Andreas Schönfeld

Meister Eckharts Gnadenlehre

Gotteinung als Selbstmitteilung Gottes

Gratia est ad esse, ad intra sive intima, ad unum esse et vivere in deo et cum deo – »Gnade bezieht sich auf das Sein, auf das Innere oder Innerste, auf das Einssein und -Leben in Gott und mit Gott«.[1] Dieses Predigtwort Meister Eckharts bildet eine Art Kurzformel seiner Gnadenlehre. Von ihrer Konzeption her ist sie präsentische Eschatologie, Gotteinung im Sein Christi, spirituelle Weisung zum Gnadenempfang. Die Sentenz enthält praktisch alle Elemente, welche Eckharts Lehre *De gratia* ihre typische Prägung verleihen: mitgeteilte Gnade als göttliches Sein (*ad esse*), intellektive Überbildung der Seele in der Gottesgeburt (*intra*), ungeschaffen-geschaffenes Gerechtsein im Wesen der Seele (*intima*), Einssein des Gerechten mit der Gerechtigkeit (*unum esse*) und übernatürliches Leben im Gott aller Gnade (*vivere*), wobei Gott selbst in univok-analogem Wirken (*cum deo*) Prinzip, Medium und Ziel (*dispositio ultima*) der eschatologischen Gottesschau ist (*in deo*). Die Ontologie der Gnade (*essentia gratiae*) ist für Eckhart keine andere als die Ontologie der »visio beatifica«. »Geschaffene Gnade« im Pilgerstand (*gratum faciens*) und »vollendete Gnade« (*gratia consummata*) in der Herrlichkeit Gottes sind nicht zwei Seinsweisen, vielmehr dieselbe Wirklichkeit: »Die Gnade ist die ewige Herrlichkeit selbst, wenn man von unserer Unvollkommenheit absieht.«[2]

1 Vgl. Sermo IX, n. 99 (IV, 94,3 f.); Quellentexte: Meister Eckhart: *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart 1936 ff.; Die deutschen Werke, Bd. I–VI, hrsg. und übers. von Josef Quint, Georg Steer u. a.; Die lateinischen Werke, Bd. I–V, hrsg. und übers. von Josef Koch, Loris Sturlese u. a.; Werke des Thomas von Aquin zitiert nach S. Thomae de Aquino Opera omnia: http://www.corpusthomisticum.org; Übersetzungen: Thomas von Aquin: *Summa theologica. Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Salzburg / Heidelberg / Köln 1934 ff.; Bd. 1 ff., zit. als »DThA«.

2 Vgl. Sermo IX, n. 100 (IV, 95,2 f.).

1. Systematik im Fragment

Es ist kein Werk Eckharts überliefert, das die Gnadenlehre ausführlich behandelt. Es fehlt jede lehrbuchartige Systematik. Im Unterschied zu den Abhandlungen des *Thomas von Aquin*[3] muss Eckharts Konzeption aus Einzeltexten rekonstruiert werden. Wir kennen keine Quaestio *De gratia* Eckharts. Wenn bestimmte Themen, wie etwa die Teilmomente der Rechtfertigung (*De iustificatione*) oder Grunddaten der Verdienstlehre (*De merito*),[4] wenig im überlieferten Werk behandelt werden, dann bedeutet das keineswegs, dass Eckhart diese Fragen schlechthin als belanglos einstuft. Eckhart will nicht wiederholen, was zur Gnadenlehre bereits treffend gesagt wurde. Er will auch hier vor allem »Neues« und »Ungewöhnliches« sagen (*nova et rara*).[5]

Die *Schriftkommentare*, vor allem das *Predigtwerk*, sind bei allem theoretischen Gehalt zuerst auf die spirituelle Verkündigung ausgerichtet und setzen gnadentheologisches Standardwissen beim Studierenden voraus. Dies gilt besonders für die Gnadenlehre des Thomas, dessen *Summa theologica* zu den Referenzwerken seines *Opus tripartitum* zählt.[6] Das Thema »Gnade« wird von Eckhart daher fokussiert behandelt, häufig in Form einer Quintessenz, welche die Vorlage modifiziert. Eckhart vermag in einer kurzen Textpassage gleich mehrere »Gnadenarten« in eine dichte Synthese zu bringen, um den Vorrang der Gottunmittelbarkeit im Rechtfertigungsgeschehen aufzuzeigen.[7] Überhaupt, eine Unterteilung in einzelne Gnadenarten, wie etwa in der Neuscholastik, liegt ihm fern. Eckharts Gnadenlehre versucht entschieden, die Seinseinheit der Gnade zu wahren.[8] Seine Texte bieten Ergebnisse gnadentheologischer Reflexion, ohne umfassende Begründungen, meist verbunden mit spiritueller Weisung (*gelâzenheit*). Der Aufbau seiner Gnadenlehre beruht darauf, dass nicht eine von Gott unterschiedene Gnade den Menschen gerecht macht (*iustum facere*), sondern vielmehr

3 Vgl. In Sent. I, d. 17, q. 1; II, d. 26, q. 1; IV, d. 17, q. 1; De ver., q. 27–28; Sth. I-II, q. 110–114.

4 Vgl. Sth. I-II, q. 113–114.

5 Vgl. Prol. gen., n. 2 (I/1, 148,9ff.).

6 Vgl. ebd. 5 (I/1, 151,2ff.).

7 Vgl. In Ioh., n. 255: »Erweckungsgnade« (*gratia excitans*), »innere Gnade« (*habitualis*), »äußere Gnade« (*externa*), »zuvorkommende Gnade« (*praeviens*) u. »Erlösungsgnade« (*salvatoris*) (III, 212,5–13).

8 Vgl. zur neuscholastischen Einteilung der Gnade: Ludwig Ott: *Grundriss der Dogmatik*; Freiburg 1952, S. 255 f.

unmittelbar Gottes Gerechtigkeit selbst: »Deus autem, utpote iustissimus et ipsa iustitia«.[9]

Eckhart kennt, wie auch Thomas, die Unterscheidung zwischen »geschaffener« Gnade (*gratia creata*), womit die »heiligmachende Gnade« gemeint ist (*gratum faciens*), welche der Seele zu ihrer Gerechtmachung innewohnt (*gratia habitualis*), und der sogenannten »ungeschaffenen Gnade« (*gratia increata*), welche Gott in seiner Selbstmitteilung bzw. Einwohnung im gerechtfertigten Menschen bezeichnet;[10] wobei die heiligmachende Gnade als innere Disposition (*gratia interna*) zum Empfang der ungeschaffenen Gnade aufgefasst wurde (*inhabitatio dei*). Allerdings wird von Eckhart und auch Thomas das Begriffspaar »gratia increata / creata« relativ selten verwendet. Beiden ist auch das Konzept einer »Wirkgnade« fremd (*gratia actualis*). Gleichwie Eckhart die »habituelle Gnade« auffasst, gemeinsam mit Thomas versteht er ihren »Habitus«[11] – Gnade als der Seele eingegossene, innewohnende, übernatürliche Beschaffenheit (*qualitas*) – noch als dynamische Entität, welche keiner zusätzlichen »gratia actualis« bedarf, um die Bewegung der Seelenkräfte im Rechtfertigungsgeschehen erklären zu können.

In der *Tabula zum Weisheitskommentar* findet sich eine konzise Erklärung dieser Hauptunterscheidung von ungeschaffener und geschaffener Gnade. Diese ist in allen Eckhart-Texten zu beachten, um sie jeweils in richtiger Weise den entsprechenden Seeleninstanzen als ihren »Trägern« zuordnen zu können:

> »Auch wird ausgeführt, dass in der Rechtfertigung des Sünders (*iustificatione impii*) im wahren und eigentlichen Sinn das Ausfließen des Sohnes vom Vater (*emanatio filii a patre*) und der Hervorgang (*processio*) des Heiligen Geistes von beiden widerstrahlen (*relucet*). So ist in der Seele (*in anima*) die ungeschaffene Dreifaltigkeit (*trinitas increata*) und eine geschaffene Dreifaltigkeit (*trinitas creata*), und beide durchdringen sich wechselseitig (*haec in illa sit mutuo*).«[12]

9 Vgl. In Sap., n. 39 (II, 386,14).

10 Vgl. Gerhard L. Müller: *Katholische Dogmatik*, Freiburg/Basel/Wien ²2001, S. 793 ff.

11 Vgl. Habitus-Begriff: De ver., q. 27, a. 1 ad 8; a. 2 ad 4; Sth. I-II, q. 110, 2–3; I-II, q. 51, a. 4 co. (allgemein: q. 49, a. 1); Aristoteles, Cat., c. 8 (8b25–37): »Als *eine* Form von *Beschaffenheit* seien also Haben und Verfassung ausgesprochen. Es unterscheidet sich Haben von Verfassung dadurch, daß es beständiger und längerfristig ist; derartig sind die Arten von *Wissen* und *Trefflichkeit*«; zit. n. ders.: *Kategorien, Hermeneutik. Organanon*, Bd. 2, hrsg. und übers. von Hans G. Zekl, Hamburg 1998 (PhB 493), S. 51 ff.

12 Tab. In Sap. (II, 305,10–15); vgl. n. 64–67 (392,5–395,11).

Sowohl die ungeschaffene Gnade als auch das Ausfließen der »geschaffenen« Gnade, d. h. der heiligmachenden Gnade oder auch sogenannten »Rechtfertigungsgnade« (*gratia iustificationis*), können als solche nicht eigentlich im geschaffenen Wesen der Seele (*essentia animae*), sondern ihrem göttlichen Sein nach allein im ungeschaffenen Seelengrund sein.[13] Ferner ist zu beachten, dass die »ungeschaffene Trinität« mit der ungeschaffenen Gnade bzw. Gerechtigkeit Gottes (*iustitia increata*) konvertibel ist. Ontologisch gesehen kann dafür auch jede andere Vollkommenheit (*sapientia, caritas, sanctitas* usf.) auf ihrer göttlichen Vollendungsstufe eingesetzt werden.[14] Unter der »geschaffenen Trinität« ist der von der göttlichen Gerechtigkeit (*pater*) gezeugte Gerechtfertigte (*filius*) und ihre wechselseitige Liebe (*spiritus*) zur Gerechtigkeit zu verstehen (*inquantum iustus*). Die gegenseitige Durchdringung der beiden »Gnadenarten« wird von Eckhart analog zur innertrinitarischen Perichorese der drei göttlichen Personen gedacht. Gott teilt sich selbst mit in der heiligmachenden Gnade: »engæbe sich got niht selber in den gâben«.[15] Diese ist ein wesensgleiches, unmittelbares Ebenbild der ungeschaffenen Gnade.

Eckhart unterscheidet zudem eine »ungeschaffene Weisheit« (*sapientia increata*), womit in der Dreifaltigkeit vor allem der Christus-Logos (*filius dei*) gemeint ist, und eine dem Menschen »mitgeteilte Weisheit« (*sapientia participata*). Entscheidend ist Eckharts folgende Zusatzerklärung: »Ferner, dass die Weisheit in der Seele ist, nicht insofern (*inquantum*) diese eine Natur ist (*ut natura*), sondern insofern der Verstand (*in quantum intellectus*) etwas über die Natur Erhabenes ist (*altius quid natura*).«[16]

Die Weisheit, sei sie nun ungeschaffen oder partizipativ (»geschaffen«), ist nicht in der Seele, sofern sie eine naturhafte, kategoriale Entität bildet, sondern nur in ihrer intellektiven Wesensnatur (*imago dei*).[17] Damit ist nicht der Verstand als Seelenkraft gemeint. Dies zeigt sich auch darin, dass Eckhart sowohl die Einwohnung der »gratia increata« – Gott in seiner Selbstmitteilung – als auch die Zeugung des Gerechtfertigten (*inquantum iustus*), d. h. die »geschaffene« Gnade der Gerechtmachung (*iustum esse*), bezogen auf ihr göttliches Sein (*esse divinum*), dem ungeschaffenen Seelengrund zuordnet. Gnade als solche ist kein Akzidens.

