaft, in: Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz. (Hg.) Asmuth, Ch.

– Glauner, F. – Mojsisch, B. Amsterdam/Philadelphia 1998, S. 175-202; ders., Der Anfang und das Eine. Die Systemgestalt bei Fichte, Schelling und Hegel, in: Schelling – Zwischen Fichte und Hegel. (Hg.) Asmuth, Ch. – Denker, A. – Vater, M., Amsterdam/Philadelphia 1999, S. 423-436.

¹⁴Vgl.: Flasch, Kurt, Die Intention Meister Eckharts, in: Sprache und Begriff. Festschrift für Bruno Liebrucks. (Hg.) Röttges, Heinz – Scheer, Brigitte – Simon, Josef. Meisenheim am Glan 1974, S. 292-318; Mojsisch, Burkhard, Meister Eckhart, S. 6-18.

¹⁵Vgl. zum Paradigma des Gerechten: Mojsisch, Burkhard, Meister Eckhart, S. 65-70; neuerdings: Winkler, Norbert, Meister Eckhart zur Einführung. Hamburg 1997, S. 136-141. In Bezug auf das *Buch der göttlichen Tröstung*: Asmuth, Christoph, Meister Eckharts *Buch der göttlichen Tröstung*, in: Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters. Leiden u.a. 1995, S. 189-205; insb.: S. 190-194.

¹⁶Vgl.: Mojsisch, Burkhard, Meister Eckhart, S. 79-81; Asmuth, Christoph, „Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes“, in: *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. (Hg.) Asmuth, Christoph. (Bochumer Studien zur Philosophie) Amsterdam 1997, S. 255-284, insb. S. 284-288.

¹⁷LW III, 9, n. 8. – Eckhart wird zitiert nach: Eckardus. Meister Eckhart. Die deutschen (=DW) und lateinischen (=LW) Werke, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff.

¹⁸Zur Zeitauffassung Eckharts vgl.: Haas, Alois Maria, „Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 27 (1980), H. 3, S. 325-355; Kern, Udo, Eckharts „Aufhebung“ der Zeit in der Fülle der Zeit, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 44 (1997), S. 297-316.

¹⁹Predigt Q 22, DW I, 382f.

²⁰Dass sich bei Meister Eckhart Formen einer Subjektivitätstheorie neuzeitlichen Zuschnitts finden, bemerkt Ch. Riedel in: *Subjekt und Individuum*. Darmstadt 1989, S. 51; W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, ⁶1978; Mojsisch, Burkhard, *Die Theorie des Ich in seiner Selbst- und Weltbegründung bei Meister Eckhart*, in: *L'homme et son univers au moyen âge*. (Hg.) Wenin, Christian. Louvain-la-Neuve 1986, S. 267-272; ders., *Die neuplatonische Theorie der Selbstverursächlichung (causa sui) in der Philosophie des Mittelalters*, in: *Néoplatonism et Philosophie Médiévale*. (Ed.) Benakis, Linos G. Brepolis 1997, S. 25-33; insb. S. 30f.; ders., „Dieses Ich“: Meister Eckharts Ich-Konzeption. Ein Beitrag zur ‚Aufklärung‘ im Mittelalter, in: *Sein – Reflexion – Freiheit*. (Hg.) Asmuth, Christoph, S. 239-252; vgl. dagegen: Largier, Niklaus, *Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion*, in: *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*. (Hg.) Brinker, Claudia – Herzog, Urs – Largier, Niklaus – Michel, Paul. Bern u.a. 1995, S. 371-390, insb. S. 388f.; ders., *Intellekttheorie, Hermeneutik und Allegorie: Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart*, in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. (Hg.) Fetz, Reto Luzius – Hagenbüchle, Roland – Schulz, Peter. Berlin/New York 1998, S. 460-486.

²¹Vgl.: Albert, Karl, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*. Ratingen, Kastellaun 1976; Mojsisch, Burkhard, *Meister Eckhart*; Goris, Wouter, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 59) Leiden 1997.