13 Vgl. Pred. 101: »Die crêatûren enmügen niht in den grunt der sêle« (IV/I, 346,54 f.).

14 Vgl. Prol. gen., n. 8: »convertabiliter idem sunt« (I/1, 153,1).

15 Vgl. Pred. 84 (III, 457,5).

16 Tab. In Sap. (307,16–308,2); vgl. n. 92–95 (415,3–429,9).

17 Vgl. In Ioh., n. 515: »ens [...] dividitur in ens reale extra animam, divisum in decem praedicamenta, et in ens in anima sive in ens cognitivum« (III, 445,4 ff.).

Mit dieser Unterscheidung lassen sich vermeintliche Widersprüche, vor allem im *Predigtwerk*, bezüglich der Bedeutung der heiligmachenden Gnade für die Gottesgeburt lösen. Diese vervollkommnet, disponiert den Menschen zur Gottesschau.[18] Im Augenblick der unmittelbaren Gotteinung, welche sich im ungeschaffenen Seelengrund vollzieht, wird die »gratia gratum faciens« in die ungeschaffene Gnade (Gott) hinein aufgehoben. Die Gottesgeburt ist Gnade in ihrer Essenz, ungeschuldete Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf.[19]

Die Frage nach Wesen und Wirken der Gnade, nach dem Geschehen der Rechtfertigung, ist für Eckhart kein Nebenthema. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall, was zunächst weniger ins Auge fällt. Über das ganze Werk hinweg finden sich zahlreiche, meist eher knappe Ausführungen zum Thema »Gnade«.[20] Allein in rund 45 von 117 *Deutschen Predigten* finden sich gnadentheologische Aussagen. Sie thematisieren insbesondere die Disponierung durch die »geschaffene« Gnade (*gratia sanctificans*), ihre transformierende Wirkung in der Seele, das spirituelle Wachstum in der Gnade (*augmentum gratiae*). Durchgehend betonen sie die reine Verdienstlosigkeit der Gnade (*sine merito*). Eckharts Gnadenlehre ist von daher eine radikale Kritik an jeder Werkgerechtigkeit. Verdienstlosigkeit schließt jedoch für ihn eine Mitwirkung nicht aus: »Gnade wächst immer mehr, durch Übung (*usus*) wird sie größer, durch Freigebigkeit reicher«.[21]

Besonders die *Sermones* (Predigtentwürfe) enthalten in verdichteter Form Eckharts Gnadenkonzeption. In ihnen wird viel intensiver als bei Thomas das Sein der Gnade mit der innertrinitarischen Logosgeburt, heilsökonomischen Inkarnation und Geistsendung zusammengedacht.[22] Von zentraler Bedeutung ist Eckharts Wesensbestimmung der »umsonst gegebenen Gnade« (*gratis data*) und »heiligmachenden Gnade« (*gratum faciens*) im *Sapientiakommentar*.[23] Nur an dieser Stelle deutet sich das

18 Vgl. Pred. 82: »Alsô wirt diu sêle vereinet in gote und beslozzen, und da entglîtet ir diu gnâde, daz si mit der gnâde niht mê enwürket, sunder in gote götlîche« (III, 430,2 ff.).

19 Vgl. Pred. 104B: »sich got gebirt mit der geburt sîner gnâden« (IV/1, 599,396 ff.).

20 Bernard McGinn: *Die Mystik im Abendland*, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien 1999, S. 284.

21 Vgl. In Ioh., n. 147: »diversos gradus gratiae« (III, 147,10 f.).

22 Vgl. Sermo II/2, n. 9–18 (IV, 11,1–20,10); IX, n. 96–102 (92,1–97,5); XXV/1–2, n. 251–268 (230,1–242,7) o. XLIX, n. 505–512 (421,1–428,4).

23 Vgl. In Sap., n. 272–274 (II, 602,1–604,11); Übersicht: Edouard-Henri Weber: »La Théologie de la Grâce chez Maître Eckhart«, in: *Revue des Sciences Religieuses* 196 (70), S. 48–72 o. Vladimir Lossky: *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960, S. 175–192.

Thema »Gnade« als Frage des *Opus quaestionum* an: »De gratia ad praesens duo notanda sunt.«[24]

Häufige Wechsel der ontologischen Bezugsebenen (Funktion des »in-quantum«),[25] die Verbindung neuplatonischer, aristotelischer Theoreme (synthetisch-dialektische Methode) mit hyperbolischer Sprechweise (Predigtrhetorik)[26] erschweren einen Überblick, erzeugen vermeintliche Widersprüche, geben teilweise den Eindruck häretischer Thesen. Es fehlt insgesamt eine systematische Darlegung des Zusammenhangs von Ontologie, Schöpfungs- und Gnadenlehre. Insbesondere die Unterscheidung von »gratia increata« (Logosinexistenz) und »habitueller Gnade« (*gratum faciens*) in Hinblick auf ihre Inhärenz im ungeschaffenen Seelengrund (*abditum mentis*) und ihren vergöttlichenden Einfluss auf das geschaffene Wesen der Seele (*essentia animae*) wird zu wenig dargelegt.

Die Fülle der zerstreuten Einzelaussagen erschwert es, die systembildende Mitte zu finden. In *Predigt 6* gibt Eckhart jedoch selbst einen Hinweis: »Swer underscheit verstât von gerehticheit und von gerehtem, der verstât allez, daz ich sage.«[27] K. Flasch kommentiert: »Eine der entschiedensten Äußerungen Eckharts über seine Absicht. Er spricht ausdrücklich von seinem Gesamtwerk.«[28] Die Lehre vom »homo iustus« ist Eckharts eigene Fassung der Rechtfertigungslehre. Diese will die thomasische Grundlehre *De iustificatione* nicht generell ersetzen, wohl aber das geistige Kerngeschehen, die Teilhabe am göttlichen Leben, als entitative Gotteinung verstanden wissen. Im Zentrum von Eckharts Werk steht eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre. Sie ist wesentlich eine Theorie der Gottessohnschaft in der Gnade Christi. Die Gerechtmachung geschieht im »Sein Christi«. Außerhalb der »gratia Christi« ist niemand gerecht. Eckhart sagt prägnant: »nemo est christianus nisi per esse in Christo et per esse Christi.«[29]

24 In Sap., n. 272 (II, 602,2).

25 Vgl. Kurt Flasch: *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010, S. 300 f.

26 Vgl. In Ioh., n. 743 (III, 647,6).

27 Pred 6 (I, 105,2 f.); s. auch In Sap., n. 59–70 (II, 386–399).

28 Flasch: *Meister Eckhart*, S. 53.

29 Vgl. Sermo XX, n. 200 (IV, 185,1); s. auch II/2, n. 18: »Ipsa enim gratia facit suscipientem filium dei, facit esse christianum« (IV, 19,11 f.).

2. Gnade als Universalientheorie

Eckhart hat seine Gnadenlehre seit dem *Sentenzenlektorat* im Kontext seiner Pariser Lehrtätigkeit entwickelt. Bereits in seiner Antrittsvorlesung (1292/4) betont er den Unterschied von »Übernatur« und »Natur« (*deus non sic*).[30] Besonders die Frage nach dem Wesen der »Seligkeit« ist eines der Hauptthemen (*visio beatifica*). Eckhart verweist zu dieser Streitfrage explizit auf seine Abhandlung im *Opus quaestionum*.[31] Seine These, dass die Glückseligkeit nicht in einem reflexiven Erkenntnisakt besteht (*in actu reflexo*), entspricht seinem entitativen Gnadenbegriff. Das Ziel aller Gnade besteht darin, jeden Seinsunterschied in der Gottesschau aufzuheben (*sine distinctione*). Unterschiedslosigkeit ist das Merkmal der ungeschaffenen Gnade. Damit verbindet sich eine komplexe Diskussion, um die Bedeutung von kreatürlichen Vermittlungen (*dispositio*), geistiger Wesensursächlichkeit (*causa essentialis*), der Beschaffenheit des Gnadenstandes (*habitus*), des Status von Intellekt bzw. Willens bei der Konstituierung der Gottunmittelbarkeit (*abditum mentis*).

Eckhart denkt »Gnade« im Rahmen seines Metaphysikentwurfs, wie er ihn in den Prologen zum *Opus tripartitum* dargelegt hat.[32] Sein integrativer Denkansatz steht im Rahmen der nachthomasischen Lehrentwicklung, des sich bereits anbahnenden Nominalismus. Die Frage nach dem Status der »Universalien« bildet ein Zentrum der Debatten. Im Vergleich zu den Gnaden-Texten der *Summa theologica* ist die Diskussion um den Stellenwert des Akzidens- und Habitusbegriffs zur Bestimmung der heiligmachenden Gnade (*gratum faciens*) differenzierter geworden.

Was den Status der »Allgemeinbegriffe« betrifft (*termini generales*), zu denen er auch die »Vollkommenheiten« zählt (*perfectiones generales*), d.h. Tugend, Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit usf.,[33] so vertritt Eckhart einen neuplatonisch geprägten Ideenrealismus. Er betont ihre ontologische Priorität, will sie keinesfalls als zur Erfahrungswelt nachträgliche, gedankliche Abstraktionen verstanden wissen (*post res*). Insofern kommt den Universalien »abgetrennt« von den Einzeldingen ein onto-

30 Vgl. Coll., n. 8 *De gratia Christi* (V, 24,4 f., 11); *De gratia iustificationis* (25,4); n. 2 (19,3 f.); 3 (20,2 f.); 4 (21,7 f.).

31 Vgl. In Ioh., n. 108 (III, 93,4–8); s. auch n. 679 (594,1 f.); VeM (V, 116,27 ff.).

32 Vgl. Prol. gen., n. 4 ff. (I/1, 150,1 ff.) u. Prol. prop., n. 1 ff. (166,1 ff.).

33 Vgl. ebd. (I/1, 150,1–151,1); s. tr. 5 *De amore et caritate* u. tr. 6 *De virtute et recto* (150,5 f.); n. 8: »de terminis generalibus, puta esse, unitate, veritate, sapientia, bonitate et similibus« (152,8).

logischer Vorrang zu. Alle Unterschiede zum thomasischen Seinsbegriff und ihrer Analogielehre resultieren hauptsächlich daraus, dass Eckhart die »termini generales« mit »Gott« (*ipsum esse*) konvertibel denkt.[34] Eine Konsequenz daraus scheint zu sein, dass Eckhart jede Art von »Distinktion«[35] von Sein (*esse*) und Wesen (*essentia*) aus dem Sein der heiligmachenden Gnade ausschließen will. Dies wird gleichwohl im überlieferten Werk nirgends explizit dargelegt. Für die »gratia increata« (Gott) steht dies außer Frage.

Ontologisch denkt Eckhart das »Gerechtsein« (*iustum esse*) als apriorischen Allgemeinbegriff, nicht als nachträgliche Beschaffenheit (*qualitas*) eines Gerechtfertigten (*iustificatus*). Der Gerechte, *insofern* er durch die ungeschaffene Gnade gerecht ist, ist identisch mit der Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe usf. Gottes. Gnade ist für Eckhart Selbstvermittlung Gottes: »ipsa iustitia est medium ipsum«.[36] Der gerechte Mensch wird durch die »Gnade Christi« ein Sohn Gottes, ein univokes Abbild der göttlichen Gerechtigkeit. Die Hauptthese »Das Sein ist Gott« des *Opus propositionum* bildet das Fundament seiner Gnadenlehre: »dass Eckhart seine Lehre von der Gottessohnschaft als Universalientheorie formuliert«.[37]

Eckhart entwickelt seine Gnadenlehre nicht in Opposition zur thomasischen Lehre.[38] Die nachthomasische Lehrentwicklung und ihre Aporien führen bei Eckhart zu einer gewissen Funktionalisierung von Theoremen. Die Mitte bildet seine Einheitsmetaphysik der Gottunmittelbarkeit, welche das Erklärungspotential der verschiedenen Theoreme je nach ihrem Bezugsrahmen integriert. Das Partizipationsmodell, die (Real-)Distinktion oder effiziente Kausalität haben Geltung für die kategoriale Wirklichkeit, jedoch nur bedingt im Bereich des Intellektiven

34 Vgl. Jan A. Aertsen: »Meister Eckhart: Eine außerordentliche Metaphysik«, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66/1 (1999), S. 1–20: bes. S. 16.

35 Thomas nimmt nur einen »begrifflichen Unterschied« an (*distinctio rationis*); De ver., q. 27, a. 1 ad 9: »Deshalb ist es dazu, dass etwas in der Kategorie eines Akzidens ist, nicht erforderlich, dass es in wirklicher Zusammensetzung zusammengesetzt ist (*compositum compositione reali*), sondern allein eine begriffliche Zusammensetzung aus Gattung und Differenz (*compositione rationis ex genere et differentia*); und solch eine Zusammensetzung (*talis compositio*) findet sich bei der Gnade.«

36 Vgl. In Sap., n. 284 (II, 616,13).

37 Vgl. Rolf Schönberger: »Das gleichzeitige Auftreten von Nominalismus und Mystik«, in: Andreas Speer (Hg.), *Die Bibliotheca Amploniana. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus*, Berlin / New York 1995, S. 419–433: S. 419; s. Prol. gen., n. 11 (V, 156 ff.) u. Prol. prop., n. 1 (166); In Ioh., n. 4–166 (III, 5–137) u. BgT (V, 9–11).

38 Die Lehre des Thomas ist Standardlehre; vgl. Tab. Gen. I: »ex via communi et ex Thoma« (I/1, 133,11 f.); s. auch: In Ex., n. 269 (II, 216,13 f.); In Ioh., n. 521 (III, 449,12) u. a.

(*intellectus purus*), der Universalien als solchen (*iustitia increata*) und Selbstvermittlung der Gnade Gottes.

Typisch für Eckhart ist, dass er sich Systemelemente, welche bei Thomas eine Einheit bilden, teilweise ausdifferenziert, um sie dialektisch aufeinander zu beziehen. Seine Verhältnisbestimmung von Geschöpf und Schöpfer, damit auch von »gratia increata« (Gott) und »gratia creata« (heiligmachende Gnade), hat den »medius modus« der thomasischen Analogielehre verlassen.[39] Univozität und Analogie durchdringen, konstituieren sich bei ihm wechselseitig.[40] Eckhart bringt diese Struktur auf kürzeste Formeln: »diu hœhe und diu tiefe ist einez«.[41] Die vollkommene Demut (*analogia*), das disponierende Nichts-Werden als reine Empfänglichkeit (*capax dei*), ist zugleich die entitative Gotteinung (*univoce*), in welcher Gott selbst die entscheidende, letzte Vorbereitung ist (*dispositio ultima*).

Die Überbildung mit dem göttlichen Sein ist analog, sofern das Geschöpf diese Gnade absolut ungeschuldet empfängt (*gratis data*).[42] Das »Licht-Luft«-Exemplum beschreibt die analoge Mitteilung aller Vollkommenheiten und Gnade. Es sinnbildet auch den Empfang der Schöpfungsgnade (*gratia creationis*).[43] Damit ist insbesondere der Intellekt gemeint, welcher den Menschen gottempfänglich macht. Komplementär dazu veranschaulicht das »Feuer-Holz«-Beispiel die univoke Überbildung des »homo iustus« mit dem göttlichen Sein.[44] Dies sinnbildet die

39 Vgl. Rolf Schönberger: *Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin / New York 1986, S. 168–177: bes. S. 175; Lossky: *Théologie Négative*, S. 37 f. (»Mystique ou dialecticien?«).

40 Vgl. die Doppelstruktur: a) Analogie: In Eccl., n. 52: »nihil vini in se habet« [*recipere a mera gratia*] (II, 282,1) und b) Univozität: Ioh., n. 182: »meretur tamen ex natura sua« [*recipere a gratia*] (III, 151,5).

41 Vgl. RdU, c. 23 (V, 293,8 f.).

42 Vgl. Sermo XXV/2, n. 264: »sicut aer totus se habet immediate ad solem in ratione illuminabilis [...], sic omnis creatura immediate se habet ad deum quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes, indeterminatas ad hoc et hoc. Hoc enim et hoc creatura est, proprium est, mendacium est« (IV, 239,11–240,5).

43 Vgl. In Eccli., n. 46: analoge Seinsverleihung als »collatio esse«; das »Sonnenlicht-in-Luft«-Beispiel (*lumen in medio*): *nulla convenientia materiae – nec inchoatio formae lucis* (II, 275,3 ff.). Die Seinsverleihung hat keine Grundlage (*radix*) im Geschöpf. Dies entspricht der Schöpfungsgnade, wozu auch die ungeschuldete Verleihung des Intellekts (*imago*) an den Menschen zählt.

44 Vgl. ebd.: univoke Seinsmitteilung als »generatio filii«; das »Sonnenhitze-in-Luft«-Beispiel (*calor in medio*): *identitas materiae – inchoatio formae ignis* (II, 274,15 ff.); dazu In Ioh., n. 5 (III, 7,1–8); 31 (24,8–12) u. 182–183 (150,5–181,14). Dies entspricht der heiligmachenden Gnade, die auf Grundlage des Intellekts im Menschen (*imago*) diesen überbilden kann.

Dynamik der transformierenden heiligmachenden Gnade, welche auf der Schöpfungsgnade aufbaut (*imago dei*). Die Aufhebung der »gratia gratum faciens« in der Gotteinung hat ihr Fundament in der Schöpfungsgnade. Denn die Intellektivität wurde dem Menschen ungeschuldet verliehen (*gratis data*). Typisch für Eckharts Gnadenlehre ist diese Aufwertung der »gratia creationis«.

Eckhart modifiziert die Gnadenlehre des Thomas erheblich. Er schließt vor allem die Wirkursache (*causa efficiens*) aus der Kausalität der Gnade aus.[45] Bei Thomas ist Wirkursächlichkeit und Formursächlichkeit in *einem* Beispiel integriert: Der Maler (*effective*) macht die Wand mittels der Farbe weiß, indem die Farbe (*formaliter*) die Wand weiß färbt.[46] Gott macht durch die Gnade die Seele »gratum esse«. Bei Eckhart ist Gott als Inbegriff des »Formhaften« unmittelbar selbst die Formursache. Nur so kann Gnade den Menschen mit Gott einen. Der »Maler« (*deus*) ist wesensursächlich selbst die »Farbe« (*gratia*).[47] Eckhart sagt im *Sermo IV* prägnant: »forma per esse suum format«.[48] Gott überformt den Menschen ohne die Vermittlung einer von ihm unterschiedenen geistigen Form mit seinem eigenen Sein. Und das Überformte, der gerecht gemachte Mensch, ist als solcher die »geschaffene« Gnade (*in formali ematione*). Eckhart sichert zugleich auch die Grundanliegen des Thomas: Gott als unmittelbare Ursache (*sine medio*), Übernatürlichkeit der Gnade (*gratis data*), Inhärenz im Wesen der Seele (*habitus*), Nicht-Wirken in den Seelenkräften (*virtutes infusae*), entitative Transformation des Gerechtfertigten (*donum habituale*), personhafte Einwohnung Gottes (*missio invisibilis*) und Verdienstlosigkeit (*sine merito*).[49]

Neben Augustinus ist es namentlich vor allem Thomas, auf den er in der Gnadenlehre verweist. Eckhart gibt präzise Lesehinweise auf die *Summa theologica*.[50] Wenn er die Lehrmeinung von »doctores« anführt, ist häufig Thomas an erster Stelle gemeint.[51] In der *Rechtfertigungsschrift* beruft er sich auf Thomas, um die Gotteinung durch die Annahme an Sohnes statt in Christus (*gratia adoptionis*) zu begründen: »Praedictis consonant quae dicit sanctus Thomas I II q. 108 a. 1.«[52] Ein

45 Vgl. Sermo XLIX/2, n. 511 (IV, 425,15 ff.).

46 Vgl. De ver., q. 27, a. 1 ad 1 u. In Sent. II, d. 26, q. 1, a. 2 ad 4.

47 Vgl. In Ioh., n. 393 (III, 335,9–336,6); n. 36 ff. (31,1 ff.); 41 (34,3 ff.); 407 (345,7 ff.).

48 Vgl. Sermo IV/1, n. 29 (IV, 30,6).

49 Vgl. Sth. I-II, q. 109–114 *De gratia*.

50 Vgl. Sermo XXXIV/3, n. 352 (IV, 305,7); In Ex., n. 4 (II, 11,9 f.) o. Sermo LV, n. 536 (IV, 451,8) u. a.

51 Vgl. In Ex., n. 52: »lumen gloriae« (II, 55,2 ff.) u. a.

52 Resp. I, n. 131 (V, 296,7 f.); s. Sth. I-II, q. 108, a. 1; s. Röm 8,15; Gal 4,5 u. In Gen. II, n. 193 (I/1, 665,11 f.); auch Resp. I, n. 77 (276,4).

Hauptzitat Eckharts, um die Übernatürlichkeit der Rechtfertigung hervorzuheben, welches von Augustinus stammt, wird bei Thomas nachgewiesen. Einen einzigen Gottlosen gerecht zu machen, ist ein größeres Werk, als Himmel und Erde zu erschaffen: »Unde Augustinus maius iustificare impium quam creare caelum et terram dicit, <Sth.> I II q. 113 a. 9.«[53] Eine Belegstelle ist besonders signifikant. Sie zeigt, wie Eckhart thomasische Grundlehren rezipiert, um sie zugleich mit der Intellektlehre des *Liber de causis* bzw. Maimonides zu verbinden. Diese sucht er auch in die Urstandslehre (*iustitia originalis*) des Thomas zu integrieren, um das intellektive Potential der von der Sünde unbeeinträchtigten Vernunftseele hervorzuheben (*imago*).[54] In *Sermo IX* erklärt er die Übernatürlichkeit der Gnade (*natura superioris*) mit ihrer geistigen Integrationskraft:

> »Denn ganz allgemein enthält ein Glied des oberen Bereiches (*unum superioris*) alle Glieder des niederen in sich (*omnia inferioris*). Daher ist nach Maimonides der einzelne Mensch der Art der ganzen sinnlichen Natur gleich, so dass die Rechtfertigung (*iustificatio*) eines einzigen Menschen ein größeres Gut ist ›als das Gut der Natur des gesamten Alls‹, wie Thomas <Sth.> I II q. 113 a. 9 in der Hauptantwort und zum zweiten Punkt bemerkt.«[55]

Die Unterschiede zu Thomas ergeben sich aus der stärkeren Rezeption neuplatonischer Lehrelemente, was in Bezug auf die intellektive Kausalität der Gnadenmitteilung insbesondere den *Liber de causis* betrifft. Im *Johanneskommentar* erklärt Eckhart die Übernatürlichkeit der Rechtfertigungsgnade damit, dass sie über jedem »Werk der Natur« (*opus naturae*) stehen würde. Dies ist von der »übernatürlichen« Intellektivität der reinen »Geistwesen« (*intelligentiae*) des *Liber de causis* hergedacht, welche unmittelbar aus Gottes Geist hervorgehen.[56] Nichts hindert ihn, Thomas, im Zusammenhang mit seinem neuplatonischen Denkmodell,

53 Sermo XLVIII/1, n. 502: (IV, 417,8 f.); zit. Aug., In Ioh., tr. 72, n. 3 (PL 35, 1823); Thomas, Sth. I-II, q. 113, a. 9.

54 Vgl. In Gen. II, n. 606: »intellectus est, qui nos coniungit cum Creatore.« (I/1, 606,1–5); zit. Dux neutr. III, c. 53; s. auch In Gen. I, n. 116 (272,7 ff.); In Gen. II, n. 143: »rectitudo hominis« (612,1 ff.); In Gen. I, n. 204 (352,1 ff.); zit. Sth. I, q. 94, a. 1.

55 Sermo IX, n. 98 (IV, 92,14–93,4); zit. Dux neutr. III, c. 18 u. Sth. I-II, q. 113, a. 9; ferner Ldc-Axiom (z. 93,1 f.): Ldc, prop. XI [XII], n. 103 ff. (26 ff.); s. auch Sermo XLIV/1, n. 440 (IV, 369,3 f.) u. VIII, n. 90 (86,2 f.).