²²Vgl. dazu: Kreuzer, Johann, *Gottesgeburt und Rückkehr zur eigenen Endlichkeit*, in: *Meister Eckhart: Lebensstationen – Resituationen*. (Hg.) Jacobi, Klaus. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens; N.F. 7) Berlin 1997, S. 261-278; hier insb. S. 268-272.

²³Vgl.: Haas, Alois Maria, „Meister Eckharts Auffassung von der Zeit“, S. 333ff.

²⁴Augustinus, Conf. XI, X, 12-XI, XIII, 16. – Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Augustinischen Zeittheorie vgl.: Flasch, Kurt, Was ist Zeit? Augustins von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Frankfurt a. M. 1993.

²⁵Grundlegend zum Thema: Largier, Niklaus, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. Bern u.a. 1989, S. 72-194; Udo R. Jeck: Aristoteles contra Augustinum. (Bochumer Studien zur Philosophie; 21) Amsterdam 1994.

²⁶Thomas v. Aquin, S. theol. I, q. 47, a. 1.

²⁷Siger v. Brabant, Quaestiones in metaphysicam V, q. 10. Ed. C. A. Graiff, Philosophes médiévaux I, Louvain 1948, p. 301, 71-74.

²⁸Vgl. Quaest. Par. I, LW V, S. 37-48. – Vgl.: Imbach, Ruedi, Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts. Freiburg (Schweiz) 1976, S. 144-200.

²⁹Vgl. dagegen: Benz, Ernst, „Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus“, S. 291.

³⁰PhdG, Gesammelte Werke 9, 19.

³¹PhdG, Gesammelte Werke 9, 19.

³²Vgl.: PhdG, Gesammelte Werke 9, 19.

³³PhdG, Gesammelte Werke 9, 27.

³⁴Vgl.: PhdG, Gesammelte Werke 9, 20.

³⁵Vgl.: PhdG, Gesammelte Werke 9, 20. Vgl. ebenfalls: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke in 20 Bdn. Frankfurt 1970. Bd. 19, 161.

³⁶PhdG, Gesammelte Werke 9, 20.

³⁷PhdG, Gesammelte Werke 9, 20.

³⁸PhdG, Gesammelte Werke 9, 21.

³⁹WdL (1812/13), Gesammelte Werke 11, 43.

⁴⁰Encyklopädie, Gesammelte Werke 19, 96.

⁴¹WdL (1812/13), Gesammelte Werke 11, 43. Vgl. dazu Fichte, *Anweisung zum seeligen Leben* (Berlin 1806): J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. (Hg.) Lauth, Reinhard – Gliwitsky, Hans. Bd. I, 9. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 85f.

⁴²WdL (1812/13), Gesammelte Werke 11, 40.

⁴³WdL (1812/13), Gesammelte Werke 11, 35.

⁴⁴Encyclopädie, Gesammelte Werke 19, 41.

⁴⁵WdL (1812/13), Gesammelte Werke 11

⁴⁶Aristoteles, Met. 1013a, Übersetzung nach: Aristoteles, *Metaphysik*. Griech.-dtsh. In der Übersetzung von Hermann Bonitz. Neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. (Philosophische Bibliothek; 307/308) 2 Bde. Hamburg 1982/84.

⁴⁷Aristoteles, Met. 1013a.

Literatur

Albert, Karl (1976): *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Ratingen, Kastellaun: Henn.

Asmuth, Christoph (1995): „Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung“ in: Maarten J. F. M. Hoenen/ Alain De Libera (Hg.): *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden: Brill, S. 189-205.

Asmuth, Christoph (1997): „Die Lehre vom Bild in der Wissenschaftstheorie Johann Gottlieb Fichtes“ in: Christoph Asmuth (Hg.): *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Bochumer Studien zur Philosophie, Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Company, S.255-288.