56 *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*, hrsg. von Rolf Schönberger und übers. von Andreas Schönfeld, Hamburg 2003 (PhB 553); hier Ldc, prop. VII [VIII], n. 72 ff.; prop. VIII [IX], n. 84 (18 ff.; 22); In Sap., n. 273: »gratia gratum faciens [...] ut

zu zitieren: »Patet hoc manifeste in tractatu nostro *De natura superioris*. Thomas p. I secundi libri q. 113 a. I 3 de hoc pulchre tractat et plene.«[57]

3. Perspektive der Intellektivität

Eckhart modifiziert die Gnadenlehre des Thomas. Das Sein der »geschaffenen« Gnade bedeutet reine Intellektivität, ist das »increabile« im Menschen. Ein Kerngedanke seines Gnadenbegriffs ist die Unerschaffbarkeit des Intellektiven. »Geist« kann gnadenhaft mitgeteilt, gezeugt werden, jedoch nicht geschaffen sein: »intelligere est increabile in quantum huiusmodi«.[58] Die Kritik Dietrichs von Freiberg an der thomasischen Akzidenstheorie hat Eckharts Neukonzeption der »heiligmachenden Gnade« mitgeprägt.[59] Von daher ist in seinem Gnadenbegriff eine dingontologische Perspektive sekundär geworden. Die Übertragung naturphilosophischer Kategorien auf die Gnade verfremdet ihr Wesen. Im Vordergrund steht die Dynamik geistiger Transformationsprozesse, Intellektivität der Gnade. Er steht jedoch nicht, wie Dietrich von Freiberg, in Opposition zu Thomas. Von Dietrich übernimmt er Konzepte seiner Intellekt- und Ursachenlehre (*causa essentialis*). Eckhart geht gleichwohl in ihrer Anwendung auf die Kausalität der Gnade eigene Wege. Dies zeigt sich etwa darin, dass er weder den »tätigen Intellekt« (*intellectus agens*) noch »möglichen Intellekt« (*intellectus possibilis*) allein zur Instanz der Gottesschau erklärt. Eckhart meidet eine Aufteilung der Intellektivität in ihre Funktionen. Die Gnade (*gratum faciens*) bewirkt ein Passivwerden des Intellekts als Ganzem, damit Gott ihn mit seiner Intellektivität überbilden kann. Die »visio beatifica« wird von ihm organischer mit Seelenaufbau und Gnadenwirken verbunden. In der *Predigt 104* versteht er die Disposition als »intellectus passibilis«.[60]

Ein Hauptmotiv Eckharts besteht in der Lösung der Widersprüche, welche sich aus dem thomasischen Erklärungsmodell von der »Akzidentalität« der Gnade als übernatürliche »Beschaffenheit« der Seele

sic est superior natura, et per consequens supernaturale. Patet hoc de intellectu in De causis prop. 9 in commento« (II, 603,7 ff.).

57 In Ioh., n. 593 (III, 517,9 f.); zit. Sth. I-II, q. 113, a. 9 (Augustinus-Zitat); vgl. Prol. gen., n. 4 (IV/1, 150,10) u. a.

58 Vgl. Quae. Par. III (*rationes Equardi*), n. 11 (V, 60,11).

59 Vgl. Sth. I-II, q. 110, a. 2 ad 2 u. Quae. Par. I, n. 7: »ens per accidens, quod non est ens« (V, 43,12); n. 11 (47,2 ff.); s. dazu Kurt Flasch: *Dietrich von Freiberg. Theologie, Philosophie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt 2007, S. 263 ff., 274.

60 Vgl. Pred. 104A: »lîdene vernunft« (IV/1, 568,41).

(*qualitas*) bzw. dem Begriff der »geschaffenen« Gnade ergeben (*gratia habitualis*). Gnade ist für Eckhart keine »forma accidentalis animae«. Thomas vertrat die These seit dem Sentenzenlektorat.[61] Im *Sentenzenkommentar* hatte er erklärt, dass die Gnade »später zum vollständigen Sein der Seele hinzukommt« (*post esse animae adveniat*), daher ein Akzidens sei.[62] Dass die heiligmachende Gnade zu einer vollständigen Trägersubstanz (*post esse completum*) nachträglich als Akzidens hinzukommt (*adveniat post*), erinnert an den *Prologus generalis*, wo Eckhart den Grundsatz aufstellt: »Denn das Sein selbst empfängt sein Sein nicht an etwas noch von etwas noch durch etwas, noch kommt es von außen herbei (nec advenit) noch zu etwas hinzu, sondern es geht voraus (*praevenit*) und ist früher als alles (*prius est*).«[63] Eckhart spricht hier von den Transzendentalien bzw. Gott als »Sein« (*ipsum esse*), nicht von der »gratia gratum faciens«. Diese ist jedoch nicht vom Sein der ungeschaffenen Gnade (*deus*) zu trennen. Von daher gilt Eckharts Kritik, dass das Wesen der »Gnade« (*iustitia dei*) nicht als »Akzidens« vorgestellt werden darf: »nequaquam est imaginandum vel iudicandum secundum modum et naturam accidentium.«[64]

Wird das Problembewusstsein des Thomas nicht mehr eingeholt, ist die Verdinglichung der Gnade vorprogrammiert. Dass Thomas selbst das Akzidensmodell nur als analoge Aussage verstanden hat, geht aus seinen vorsichtigen Formulierungen hervor. Thomas fügt dem Akzidensbegriff meistens ein »gewissermaßen« (*quaedam*) einschränkend hinzu: »Et sic donum gratiae qualitas quaedam est.«[65] Ebenso verwendet er den Begriff »habitus« zurückhaltend. Er spricht bevorzugt vom »donum habituale«[66] oder »gratia habitualis«[67]. Damit will Thomas sicherstellen, dass die Gnade nicht wie ein natürlicher Habitus aufgefasst wird (*habitus acquisitus*).[68] Auch Eckhart erklärt zu seinem Gnadenbegriff:

61 Vgl. In Sent. II, d. 26, q. 1, a. 2 sol.: »gratia creata [...] in genere accidentium poni«; Sth. I-II, q. 110, a. 2 ad 2: »forma accidentalis ipsius animae«; bereits Albert, In Sent. II, d. 26, a. 2: »gratia est accidens«.

62 In Sent. II, d. 26, q. 1, a. 2 *Utrum gratia sit accidens* (sol.). Die Gnade ist weder Substanz »in se« (Substanz *an* Substanz), noch Akzidens »in se« (Farbe *an* Substanz).

63 Prol. gen., n. 8 (I/1, 153,2 ff.)

64 Vgl. ebd. (I/1, 152,10 f.).

65 Sth. I-II, q. 110, a. 2 co.; s. auch Sth. I-II, q. 110, a. 3 arg. 3; q. 111, a. 1 arg. 1; a. 2 arg. 1, ad 2 u. a.

66 Vgl. ebd., q. 109, a. 1 ad 1; a. 6; a. 7; a. 9 ad 2; q. 110, a. 2.

67 Vgl. ebd., q. 109, a. 6 ad 3; a. 8; a. 9 ad 1; a. 10; I-II, q. 108, a. 1 ad 2; q. 109, a. 9; De ver., q. 27, a. 5 ad 3.

68 Vgl. Otto H. Pesch: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, S. 607 u. 639.

»Wir müssen nun einmal nach unserm Verstande reden.«[69] Schließlich wird auch der Begriff der »geschaffenen Gnade« (*gratia creata*) von Thomas zurückhaltend verwendet.[70] Der Begriff begünstigt eine Verdinglichung der Gnade, Relativierung des gnädigen Heilswillens Gottes (*acceptio divina*). O.H. Pesch nennt ihn einen »unglücklichen Ausdruck«.[71] Die Problematik liegt in der Vorstellung der Gnade als übernatürlichem Geschöpf. Von daher stellt die spätere thomistische Redeweise von der »geschaffenen« Gnade (*gratia habitualis*) eine Vergröberung der ursprünglichen Thomaslehre dar.[72] Das Erklärungspotential dieser Terminologie hat Eckharts Negative Theologie relativiert.

Das Akzidensmodell bedingt einen unlösbaren Widerspruch. Wie kann etwas übernatürlich sein und zugleich geschaffen sein? Eckhart unterscheidet »erschaffen« (*creare*) von »erzeugen« (*generare*). Die Begnadung kann bezogen auf das Geschöpf wirkursächlich aufgefasst werden, sofern sie absolut ungeschuldet ist, von Gott allein »ab extra« verliehen wird (*analogia*). Eine gnadenhafte Überbildung der Seele kann hingegen nur als geistige, univoke »Zeugung« (*procedere ut imago*) durch eine unmittelbare Wesensursache (*causa essentialis*) gedacht werden.[73] Schöpfung bedeutet Seinsmitteilung aus dem Nichts (*collatio esse*), Begnadung eine intellektive »Zeugung« in Christus (*generatio filii*).[74] Mit dem Akzidensmodell lässt sich die Ungeschuldetheit der Gnade (*post subiectum*), die formhafte Bestimmtheit des Trägers (*iustum hoc*) treffend erklären.[75] Die Bestimmung des Seinsstatus der Gnade selbst bleibt hingegen unterbestimmt.

Diese Problematik war ein Anstoß für Eckharts eigene Konzeption. Angesichts einer immer komplexer werdenden Diskussion um die »habituelle Gnade« entwickelt er eine alternative Lösung.[76] Mit der nomi-

69 Vgl. Pred. 38 (II, 243,5 f.) zu Abs. 243,5–244,8 (innertrinitarische »bullitio«).

70 Zum Begriff »gratia creata«: De ver., q. 29, a. 1 co. »quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam«; ferner Sth. III, q. 7, a. 11 co.: »in Christo potest duplex gratia considerari. Una quidem est gratia unionis [...] Alia vero est gratia habitualis«.

71 Vgl. Pesch: *Theologie der Rechtfertigung*, S. 605.

72 Vgl. ebd., S. 633.

73 Vgl. Burkhard Mojsisch: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, S. 24–29; Sermo XXV/1, n. 257: »imago ad imaginem.« (IV, 234,10 f.) u. In Ioh., n. 25: »gignitio imaginis« (III, 20,15 f.).

74 Vgl. In Sap., n. 182: »collatio esse ex nihilo« (II, 517,4 f.) u. In Ioh., n. 123. »<Christus> est filius naturalis, nos vero per regenerationem« (III, 107,11 ff.).

75 Vgl. In Gen. II, n. 97: »accidentia post esse hominis« o. Pred. 81: »daz doch diu gnâde bewart werde, daz man sie iht verliese« (III, 404,1 ff.).

76 Vgl. Habitus-Diskussion um 1300 etwa Jean Quidort, in Sent. I, d. 17, q. 1 *Utrum caritas sit aliquid creatum in animae* (ed. J. P. Muller, S. 193–199) o. Duns Scotus, Lect. I, d. 17, pars 1, qu. un. *De habitu caritatis* (ed. Vat. 17, S. 185–219).

nalistischen Denkweise,[77] auf vermittelnde Instanzen in der Gnadenlehre weitgehend verzichten zu können, teilt Eckhart gewissermaßen sein »Pathos der Unmittelbarkeit«[78]. Bei allen Unterschieden zu Thomas führt Eckhart zugleich aber dessen Grundkonzept eines transformierenden, realen Inneseins der göttlichen Gnade fort. Eckharts ontotheologische These »esse est deus«[79] bildet hier die Grundlage, um die Realität der geschaffenen Gnade als Wirkung einer verlässlichen Heilszuwendung Gottes zu untermauern (*acceptio divina*). Noch stärker als bei Thomas wird von ihm der Unmittelbarkeits-, Inhärenz- und Seinscharakter der Gnade betont. Dass die Gnade selbst und ihre Wirkung zur Gotteinung notwendig sind, steht für ihn außer Frage.[80] Für Eckhart ist Vermittlung nicht überflüssig, vielmehr kommt sie zur Ruhe, wo ihre Aufgabe erfüllt ist: »Medium enim ut sic silentium est.«[81]

Die Paradoxie der »geschaffenen« Gnade besteht darin, dass sie der Seele inhäriert, sonst könnte sie keine neue Innerlichkeit hervorbringen (*iustum facere*). Zugleich soll sie allein göttlichen Ursprungs sein. Nach Thomas ist sie ein »zustandhaftes Geschenk« (*donum habituale*), wodurch die Seele die »Beschaffenheit« (*qualitas*) des Gerechtgemachtseins empfängt.[82] Die Gnade kann weder ein Akzidens der Seelensubstanz sein, welche als ihr Träger fungiert, noch substanzhaft ein Teil der Seele (*pars animae*). Würde ihr Sein substanzhaft in der Seele sein, dann wäre damit eine Vergottung der Seele bzw. Naturalisierung ihres Seins ausgesagt. Ist Gnade bloß ein Akzidens, fehlt ihr das Sein. Das Sein der Gnade (*esse divinum*) kann nicht abhängig von einem Träger gedacht werden, weil es allein auf Gottes Sein und Wirken beruht (*causa gratiae*).[83]

77 Vgl. Krise des Habitus als »Mittleres« (*inter potentiam et actum*): Peter Nickl: *Ordnung der Gefühle. Studien zum Habitus*, Hamburg 2001, S. 53. Der natürliche Habitus (*acquisitus*) und der übernatürliche Tugendhabitus (*infusus*) stehen bei Eckhart außer Frage. Er fasst ihn allerdings »dynamischer« als Thomas; s. In Sap., n. 45 (II, 367, 9 ff.).

78 Vgl. Flasch: *Meister Eckhart*, S. 90: »Bei Thomas kommt etwas von Gott unmittelbar Geschaffenes in die Seele, bei Eckhart kommt Gott selbst unmittelbar in die Seele«.

79 Vgl. Prol. gen., n. 11–13 (I/1, 156,11–15); 20 (164,6) u. Prol. prop., n. 1 ff. (I/1, 166,1).

80 Vgl. In Ioh., n. 246: »wenn die Wesensform (*forma essentialis*) erreicht ist, dann werfen alle (Werde-)Formen (*disponentia*) und alles Zufallende (*accidentia*), was auf jene vorbereitete, ihre eigene unedlere Gestalt ab und kehren edler zurück, als vollkommene an Stelle von unvollkommenen« (III, 205,7 ff.).

81 Vgl. In Sap., n. 618 (II, 618,7).

82 Vgl. Thomas, In Sth. I-II, q. 110, a. 2 co.: »Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur.«

83 Vgl. Thomas, Sth. I-II, q. 112: *De causa gratiae*.

Trotz dieser Schwierigkeiten hat Thomas die Gnade in Analogie zum kategorialen »Substanz-Akzidens«-Modell als eine »außerwesentliche« Form (*forma accidentalis*) der Seele bestimmt.[84] Er konzipiert das Wesen der Gnade nach dem Partizipationsmodell. Es hat die gleiche Grundstruktur wie die allgemeine Partizipation an göttlichen Eigenschaften (*bonitas, sapientia* usf.). Die heiligmachende Gnade vermittelt zwar eine übernatürliche Erhebung, besondere Teilnahme am göttlichen Sein, bleibt aber als solche eine »unvollkommene« Partizipation, ermöglicht von daher keine entitative Gotteinung. Thomas erklärt:

> »Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. – Das nämlich, was substantiell in Gott ist, ist akzidentiell in der Seele gegeben, indem sie an der göttlichen Gutheit teilhat, wie es beim Wissen offensichtlich ist.«[85]

Mit dem Akzidensbegriff wird letztlich weniger das Sein der Gnade erfasst, als in erster Linie ihr Bezogensein auf die Seele. Das Sein der geschaffenen Gnade *als solches* »in« der Seele bleibt unklar. Das »forma-accidentalis«-Theorem sichert vor allem ihre strikte Übernatürlichkeit und Ungeschuldetheit. Die Gnade könnte auch nicht gegeben sein bzw. ihre Annahme vom Menschen verweigert werden. Sie kann auch durch einen Rückfall in die Todsünde wieder verloren gehen. Das Wesen der »geschaffenen« Gnade wird gegenüber der »gratia increata« als *formhafte* Entität in der Seele beschrieben. Ihr Sein ist nur im Hinblick auf die übernatürliche Partizipation am göttlichen Leben »nobilior« als das Sein der Trägersubstanz: »Und doch ist sie [die Gnade], insofern sie ein Ausdruck (expressio) oder eine Teilhabe (*participatio*) der göttlichen Gutheit ist, edler (*nobilior*) als die Natur der Seele, nicht jedoch in Bezug auf die Seinsweise (*non autem quantum ad modum essendi*).«[86]

Thomas verwendet auch das »insofern« (*quantum*), um die ontologische Bezugsebene zu wechseln. Es ergibt sich eine Limitation der Seinsweise der »gratia gratum faciens« auf Grund des geschöpflichen Aufnahmemodus der Seele. Die Vernunftseele ist geschaffen. Folglich kann der »modus recipientis« bezüglich der Gnade nur begrenzt sein. Von daher ist der akzidentielle Seinsstatus der Gnade weniger »edel«, als das in sich subsistierende Sein der Seele als Trägersubstanz. Thomas erklärt:

84 Ebd., q. 110, a. 2 ad 2 (Übers. DThA 14, 118).
85 Ebd.
86 Ebd.

»[W]eil die Seele nur auf unvollkommene Weise an der göttlichen Gutheit teilnimmt (*imperfecte participat*), hat die Teilnahme an der göttlichen Gutheit, welche die Gnade ist, auf unvollkommenere Weise ihr Sein in der Seele als die Seele, welche in sich selbst gründet (*imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat*)«.[87]

Es ist offensichtlich, dass Eckhart das Partizipationsmodell nicht genügen konnte, um die entitative Gotteinung zu begründen. Es ist in sich zu statisch, um die intellektive Grundlegung der Gottesgeburt in der Seele und Dynamik der gnadenhaften Überbildung mit dem göttlichen Sein erklären zu können.

Eckhart entwickelt in *Predigt 48*, um die Inhärenz des Seelengrundes (*liehte*) in der geschaffenen Seele erklären zu können, eine ähnliche Konstruktion wie Thomas. Das »abditum mentis« ist als von Gott – mit der Erschaffung der Seele (*ad imaginem*) – eingestiftete unerschaffbare Intellektivität (*imago*) zu verstehen.[88] Es ist die ungeschuldete Selbstgegenwart Gottes in seinem Geschöpf. Eckhart unterscheidet ein »imago«-Sein (*increabile*) und ein »ad-imaginem«-Sein (*creatum*) im Menschen. Die Vernunftseele (*anima creata*) ist im Christus-Logos »nach« (*ad*) dem Intellekt Gottes geschaffen worden. Dieses Geistsein der geschaffenen Seele (*esse formale*) ist daher mitinbegriffen in der reinen Intellektivität des »göttlichen Wortes« (*esse virtuale*). Dies bezeichnet der Begriff »imago«. Beide Ebenbildweisen verhalten sich wie Ähnlichkeit und Univozität zueinander. Der Seelengrund ist das virtuelle Inbegriffensein der Intellektivität des Menschen (*imago*) in die innertrinitarische Logosgeburt (*exemplari*). Die Erklärung lautet:

»daß dieses ›Licht‹ (*liehte*) mehr Einheit mit Gott hat (*mê einicheit mit gote*), als es Einheit hat mit irgendeiner <Seelen->Kraft (*deheiner kraft*), mit der es doch in Seinseinheit steht (*ein ist in dem wesene*). Denn ihr müßt wissen, daß dieses Licht im Sein (*wesene*) meiner Seele nicht edler (*nicht edeler*) ist als die niederste oder die allergrobsinnlichste Kraft [...]; und das liegt darin begründet, daß das Sein einheitlich ist (*wesen einvaltic ist*). Sofern man daher die <Seelen->Kräfte im Sein nimmt (*in dem wesene*), so sind sie alle eins und gleich edel (*ein und glîche edel*); nimmt man die Kräfte

87 Ebd.

88 Vgl. In Gen. II, n. 217: »scientias animae concreatas« (I/1, 694,7–11).

aber in ihrem Wirken (*in irn werken*), so ist eine viel edler (*vil edeler*) und höher als die andere.«[89]

Setzt man für »Licht« etwa »Gnade« ein, dann ergibt sich, dass die Gnade in sich (*inquantum gratia*) – also im Seelengrund – »edler« ist als jede geschöpfliche Seelensubstanz.[90] Sofern das Sein Gottes (*increata*) die Vernunftseele vervollkommnet, hat die »geschaffene« Gnade (*iustitia genita*), welche von der ungeschaffenen Gnade (*iustitia gignens*) im Seelengrund ausfließt – sofern sie die Seele überformt (*iustum facere*) –, in dieser Seele keinen »edleren« Seinsmodus als das eine substantielle Sein der geschöpflichen Seele als Kompositum (Leib-Seele-Einheit). Die Gnade wird unter diesem Gesichtspunkt »per modum recipientis« in ihre Trägersubstanz aufgenommen.

Die übergeordnete Bezugsebene der »geschaffenen« Gnade (*gratia habitualis*) ist jedoch die ihres wesensursprünglichen, virtuellen Inneseins (*praehabere*) in der ungeschaffenen Gnade im Seelengrund. Diese Inhärenz ist damit gemeint, wenn Eckhart sagt: »aber dâ man die krefte nimet in irn werken, sô ist einiu vil edeler und vil hœher dan diu ander«.[91] Unter »in irn werken« ist an dieser Stelle kein Wirken in den Seelenkräften zu verstehen, sondern vielmehr die unendliche Virtualität des »Oberen« (*gratia increata*), welches durch seine reine Intellektivität alles »Niedere« in sich formend hervorbringt. Es ist dem empfangenden Niederen (*passum*) immanent, weil es alles »Aufnehmende« (*inferior*) transzendiert. Die Unmittelbarkeit der »natura superior« (Gott als »Erstes«)[92] liegt nicht horizontal auf der Wirklichkeitsebene des geschaffenen Seienden (*ens hoc*). Das Ungeschaffene integriert, aktualisiert und formt das ihm Untergeordnete mit seiner geistigen Kraft.[93] Das einzelne Gerechte (*iustum hoc*) als partizipatives Seiendes ist – sofern es »in« ihm die universale Idee der Gerechtigkeit verspüren lässt[94] – in der Gnade mit der »iustitia ingenita« (Gott) identisch. Eckhart erklärt:

89 Pred. 48 (II, 418,1–11; 713).

90 Vgl. In Ioh., n. 63: »quod inferius nobilius et perfectiori modo est in suo superiori ordine essentiali« (III, 53,4 f.); s. auch n. 267: »Sed praehabere in se ipso, utpote in causa prima, omnia quae sunt et scire futura, priusquam fiant, est proprium deo« (III, 221,2 f.).

91 Vgl. Pred. 48 (II, 418,11).

92 Vgl. Prol. gen., n. 8 (tr. 10): »de primo et novissimo« (I/1, 150,11).

93 Vgl. Ldc, prop. XV [XVI], n. 129: »Kraft der Kräfte (*virtus virtutum*) [...] weil sie nicht erworben ist, <nicht> in den seienden Dingen besteht und Bestand hat, sondern die Kraft der seienden Dinge ist« (33); s. Klaus Kremer, *Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971, 69 ff. (»nous« als Kraftzentrum).

94 Vgl. In Ioh., n. 15: »quod iustitia habet in se ipsa exemplar, quod est similitudo

»Der Gerechte (*iustus*) oder das Gerechte (*iustum*) ist in sich selbst (*in se*) dunkel und leuchtet nicht; aber in der Gerechtigkeit selbst (*in iustitia*), seinem Ursprung (*in principio*), leuchtet es (*lucet*), und die Gerechtigkeit leuchtet in dem Gerechten (*in iusto*), aber das Gerechte (*iustum*) erfasst sie nicht, da es ja das Niedere ist (*inferius*).«[95]

Eckhart identifiziert das Einzelgerechte nicht mit der »gratia creata«. Die heiligmachende Gnade ist wesensgleiche Emanation aus der ungeschaffenen Gerechtigkeit Gottes, welche dem Seelengrund eines jeden Gerechtfertigten inhärent ist. Gemäß ihrem göttlichen Sein ist sie der Kraft nach (*in virtute*) im geschaffenen Wesen der Seele (»Träger«), indem sie diese intellektiv überbildend Gott angleicht. Die Gnade (*esse divinum*) ist *im* Sein der Seele als dessen »Oberes« (*esse virtuale*), nicht als ein geschöpfliches »esse formale«. Ihre Unmittelbarkeit transzendiert das Seiende, weil sie es geistig umfasst: »Es ist etwas verborgen dort, wo (*ubi*) es seiner Kraft nach anwesend ist (*quidem vi est*)«.[96]

4. Priorität der ungeschaffenen Gnade

Eckhart schließt das Partizipationsmodell nicht generell aus.[97] Es vermag den formalen Verwirklichungsgrad der Vollkommenheiten (*perfectiones*) im konkreten Seienden zu erhellen. In *Sermo XVII/6* findet sich der Hinweis: »Daher hat die Gnade nach der Lehre der Theologen die Substanz der Seele zum Träger (*subiectum*).«[98] Eckhart referiert hier die Inhärenz-These des Thomas nicht distanzierend. Für die Erklärung des kausalen Verhältnisses von »gratia increata« (*Einwohnung Gottes*) und »gratia creata« (*Disposition*) hält Eckhart gleichwohl das herkömmliche Partizipationsmodell für nicht hinreichend. Es scheint von ihm so gedacht zu sein, dass durch das Innesein des »Trägers« (*anima*) in der ungeschaffenen Gerechtigkeit (*deus*) überhaupt erst von einer formhaf-

sive ratio, in qua et ad quam format et informat sive vestit omnem et omne iustum« (III, 14,2 ff.); s. auch n. 54 (8 ff.).