Asmuth, Christoph (1998): „Hegel und der Anfang der Wissenschaft“ in: Christoph Asmuth/ Friedrich Glauner/ Burkhard Mojsisch (Hg.): *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz*, Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner Publishing Company, S.175-202.

Asmuth, Christoph (1999): „Der Anfang und das Eine. Die Systemgestalt bei Fichte, Schelling und Hegel“ in: Christoph Asmuth/ Alfred Denker/ Michael Vater (Hg.): *Schelling – Zwischen Fichte und Hegel*,

Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner Publishing Company S. 423-436.

Asmuth, Christoph (2017): „Produktives Nicht-Verstehen“ in: Christoph Asmuth/ Concha Roldán/ Astrid Wagner (Hg.): *Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt. Aufklärerische Grundideen von Leibniz bis zur Gegenwart* (Kultur – System – Geschichte; 10), Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 215-223.

Aristoteles (1982/84): *Metaphysik*, griech.-dtsch., in der Übersetzung von Germann Bonitz, neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar, Horst Seidl (Hg.), Philosophische Bibliothek 307/308, 2 Bde, Hamburg: Meiner.

Baader, Franz von (1851-60): *Sämmtliche Werke*, Bd.15/ Bd.5, F. Hoffmann (Hg.), Leipzig: Verlag des literarischen Instituts.

Benz, Ernst (1952): „Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus“ in: *Euphorion* 46, H.1, S.280-300.

Christ, Karl/ Quint, Josef/ Weiß, Josef (1936): Eckardus. *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart.

Degenhardt, Ingeborg (1967): *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden: Brill.

Fichte, Johann Gottlieb (1806): *Anweisung zum seeligen Leben*, Berlin: Reimer.

Fichte, Johann Gottlieb (1995): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* Band I,9, Reinhard Lauth/ Hans Gliwitzky (Hg.), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Fischer, Gottfried (1931): *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Meister Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert*, Diss., Freiburg: Gebr. J. und F. Hess.

Flasch, Kurt (1974): „Die Intention Meister Eckharts“ in: Heinz Röttges/ Brigitte Scheer/ Josef Simon (Hg.): *Sprache und Begriff. Festschrift für Bruno Liebrucks*, Meisenheim am Glan: Anton Hain, S.292-318.

Flasch, Kurt (1988): „Meister Eckhart und die ‚Deutsche Mystik‘. Zur Kritik eines historiographischen Schemas“ in: Olaf Pluta (Hg.): *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1897-1947)*, Bochumer Studien zur Philosophie 10, Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Company, S.439-463.

Flasch, Kurt (1993): *Was ist Zeit? Augustins von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Historisch-philosophische Studie, Frankfurt a. M.: Klostermann.

Goris, Wouter (1997): *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 59), Leiden: Brill's Annotated Bibliographies.

Haas, Alois Maria (1980): „Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27, Heft 3, S.325-355.

Hegel, G.W.F. (1968): *Gesammelte Werke 3*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg.

Hegel, G.W.F. (1970): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke in 20 Bdn., Frankfurt: Meiner.

Hegel, G.W.F. (1978): *Gesammelte Werke Band 11, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, Friedrich Hogemann/ Walter Jaeschke (Hg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, G.W.F. (1980): *Gesammelte Werke Band 9, Phänomenologie des Geistes*, Wolfgang Bonsiepen/ Reinhard Heede (Hg.), VII, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, G.W.F. (1983): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Walter Jaeschke (Hg.): Teil 1. Der

Begriff der Religion, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, G.W.F. (1989): *Gesammelte Werke Band 19, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, Wolfgang Bonsiepen/ Hans Christian Lucas (Hg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Imbach, Ruedi (1976): *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Freiburg (Schweiz), S. 144-200.

Jeck, Udo R. (1993): *Aristoteles contra Augustinum: Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelesimus*, Bochumer Studien zur Philosophie 21, Amsterdam.

Kern, Udo (1997): „Eckharts ‚Aufhebung‘ der Zeit in der Fülle der Zeit“ in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 44, S.297-316.