95 Ebd. n. 22 (III, 18,12–14).

96 Vgl. ebd., n. 533 (III, 464,11); s. auch n. 515: »virtute ipsius unius« (446,1 ff.), n. 267: »Deus enim, utpote unus, nihil dividit, sed divisa unit« (222,8) o. In Gen. II, n. 203: »quod semper divisa inferius sunt indivisa superius« (I/1, 674,11).

97 Vgl. Prol. gen., n. 9: »anima participatione sapientiae fit sapiens« (I/1, 154,1–12); zit. Aug., De trin. II, c. 2 (PL 42, 935); s. auch In Ioh., n. 172: »in luce aeterna pietatis« (III, 141,2 ff.).

98 Vgl. Sermo XVII/6, n. 179 (IV, 168,2 ff.) u. Sth. I-II, q. 110, a. 4 co.: »gratia [...] sit in essentia animae.«

ten Partizipation des einzelnen Gerechten (*ens iustum*) an ihr gesprochen werden kann. Eckhart scheint die »participatio divinae bonitatis« – das Wesen der »gratia sanctificans« – nicht als das Wesen der Gnade aufzufassen, sondern vielmehr als Folge der entitativen Überformung mit dem göttlichen Sein in der heiligmachenden Gnade. Das Partizipationsmodell erklärt die Verleihung der Gnade nach dem Schema der thomasischen Analogie. Gerade das univoke Kerngeschehen der gnadenhaften Transformation und das intellektive Fundament im Geschöpf (*imago*) für den Empfang des göttlichen Seins konnte damit für Eckhart nicht erfasst werden.

Ein Kristallisationspunkt für Eckharts These »Das Sein ist Gott« mit dem ontischen Vorrang der Allgemeinbegriffe (*perfectiones*) und ihrer Identifikation mit Gott könnte die Frage nach dem Seinsstatus der Gnade gewesen sein. Dafür spricht, dass Eckhart im Vergleich mit der thomasischen Lösung eine genau umgekehrte Perspektive stark macht. Einen Ansatzpunkt dafür hatte Thomas selbst vorbereitet, indem er sein Akzidensmodell selbst wieder eingeschränkt hatte. Ein Gegenargument hatte eingewandt, dass ein Akzidens vergeht, wenn es aufhört, in einem Träger zu sein. Hingegen sei die Gnade unzerstörbar. Als Akzidens würde sie ins Nichts zurückfallen, aus dem sie geschaffen sei.[99] Eine Erschaffung der heiligmachenden Gnade »ex nihilo« ist gewiss nicht Eckharts Gedanke. Dass hingegen der Gnade ihrem Wesen nach ein ontischer Vorrang vor ihren jeweiligen Trägern zukommt, sie also als »esse divinum« unvergänglich ist, scheint einleuchtend. Ein Gnadenverlust seitens eines Menschen kann nicht die Gnade als solche vernichten. Thomas hatte geantwortet:

> »Man sagt aber, etwas entstehe oder vergehe, insofern der Träger (*subiectum*) anfängt oder aufhört (*incipit vel desinit*), in Bezug auf jenes Eigenschaftliche (*secundum illud accidens*) akthaft zu sein (*esse in actu*). Und unter diesem Gesichtspunkt sagt man auch, dass Gnade ›geschaffen‹ werde (*dicitur creari*), sofern ›Menschen in ihr geschaffen‹ (*secundum ipsam creantur*), d. h. in einem neuen Sein begründet werden (*in novo esse constituuntur*), aus nichts heraus.«[100]

Thomas hatte gesagt »secundum gratiam creantur«. Der Mensch ist ein »neues Geschöpf« durch bzw. in der Gnade. Dies ist genau die Perspektive, welche Eckhart alternativ ausbaut. Ein Teilargument war, dass, be-

99 Vgl. Sth. I-II, q. 110, a. 2 arg. 3.
100 Sth. I-II, q. 110, a. 2 ad 3 (DThA 14, 119).

zogen auf Inhärenz oder Verlust des inneren Gnadenbesitzes, die jeweilige Seele in Hinsicht auf diese akzidentielle Beschaffenheit (*qualitas*) anfange bzw. aufhöre, akthaft zu sein (*esse in actu*). Das Innesein der Gnade lässt die Seele in Bezug auf ihr »gratum esse« aktual sein. Dass dieser Habitus der Seele überhaupt inhäriert, kann hingegen schlecht aus dem Aktualsein einer erst nachträglich hinzukommenden, akzidentiellen Beschaffenheit (*qualitas*) abgeleitet werden. Eckhart denkt die Einwohnung Gottes nicht zuerst von ihrem Aufnahmemodus im Geschöpf, sondern vom aktualisierenden »Oberen« her. Weil Gott das »Erste« in allen Dingen ist, kann überhaupt etwas »Niederes« Gnade von ihm aufnehmen.[101]

Die Gnade tritt nicht zu einer existierenden Seelensubstanz nachträglich hinzu, wie eine akzidentielle Eigenschaft. Vielmehr wird der Mensch in sie hineingenommen, in der »iustitia increata« gerecht gemacht (*iustitia creata*). Diese gnadentheologische Umkehrung der Perspektive entspricht genau der Konzeption der Transzendentalienlehre, wie sie Eckhart im *Prologus generalis* entworfen hat. Das »secundum gratiam creantur« versteht er als Neuschaffung des Menschen »in« der ungeschaffenen Gnade. Denn diese »recreatio« meint eine univoke Überbildung mit dem Sein Gottes, welche den »homo iustus« zeugt (nicht »erschafft«). Eckhart stellt im *Prologus generalis* den Grundsatz auf, dass die Allgemeinbegriffe nicht die Seinsweise (*modus*) und Eigenschaft (*natura*) der Akzidentien haben.[102] Durch die Methode des Begriffsaustauschs (*mutatio terminorum*)[103] werden alle Axiome der These »Das Sein ist Gott« auf das Sein der Gnade anwendbar. Im *Ecclesiasticuskommentar* vertauscht Eckhart das Wort »Gott« mit dem Begriff »iustitia« (*esse*), um das Gerechtsein des Tugendhaften und sein gerechtes Handeln (*opus virtutis*) als unablässige Gottesgeburt zu erklären: »Begründung und Beispiel für das Vorhergehende sind handgreiflich, wenn wir statt Gott (*si loco dei*) ›Sein‹ und ›Gerechtigkeit‹ sagen (*ponamus*). Denn gewiss ist einer alles, was er ist, dadurch, dass er im Sein und das Sein in ihm ist: ›er bleibt in Gott, und Gott in ihm‹ [1 Ioh. 4,16]. Was aber getrennt vom Sein ist, ist nichts.«[104]

101 Vgl. Prol. gen., n. 8: »Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum« (153,7 ff.); Thomas, Sth. I, q. 4, a. 1 ad 3 (*actualitas rerum et ipsarum formarum*).

102 Vgl. Prol. gen., n. 8 (I/1, 152,8–11).

103 Serm. II,2 n. 13: »Dicamus ›esse‹, quod unus est deus« (IV 14,11 f.); s. auch: In Sap., n. 142 (II, 480,2 ff.); n. 145 (483,3–5) u. In Ioh., n. 26 (III, 216 ff.).

104 In Eccl., n. 67 (296,7 ff.); vgl. n. 65 zit. Origenes, In Ier. hom. 6 (PL 25, 637): »Ille vero felix est qui semper a deo nascitur: non enim dicam semel iustum ex deo natum, sed per singula virtutis opera semper ex deo nascitur« (295,7 ff.).

Alle Grundsätze charakterisieren von daher auch den apriorischen Seinsstatus der heiligmachenden Gnade als wesensgleiches, geistiges Ebenbild der ungeschaffenen Gerechtigkeit Gottes. Die heiligmachende Gnade *ist* das göttliche Sein des gerechtfertigten Menschen (*inquantum iustus*). Akzidentien empfangen ihr Sein in ihrem Träger.[105] Dies schließt Eckhart im Fall der Gnade aus. Nicht der »homo iustus« ist die Trägersubstanz der Gnade, sondern seine gerechte Seele wird entitativ in der gnadenhaften Überbildung zu einem »Akzidens« der Substanz Gottes. Er sagt prägnant: »Die Substanz der Seele verhält sich also im Hinblick auf die Liebe wie ein Hinzukommendes (*ut accidens*).«[106] Mit »Liebe« ist hier die »caritas increata« gemeint, d. h. die Einwohnung des Heiligen Geistes. Eckhart konzipiert die Begnadung von der Einwohnung Gottes her. Die umgekehrte, thomasische (eher thomistische) Perspektive beschreibt wie folgt:

> »Denn im Bereich des Körperlichen (*in corporalibus*) ist die Weiße im Körper, im Bereich des Geistigen (*in spiritualibus*) ist umgekehrt (*e converso*) der Gerechte in der Gerechtigkeit selbst (iustus est in ipsa iustitia). Daher ist nach der Ansicht der Ungebildeten die Seele im Leib, nach der Ansicht der Weisen ist richtiger der Leib in der Seele.«[107]

Eckhart kehrt also die substanzontologische Perspektive um. Genauer gesagt, sie wird von ihm relativiert, tritt an die zweite Stelle. Auf der Ebene der intellektiven Unmittelbarkeit hat sie keine Geltung. Das Geschöpf, welches vom göttlichen Sein der Gnade überbildet worden ist, verhält sich zur ewigen Gerechtigkeit Gottes wie ein Akzidens zu seiner Substanz. Eckhart denkt die Begnadung nach dem Grundsatz: »deus est cuius comparatione substantia est accidens et accidens nihil – Gott ist der, im Vergleich mit dem die Substanz Akzidens und das Akzidens nichts ist.«[108]

Die Gotteinung ist für Eckhart substantielles Einswerden (*unio substantiale*). Jede andere Form ergäbe bloß eine »Vereinigung« (*unitum*), ein »unum accidentale«.[109] Das Gerechtsein des Gerechtfertigten (*esse iustum*) ist durch kein geschöpfliches Medium vermittelt. Es fließt unmittelbar durch den Logos (*per filium*) aus Gottes ungeschaffener, ewi-

105 Prol. gen., n. 8 (I/1, 152,11 f.).
106 Sermo VI/3, n. 62 (IV, 61,3 f.).
107 Ebd. (IV, 60,14–61,3).
108 In Sap., n. 90 (II, 423,10 ff.); zit. Lib. XXIV phil., prop. VI (CCM 143A, 12,1 f.).
109 Vgl. In Gen. II, n. 31 (I/1, 500,3–8).

ger Gerechtigkeit in die Seele, entsprechend dem Grundsatz: »esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium«.[110] Die heiligmachende Gnade empfängt ihr Sein nicht durch ihre Inhärenz in einer Seelensubstanz. Denn sie ist vergeistigende Hineinformung des Geschöpfs in ihr eigenes Sein.