Kreuzer, Johann (1997): „Gottesgeburt und Rückkehr zur eigenen Endlichkeit“ in: Klaus Jacobi (Hg.): *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens; N.F. 7, Berlin: Akademie Verlag, S. 261-278.

Largier, Niklaus (1989): *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Bern: Peter Lang Publishing.

Largier, Niklaus (1990-1997): „Recent Works on Meister Eckhart. Positions, Problems, New Perspectives“ in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 65 (1998), S.147-167.

Largier, Niklaus (1995): „Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion“ in: Claudia Brinker/ Urs Herzog/ Niklaus Largier/ Paul Michel (Hg.): *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, Bern u.a.: Peter Lang AG, S. 371-390.

Largier, Niklaus (1998): „Intellekttheorie, Hermeneutik und Allegorie: Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart“ in: Reto Luzius Fetz/ Roland Hagenbüchle/ Peter Schulz (Hg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Berlin/New York: De Gruyter, S. 460-486.

Martensen, Hans Lassen (1842): *Meister Eckhart. Eine theologische Studie*, Hamburg: F. Perthes.

Mojsisch, Burkhard (1983): *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Mojsisch, Burkhard (1986): „Die Theorie des Ich in seiner Selbst- und Weltbegründung bei Meister Eck-

hart“ in: Christian Wenin (Hg.): *L'homme et son univers au moyen âge*, Louvain-la-Neuve, S. 267-272.

Mojsisch, Burkhard (1995): „’Dieses Ich’: Meister Eckharts Ich-Konzeption. Ein Beitrag zur ‚Aufklärung‘ im Mittelalter“ in: Christoph Asmuth (Hg.): *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Bochumer Studien zur Philosophie, Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Company, S. 239-252.

Mojsisch, Burkhard (1997): „Die neuplatonische Theorie der Selbstverursächlichung (causa sui) in der Philosophie des Mittelalters“ in: Linos G. Benakis (Hg.): *Néoplatonism et Philosophie Médiévale*, Brepols Publishers, S. 25-33.

Mosheim, Johann Lorenz von (1764): *Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quatuor*, Helmstedt: Weygand.

Nohl, Hermann (1907): *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen: J.C.B. Mohr.

Quero-Sanchez, Andrés (2009-2011): „Über die Nichtigkeit des Gegebenen. Schellings und Hegels Verteidigung des ontologischen Arguments und der deutsche Idealismus im Spätmittelalter“ in: Manuel Baumbach/ Olaf Pluta (Hg.): *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 14*, S.191-232.

Quero-Sanchez, Andrés (2013): *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*, Stuttgart: Kohlhammer.

Riedel, Christoph (1989): *Subjekt und Individuum*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rosenkranz, Karl (1798-1806): „Hegels ursprüngliches System“ in: (1844): *Literaturhistorisches Taschenbuch 2*, S.161.

Rosenkranz, Karl (1829): „Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften“ in: Melchior Diepenbrock (Hg.), (1831): *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1*, Regensburg.

Schoeller, Donata (1992): *Gottesgeburt und Selbstbewußtsein: Denken der Einheit bei Meister Eckhart und G. W.F. Hegel*, Philosophie und Religion Band 4, Hildesheim: Bernward.

Schulz, Walter (1978): *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen: Klett-Cotta.

Siger von Brabant (1948): *Quaestiones in metaphysicam V*, q. 10, C.A. Graiff (Hg.): *Philosophes médiévaux I*, Louvain, S. 301/ 71-74.

Thomas von Aquin (1265-1273): *Summa theologica I*.

Winkler, Norbert (1997): *Meister Eckhart zur Einführung*, Hamburg: Junius.

Das Denken des Anfangs sagt viel aus über Ziel und Ambition einer Philosophie. So hat jede Zeit anders über den Anfang gesprochen. Schließlich hängt der Erfolg einer rationalen Begründung nicht zuletzt an den Prinzipien, von denen sie ausgeht.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-4580-2

ISSN 2567-1758