Nur sofern die von der Gerechtigkeit Gottes ausfließende heiligmachende Gnade die Seelensubstanz mit dem göttlichen Sein überbildet und in ihrem Sosein übernatürlich formt (*qualitas*), kann gewissermaßen von einer »geschaffenen« Gnadenform in der Seele gesprochen werden. Es scheint sich so zu verhalten, dass Eckhart den Seinsmodus des »geschaffenen« Gnadenhabitus im Gerechtfertigten analog zum »ens hoc« denkt (*gratia formaliter*), welche ihren Seinsgehalt unmittelbar vom Sein der ungeschaffenen Gnade empfängt (*gratia virtualiter*). Im überlieferten Werk unterscheidet Eckhart nur einmal im *Sermo IX* begrifflich zwei verschiedene Seinsmodi der Gnade. Er sagt, dass im Gott aller Gnade selbst die »geschaffene« Gnade nicht mehr Gnade ihrer Form, sondern ihrer Kraft nach ist. Das will heißen, dass die heiligmachende Gnade in der »gratia increata« miteinbegriffen ist, wie die Hitze im Himmel: »in ipso ›deo omnis gratiae‹, ubi iam gratia non [est] gratia formaliter, sed virtualiter sicut calor in caelo«.[111]

Für Eckhart bedeutet »geschaffene« Gnade nicht, dass wirkursächlich etwas von Gott Verschiedenes (*aliud*) gewirkt wird, sondern, seiner göttlichen Natur entsprechend, ein Gleiches (*alius*) gezeugt wird. Die »geschaffene« Gnade ist ihrem intellektiven Sein nach ungeschaffen (*iustitia genita*), weil sie wesensursächlich-univok, unmittelbar von der ungeschaffenen Gerechtigkeit Gottes (*gignens*) als ihr wesensgleiches Ebenbild gezeugt wird. Trotz dieser Seinseinheit ist analog zu den Ursprungsbeziehungen in der Trinität (*relationes*) nicht jeder Unterschied zwischen Gott und dem »homo iustus« ausgelöscht. Denn die Einung geschieht in der Gnade Christi (*gratia unionis*). Es bleibt die Distinktion der geistigen Zeugungsrelation, welche nicht umkehrbar ist. Gott (*viur*) verwandelt den Menschen (*holze*), was in seiner Vergöttlichung einbeschlossen bleibt: »Daz viur verwandelt in sich, swaz im zuogevüeget wirt und wirt sîn natûre. Daz holz daz verwandelt daz viur in sich niht, mêr: daz viur verwandelt daz holz in sich. Alsô werden wir in got verwandelt, daz wir in bekennen suln, als er ist.«[112]

110 Prol. gen., n. 8 (I/1, 153,4 f.).
111 Vgl. Sermo IX, n. 102 (LW IV, 96,19–97,1); 1 Petr. 5,10.
112 Pred. 6 (I, 114,5–115,2); s. auch ebd. 11 (180,8–13).

Der gerechte Mensch ist nicht die »iustitia gignens«. Ferner bleibt die leiblich-seelische Biografie inneres Moment der eschatologischen Vollendung. Das vergeistigte Einbehaltensein (»Verklärung«) der individuellen Person in der ewigen Menschennatur des auferstandenen Christus-Logos (*gratia unionis*) hat Eckhart ausführlich in der *Predigt 67* entfaltet: »daß beider Sein, des Leibes und der Seele, in einem Christus vollendet werden als ein Gott, ein Sohn«.[113] Durch die Fixierung mancher Eckhart-Interpretation auf den »Intellekt« (nur für sich genommen) – ohne die Dimension der Schöpfungsgnade, Auferstehungswirklichkeit und Christusvermitteltheit der entitativen Gotteinung – können Eckharts Identifikationsaussagen nur falsch aufgefasst werden.

Mit der »insofern«-Distinktion vermag Eckhart sowohl den paradoxen Seinsmodus der »geschaffenen« Gnade in ihrer göttlich-menschlichen Dimension zu erfassen als auch den jeweiligen intellektiven Grad der aktualen Überbildung der Person mit dem »esse divinum« in ihrem Vervollkommnungsprozess bis zur Gotteinung. Die Gnade gleicht den Gerechten immer mehr Gott an, wobei sie dessen Geschöpfsein zur höchsten Vollendung bringt. Es werden durch die Gnade alle einschränkenden Wesensaspekte (*esse hoc*) sukzessive am Geschöpf aufgehoben. Mit dem »inquantum« sieht Eckhart von der konkreten Limitation des Gerechten ab (*esse formale*), betrachtet nur sein Geformtsein (*istum esse*) durch die reine »forma iustitia« in ihrer Identität mit Gott. Eckhart denkt bei der Gnade stärker vom neuplatonischen Formbegriff her. In der Gnade ist die Form das Sein. Im *Sapientiakommentar* heißt es: »[der Weise] sagt die Gerechten, ohne etwas hinzuzufügen (*sine additamento*) oder einen Träger anzugeben, nämlich Menschen oder dergleichen, sondern nur die Form heraushebt: die Gerechten (*formaliter iusti*).«[114] Man könnte sagen, was im Bereich des Geschaffenen die (Real-)Distinktion unterscheidet, das leistet in der Dimension des Geistes die »inquantum«-Reduplikation.

Der Ausdruck »inquantum iustus« gibt das Aufgenommensein in Gott (*virtualiter*), zugleich das noch Unterschiedensein an (*formaliter*). Damit verbunden wird eine Art »Tanto-Quanto-Regel« (»je/desto«) aufgestellt. Je intellektiver, formhafter der Gerechte wird, desto mehr ist er in Gottes Sein: »Ein Ding ist aber Gott um so näher (*propinquius*), je entfernter es von der Erde ist, die ›nahezu nichts‹ ist.« oder »[der Geist] vermag immer mehr aufzunehmen (*plus recipere*), ja sogar je größer

113 Vgl. ebd. 67 (II, 134,17–135,15; 530).
114 Vgl. In Sap., n. 64 (II 392,5 f.).

der Gegenstand, desto leichter«.[115] Dieses Ineinandergreifen der »Gnadenarten« ist hauptsächlich nach den Grundsätzen des *Liber de causis* konzipiert. Die starke Seite seiner Theoreme liegt darin, dass sich mit ihnen geistige Wandlungsprozesse und ihre kausale Ordnung konsistent erfassen lassen. Mit ihnen hat Eckhart das Verhältnis von »ungeschaffener« (*virtualiter*) und »geschaffener Gnade« (*formaliter*) zu erfassen gesucht. Das »Übernatürliche« fließt auf Grund seiner Intellektfülle mit all seinen Eigenschaften ungeteilt in sein »Niederes« ein (*homo iustus*). Angewandt auf die »Adoptivgnade«: In der Annahme an Sohnes statt in der Gnade Christi (*filiatio*) werden dem Gerechten alle Eigenschaften des Sohnes zuteil.[116]

Von höchster Bedeutung ist der Grundsatz des Ungeteilt- und Einsseins des Niederen in seinem Oberen, wobei zugleich das Obere das im Niederen Geteilte (*esse formale*) in sich selbst virtuell sammelt und eint.[117] In dem Maße, wie der »homo iustus« von der ungeschaffenen Gerechtigkeit überbildet wird, ist er damit entitativ in Gott, d. h. ist im Sein des Logos, den Eigenschaften Christi gleichgestaltet. Die Identifikationsaussagen Eckharts sind ontologisch genau in diesem Sinne gemeint. Das Obere empfängt nichts vom Niederen. Vielmehr steigt die Ursache (*agens*) univok in das Verursachte bzw. Aufnehmende (*passum*) hinab und gleicht es sich an.[118] Das Innesein der heiligmachenden Gnade in der Seele ist als solches als ein Angleichungsprozess in der göttlichen Kraft (*in virtute*) der ungeschaffenen Gnade gedacht. Eckhart versteht dieses Gleichwerden in der Gnade als ontische Selbstvermittlung Gottes an sein Geschöpf: »iustitia est medium ipsum«[119]. Die Intellektivität der Gnade vergöttlicht die Seele: »homo in deo deus est«.[120]

Die Perspektive der Gotteinung ist von Gott als »Träger« in der Identität von Sein und Wesen her entwickelt. Die Umkehrung der thomasischen Perspektive, um die Seinsunmittelbarkeit der ungeschaffenen Gnade – welche mit der »ipsum esse«, »iustitia«, »sapientia«, »caritas increata« konvertibel ist – zu priorisieren, findet sich in dichter Form in *Sermo LV* beschrieben. Dort heißt es:

> »*Der in der Weisheit wohnt.* [Jes Sir 14,22]. Gott liebt niemanden außer dem, der ›mit der Weisheit innen wohnt‹ (Weish 7,28), näm-

115 Vgl. Sermo X, n. 103 (IV, 98,8 f.) u. XI, n. 112 (105,8 f.).
116 Prol. gen., n. 10 (I/1, 155,1 ff.).
117 Ebd. (I/1, 155,3 ff.).
118 Vgl. ebd. (I/1, 154,13–155,2).
119 Vgl. In Sap., n. 284 (616,13 f.).
120 Vgl. Sermo IV/1, n. 28 (28,1–4).

lich im Sohn; oder ›mit der Weisheit‹, dem Sohn, im Vater; oder ›mit der‹ geschaffenen ›Weisheit‹ (*creata*) in Gott, der ungeschaffenen Weisheit (*increata*). [...] Auf Grund dieser Ähnlichkeit (*similitudo*) mit Gott wird die Weisheit zu [Gott] hingezogen und zieht sie die Seele mit sich. [...] Aber warum heißt es *in der Weisheit*, da doch <umgekehrt> die Weisheit in der Seele ist (*sit in anima*)? Erstens, damit alles, was zur Seele gehört, der Weisheit unterworfen und untergeordnet sei. Zweitens besagt die Weisheit zweierlei: Licht mit Schmecken. Auf Grund des ersten ist sie in uns (*in nobis*), auf Grund des zweiten sind wir in ihr (*sumus in ipsa*).«[121]

Wie die beiden Perspektiven sich – unter der Priorität der ungeschaffenen Gnade (*sapientia increata*) – durchdringen, zeigt die weitere Erklärung. Die Inhärenz der »geschaffenen« Weisheit versetzt die Seele »in« Gottes Weisheit: »weil die Weisheit in der Seele diese in Gott hineinpflanzt und verwandelt (*transformat in deum*), in dem ›wir uns bewegen, leben und sind‹ [Apg 17,28]; in ihm ist unsere Seligkeit, ja er selbst ist sie.«[122] Eckhart versteht »Gnade« als intellektives, göttliches Sein, denkt sie zugleich in Analogie zur innertrinitarischen Gottesgeburt relational: Nicht die Gnade vergeht, vielmehr der Ungerechte fällt aus Gottes Gerechtigkeit.

5. Seelengrund als Existential

Durch die Einwohnung Gottes im Seelengrund wird die Innerlichkeit von der heiligmachenden Gnade in der Weise überformt, dass für die vergeistigte Seele Gott immer mehr zu ihrem Träger wird: »daß die Weisheit die Seele trägt (*supportat*), vollendet und formt. Daher sagt er ›wohnt‹ [Jes Sir 14,22]. Denn die Form ist gleichsam der Ort [des Geformten]«[123] Die Gnade als reiner Intellekt ist »Form« überhaupt: Eckhart sagt: »[Deus] est forma omnium sive formans omnia«.[124]

Wäre die »geschaffene« Gnade anderes als göttliches Sein, würde die Gotteinung verhindert, was Gottes Einheit widerspricht: »Bei der Vereinigung (*unio*) der Weisheit mit der Seele ist Folge weder ein Drittes (*tertium*) noch Veränderung (*alteratio*)«.[125] Von daher konzipiert Eck-

121 Vgl. Sermo LV/1, n. 536–537 (IV, 451,2–12).
122 Vgl. ebd., n. 538 (IV, 452,5–8).
123 Vgl. ebd., n. 539 (IV, 452,13 ff.).
124 Vgl. Sermo IV/1, n. 29 (IV, 29,6).
125 Vgl. Sermo LV/1, n. 538 (IV, 452,3 ff.).

hart die habituelle Gnade als lautere Ebenbildlichkeit und Intellektivität. Nach thomistischer Denkweise wird der Habitus der Gnade als Disposition für die personhafte Einwohnung Gottes aufgefasst. Dies ist aus der Perspektive eines aufnehmenden Trägers gedacht. Eckhart kritisiert diesen Denkansatz, weil damit das Gerechtsein des Gerechtfertigten von Gott getrennt vorgestellt wird. Dies ist jedoch widersprüchlich: »Quomodo enim iustus esset, si extra iustitiam esset, divisus a iustitia foris staret?«[126] Ein Gerechtsein in der Seele kann »sine deo« nicht gegeben sein.[127]

Der habituellen Gnade kommt im Vergleich zu den »freigewährten Gnaden« (*gratis data*), welche auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade vorbereiten, ein kausaler Vorrang zu. Thomas erklärt: »Die heiligmachende Gnade ordnet nämlich den Menschen unmittelbar (*immediate*) auf die Verbindung mit dem letzten Ziele hin.«[128] Dies gilt, wenn auch abgeschwächt, für die »ungeschaffene Gnade« (*inhabitatio*). Voraussetzung der Einwohnung Gottes scheint eine »zuvor« erfolgte Gerechtmachung der Seele als notwendige vorhandene geistige Empfänglichkeit zu sein (*dispositio ultima*). Damit ergäbe sich allerdings eine kausale Abhängigkeit der »gratia increata« von der »geschaffenen« Gnade, was der Übernatürlichkeit und Priorität des »Oberen« widerspricht.[129]

Die Priorität der »geschaffenen« Gnade schließt Eckharts Metaphysik der Gottunmittelbarkeit aus. Das göttliche »Sein« ist prinzipiell in allem Seienden das »Erste« und »Letzte« (*De primo et novissimo*).[130] Diese ontologische Priorität ist eine Wesenseigenschaft des göttlichen Geistes, welcher »als Erstes (*primum*) alle Dinge in sich vorweg besitzt (*praehabere*)«.[131] Die »geschaffene« Gnade wurde von Thomas in erster Linie als Disposition zur Einwohnung Gottes gedacht. Es gibt gleichwohl auch Aussagen von ihm, welche für die kausale Priorität der ungeschaffenen Gnade vor jeder anderen gnadenhaften Disposition sprechen. Diese Aussagen macht Thomas in der Trinitätslehre über die »unsichtbare Sendung« (*missio invisibilis*) des Heiligen Geistes in die Seele, welche erst die heiligmachende Gnade verleiht. Dort heißt es:

126 In Ioh., n. 14: »Denn wie wäre er gerecht, wenn er außerhalb der Gerechtigkeit wäre, getrennt von der Gerechtigkeit draußen stände?« (III, 13,4f.).

127 Vgl. Prol. gen., n. 12 (I/1, 157,13).

128 Sth. I-II, q. 111, a. 5 co.: »gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.«

129 Vgl. In Sap., n. 39: »ab <inferiore> in nullo vice versa afficitur« (II, 360, 7ff.).

130 Vgl. Prol. gen., n. 4 (I/1, 150,11).

131 Vgl. Sermo XII, n. 142 (IV, 133,3).

»Die heiligmachende Gnade bereitet (*disponit*) die Seele darauf vor, die göttliche Person zu erhalten (*ad habendam*); und das ist gemeint, wenn es heißt, daß der Heilige Geist gegeben werde gemäß (*secundum*) der Gnadengabe (*donum gratiae*). Und doch (*tamen*) ist die Gnadengabe selbst vom Heiligen Geiste (*a spiritu sancto*), und das ist gemeint, wenn es heißt, daß die ›Liebe Gottes ausgegossen wird in unsere Herzen durch den Heiligen Geist‹ <Röm 5,5>.«[132]

Das »tamen« besagt hier, dass die Gnadengabe (*gratum faciens*) unmittelbar vom Geist Gottes stammt. Es ergibt sich eine Art reziproke Kausalität unter der Priorität der »gratia increata«, welche sich selbst in formalursächlicher Kausalität in der Seele (*sine merito*) die geistige Disposition zeugt (*gratum faciens*), um ihr unmittelbar in dieser Intellektivität bzw. Liebe (*genita*) einwohnen zu können. So betrachtet ist die Inhärenz der heiligmachenden Gnade »sine medio« Folge der Sendung des Heiligen Geistes. Abgesehen von der Priorität der ungeschaffenen Gnade wird deutlich, dass mit der Eingießung der »gratia sanctificans« eine personeigentümliche Einwohnung der Trinität verbunden ist.[133] Die Thomastexte sprechen nicht in der Deutlichkeit, wie Eckhart seine trinitarische Ontologie der Gotteinung konzipiert. Sie besagen dennoch weit mehr als nur einen »geschaffenen« übernatürlichen Effekt im Menschen. Eckhart hat diese Perspektive ausgebaut. Er konzipiert die Gnade von der Trinitätslehre her, in engster Verbindung mit Ontologie, Schöpfungs- und Intellektlehre. Seine Gnadenkonzeption kann als systematische Neufassung, Vertiefung der umstrittenen These des Petrus Lombardus (Sent. I, d. 17) gelesen werden, welcher nur einen ungeschaffenen »habitus caritatis« des Heiligen Geistes in der Seele annahm (*aliquid in anima*). Noch in seiner *Rechtfertigungsschrift* wird Eckhart dessen These in dem Sinne verteidigen, dass sie eine richtige Wahrheit enthalte.[134]

Eckharts Ansatz liest sich weithin wie ein Gegenmodell zur franziskanischen Akzeptationstheorie und »potentia Dei absoluta«-Spekulation. Die These »Das Sein ist Gott« (*intellectus purus*) steht hier im Zentrum. Diese muss mit Eckharts Willenslehre zusammengesehen werden. Sonst ergibt sich der Eindruck einer einseitigen Ontologisierung der Gnade. Der skotistische Grundsatz »Nichts Geschaffenes als solches nötigt Gott zur gnadenhaften Annahme des Sünders« ist Eckhart gänzlich

132 Vgl. Sth. I, q. 43, a. 3 ad 2 (DThA 3, 321).
133 Vgl. Sth. I, q. 43, a. 3 ad 1: »ut ipsa divina persona fruatur.«
134 Vgl. Proc. Col. I, n. 25 (V, 209,8–12); Resp. I, n. 106 (286,15–20).

fremd.[135] Die voluntative Kausalität der Begnadung ist jedoch bei ihm keinesfalls unterbewertet, wohl aber intellekttheoretisch in seine Gnadenkonzeption integriert. Aus der Priorität der ungeschaffenen Gnade folgt die Verlässlichkeit und Verbindlichkeit der göttlichen Heilszuwendung. Gott nimmt den Menschen in jedem Augenblick seines Daseins vorbehaltlos an, wie er ihn nur findet: »Got ist ein got der gegenwerticheit. Wie er dich vindet, alsô nimet er und enpfæhet dich, niht, waz dû gewesen bist, sunder waz dû iezunt bist.«[136]

Betrachtet man Eckharts Gnadenlehre aus der Retroperspektive, so hat er mit der »homo-iustus«-Lehre die Überwindung des neuscholastischen Zwei-Stockwerk-Denkens vorweggenommen. Die heiligmachende Gnade – als Emanation der »gratia increata« Gnade im Seelengrund – überbildet als »esse divinum« die geschöpfliche Seele, formt sie immer mehr der Gerechtigkeit gleich, nimmt sie auf in das Sein Gottes. Die »gratia gratum faciens« befreit, entfaltet und vollendet die der Vernunftseele gnadenhaft eingestiftete Intellektivität (*gratia creationis / imago dei*).

Eckharts Theorie vom eingeschaffenen Seelengrund (*concreatum*) als Gottunmittelbarkeit im Menschen hat das moderne Theologumenon vom »übernatürlichen Existential« mit den Denkmitteln seiner Zeit vorgeprägt. Karl Rahner versteht die »gratia increata« als Gottes Selbstmitteilung an den Menschen.[137] Beim Gnadenempfang kann nichts Geschaffenes die letzte Disposition sein. Diese Empfänglichkeit (*gratia habitualis*) geht quasi als rezeptive »Materialursache« der göttlichen Wesensform logisch voraus, hängt zugleich aber in ihrem Aktualsein von der »causa formalis« ab (*gratia increata*). Die notwendige Konnaturalität für den Empfang des göttlichen Seins kann nicht aus etwas Geschaffenem abgeleitet werden. Vielmehr muss die Disponierung zum Empfang bereits vorher unter dem vorgängigen formhaften Einfluss der ungeschaffenen Gnade stehen (*causa essentialis*). Rahner erklärt: »Gott teilt sich selbst in seinem Wesen in einer *formalen* Ursächlichkeit dem begnadeten Menschen mit, so daß diese Mitteilung nicht bloß Folge einer effizienten Verursachung der geschaffenen Gnade ist.«[138] Die Mitteilung der ungeschaffenen Gnade kann von daher logisch und sachlich

135 Vgl. Duns Scotus, Lect. I, d. 17, pars 1, qu. un. (*De habitu caritatis*), n. 102 (ed. Vat. 17, 212,23 f.).

136 RdU, c. 12 (V, 234,4–7).

137 Vgl. Karl Rahner: »Zur scholastischen Begrifflichkeit der Gnade«, in: ders. (Hg.): *Schriften zur Theologie 1*, Einsiedeln, Zürich / Köln 1954, S. 347–375: S. 348; zit. als »SzT«.

138 Ebd., S. 362.

vorausgehend gedacht werden. Bei allen Unterschieden ist dies ein Kerngedanke der Gnadenlehre Eckharts.

Die Gottesgeburtslehre (Logosinexistenz) bei Origenes war sowohl für Meister Eckhart als auch für Karl Rahner[139] eine Inspiration bei der Ausarbeitung ihrer Gnadenlehre. Darüber hinaus scheint Eckharts Seelengrundlehre auch eine inspirierende Quelle für Karl Rahners Grundkonzept vom »übernatürlichen Existential« gewesen zu sein.[140] Im Unterschied zu Rahners Theologie ist Eckharts Gnadenlehre entschiedener auf die unmittelbare Gotteinung fokussiert, zugleich steht ihre Christusvermitteltheit außer Frage: »›Das Wort ist Fleisch geworden‹, nämlich in Christus, dem Erstgeborenen, ›und hat in uns gewohnt‹, wenn wir durch die Annahme an Sohnes Statt (*per adoptionem*) als Söhne Gottes geboren werden«.[141]

Die Einung mit Gott gründet in der ewigen Logosgeburt im Seelengrund. Die Gottesgeburt ist ihre angenommene Wirklichkeit im Gerechten. Der Seelengrund bei Eckhart antizipiert das Theologumenon vom »übernatürlichen Existential«.[142] Er sinnbildet das ungeschuldete, entitative, universale Gnadenangebot Gottes: »ein dauerndes, immer und überall gegebenes Existential des Menschen«.[143] Wie Eckhart sagt:

> »Alsô tuot der mensche, der dâ wænet gote entvliehen, und er enkan im doch niht entvliehen; alle winkel sint im ein offenbârunge. Er wænet gote entvliehen und loufet im in die schôz. Got gebirt sînen eingebornen sun in dir, ez sî dir liep oder leit, dû slâfest oder wachest, er tuot daz sine.«[144]

139 Vgl. Paul Rulands: *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Innsbruck/Wien 2000, S. 20–25, 124 ff., 140–143; s. In Eccl., n. 65 (II, 295,4) u. a.

140 Rulands: *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade*, S. 263.

141 Vgl. In Ioh., n. 117 (III, 102,10 f.); s. auch n. 120 (105,6 f.); zit. Joh. 1,14.

142 Vgl. Rulands: Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade, S. 253 ff.

143 Vgl. Karl Rahner: »Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen«, in: *SzT* 13 (1978), S. 344 f.

144 Pred. 22 (I, 386,8–387,5).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über https://portal.dnb.de abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4903-6
ISBN eBook 978-3-7873-4905-0

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Bischöflichen Fond zur Förderung der KU Linz.

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2025. Alle Rechte vorbehalten. Der Verlag behält sich die Verwertung der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings (§ 44b UrhG) vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen. Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

Studien zu den Quaestiones Disputatae des Thomas von Aquin

Festschrift für Rolf Schönberger

Herausgegeben von
Stephan Grotz, Christian Schäfer
und Stefan Schick

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG