

Got ist ein niht, und got ist ein iht.

Metapher und Paradoxie in Meister Eckharts Predigt 71

SE Ältere dt. Lit.: Mystik - Sprachkritik - Sprachlosigkeit

Dr. Johannes Keller

LV-Nr. 100199

WS2007/08, 2 SST

Timon Jakli

0300350

A332

I2900 (Wahlfach)

Inhalt

1. Einleitung.....	3
1.1. Zur Biographie Eckharts.....	3
1.2. Zur Textgestalt.....	5
2. Theoretische Überlegungen: Metapher und Paradoxie.....	5
2.1. Du sollst Dir kein Bildnis machen - Die Metapher.....	5
2.2. Unsagbar und doch Sprache – Das Paradoxon.....	7
3. Got ist ein niht, und got ist ein iht – Eckharts Predigt 71.....	8
3.1. Abbildrelationen – Metapher und Bild.....	9
3.1.1. Die Lichtmetaphorik.....	9
3.1.2. Zur Abbildbarkeit des Transzendenten.....	11
3.2. Die Paradoxie als dialektische Operation.....	13
3.2.1. Das Erkennen von Transzendenz als Paradoxon.....	14
4. Schluss: Metapher und Paradoxie als metasprachliche Phänomene.....	15
5. Literatur.....	16
5.1 Primärliteratur.....	16
5.2. Sekundärliteratur.....	16

1. Einleitung

Das Seminar „Mystik-Sprachkritik-Sprachlosigkeit“ beschäftigte sich mit sprachphilosophischen Aspekten mystischer Texte. Dabei wird mit Alois Haas davon ausgegangen, dass Sprache nicht nur Ort und Medium von Erfahrung ist, sondern sogar ihre Inhalte konstitutiv mitbestimmt; dass Mystik grundsätzlich auf Sprache ausgerichtet ist.¹ Vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit einer Predigt Meister Eckharts. Mein Ansatz bei der Untersuchung ist jedoch nicht, in postmoderner Manier die Sprachlosigkeit angesichts des Unsagbaren zu loben. Mystik müht sich damit ab, „immanent Transzendenz [darzustellen, TJ] und hat es deshalb mit dem Problem zu tun, Ortloses im Örtlichen, Zeitloses im Zeitlichen, Unendliches im Endlichen ansiedeln zu müssen.“² Nun bietet Meister Eckharts Text nicht nur eine sehr anspruchsvolle erkenntnistheoretische Behandlung des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz, sondern auch grundsätzliche Überlegungen zu epistemologischen Abbildungsvorgängen. Vorliegende Arbeit beschäftigt sich damit, wie Eckhart diese erkenntnistheoretischen Fragen gleichzeitig als sprachphilosophische behandelt. Meine These ist, dass Metapher und Paradoxie als sprachliche Verfahren die Antworten auf viele im Text angedachte Fragen darstellen. Insofern mag Peter Fuchs' Diktum „*Mystik ist mit Kommunikation und nicht mit Schweigen beschäftigt*“³ eine Leitlinie dieser Untersuchung darstellen.

Zu diesem Zweck führe ich zuerst kurz in die Biographie Eckharts und die Textgestalt ein. Danach referiere ich grundsätzliche Überlegungen zu Metapher und Paradoxon von theoretischer Seite, um dann in einer detaillierten Analyse des Textes die Verwendung von Metapher und Paradoxie als erkenntnistheoretische Werkzeuge aufzuzeigen. Der Durchgang durch den Text erfolgt als *close reading*, unter Verzicht auf das Einbinden großer Mengen Sekundärliteratur. Das bringt die Problematik mit sich, nur begrenzt an den Forschungsdiskurs anzuschließen und vielleicht mühevoll bereits Gedachtes neu zu denken. Dessen bin ich mir bewusst und nehme es in Kauf, um mich mehr auf den schwierigen Text einlassen zu können, ihn unbefangener zu entdecken und seinen widerspenstigen Strömungen zu folgen.

Doch begonnen werden soll mit einer kurzen Biographie Meister Eckharts.

1.1. Zur Biographie Eckharts

Eckhart wurde um 1260 in Tambach in Thüringen (Deutschland) geboren. Sein voller Name „Eckhart von Hochheim“ taucht als Verfassername einer seiner Predigten auf. Niklaus Largier weist darauf hin, dass der Namenszusatz „von Hochheim“ nicht als Ortsangabe, sondern als Familienname zu verstehen ist und auf ein Ministerialengeschlecht verweist.⁴ Vermutlich trat er als junger Mann ins

¹ Vgl. Haas: Erfahrung und Sprache, S. 22f.

² Fuchs: Beobachtung des Unbeobachtbaren, S. 76.

³ Fuchs: Beobachtung des Unbeobachtbaren, S. 93.

⁴ Vgl. Largier: Kommentar, S. 715.

Dominikanerkloster Erfurt ein, wo er sich dem theologischen Studium widmete. Er setzte seine Bemühungen am Studium generale in Köln fort, wo er unter anderem bei Albertus Magnus lernte. Nach dem Studium der Artes begann er ein Theologiestudium.

1293 ist Eckharts Aufenthalt an der Pariser Universität belegt, er lebte in einem Dominikanerkonvent. Wahrscheinlich befand er sich seit 1286 dort. An der Pariser Universität schloss er sein Studium als Bakkalaureus ab und fungiert im Studienjahr 1293/94 als Sentenzenmeister.

Von 1294 bis 1298 ist Eckhart Prior von Erfurt und Vikar von Thüringen, 1302 kehrt er erneut nach Paris an die Universität zurück. Dort erhält er die Lehrerlaubnis und führt künftig den Titel magister/meister.

Meister Eckhart macht im Dominikanerorden eine steile Karriere, wird 1303 Leiter der sächsischen Ordensprovinz und 1307 zusätzlich Generalvikar der böhmischen Provinz – Positionen, die ihm großen Einfluss und Macht einbringen. In der Folge wird Eckhart 1310 in Speyer zum Provinzial gewählt, der Orden lehnt seine Wahl jedoch ab und schickt ihn stattdessen nach Paris, wo er erneut lehrt (1311-1313). Von dort gelangt Eckhart 1314 nach Straßburg, wo er als Seelsorger und Predigermonch wirkt. In dieser Funktion oblag ihm auch die Betreuung der Frauenklöster, was zu einer Auseinandersetzung mit der Spiritualität der Nonnen führte und wahrscheinlich auch wesentlich die volkssprachlichen Predigten beeinflusst hat. Gleichzeitig hat Eckhart in Straßburg auch die Streitigkeiten um mystische Theologie und Beginenfrömmigkeit mit verfolgt, was sein Werk zusätzlich prägte.⁵

Etwa ab 1323 ist Eckhart in Köln. Dort eröffnet der Kölner Erzbischof Heinrich von Virneburg ein Inquisitionsverfahren gegen ihn. Den Hintergrund der Anzeige und des eröffneten Verfahrens bildet, wie Niklaus Largier ausführt, das Beginenproblem. Eckhart hatte die Auseinandersetzung um die mystische Spiritualität der Beginen in Straßburg miterlebt, wurde vielleicht sogar zur Regulierung dieser Fragen nach Straßburg geschickt; die mystische Spiritualität diente ihm als Inspirationsquelle, er griff Elemente auf und entwickelte sie theologisch und philosophisch weiter.⁶ Wie Largier beschreibt war der „Auslöser des Verfahrens [...] eine Spaltung im Orden selbst“.⁷ Es wurde eine Liste von verdächtigen Sätzen aus dem *Liber Benedictus* erstellt, worauf Eckhart eine Erwiderung verfasste. Am 26. September 1326 verteidigte er sich vor der Inquisitionskommission in Köln, es folgte eine Appellation an den Papst in Avignon, die abgelehnt wurde. Somit musste sich Eckhart 1327/28 vor einer theologischen Kommission in Avignon rechtfertigen. Bevor ein Urteil gefällt wurde, starb Eckhart Anfang 1328 in Avignon eines natürlichen Todes. Die Kommission erstellte ein Gutachten (*Votum Avinionense*), das 28 Sätze aus seinem Werk zur Beurteilung übergab. Wie Largier ausführt, muss Eckhart zu diesem Zeitpunkt bereits tot gewesen sein. Eckhart wäre

⁵ Vgl. Largier: Kommentar, S. 717.

⁶ Vgl. Largier: Kommentar, S. 722.

⁷ Largier: Kommentar, S. 723.

wahrscheinlich zu einem Widerruf bereit gewesen, vielleicht hätte der Papst das Verfahren zu Gunsten des Dominikanerordens sogar niedergelegt. Dennoch bestand der Erzbischof von Köln auf einer raschen Beendigung des Verfahrens.⁸

So verurteilte am 27.03.1329 die päpstliche Bulle *In agro dominico* 13 Sätze als häretisch, 11 als übel klingend und 2 nicht sicher von Eckhart stammende Sätze als häretisch. Largier stellt jedoch heraus, dass sich die Verurteilung weniger gegen Eckhart als Person richtete, sondern gegen die volkssprachliche Unterweisung und die damit verbundenen Mehrdeutigkeiten gewisser Aussagen. Solch eine Verurteilung hätte für Eckhart nicht einmal ein Karrierehindernis darstellen müssen.⁹

1.2. Zur Textgestalt

Die *Predigt 71* zählt zur Gruppe der „durch Rückverweise sowie beachtliche Textparallelen mit dem gesicherten Werk als echt erwiesene[n] Predigten“.¹⁰ Es handelt sich um eine mittelhochdeutsche Predigt, die in vier Handschriften und in BT (Opera, Basel 1521) vollständig sowie in acht weiteren Handschriften fragmentarisch belegt ist, sowie darüber hinaus handschriftlich für Eckhart bezeugt ist. Die Predigt entstand wahrscheinlich kurz nach dem Pariser Magisterium, also um 1302.¹¹

2. Theoretische Überlegungen: Metapher und Paradoxie

Bevor die konkrete Textarbeit beginnt, sollen noch die beiden Leitbegriffe der Untersuchung – Metapher und Paradoxie – näher beleuchtet werden, um einen begrifflichen Rahmen abzustecken. Speziell bei der Metapher handelt es sich um einen im 20. Jahrhundert sehr intensiv diskutierten Begriff, weshalb die folgenden Überlegungen bestenfalls cursorisch und höchst eklektisch sein können.

2.1. Du sollst Dir kein Bildnis machen - Die Metapher

Die Metapher (aus dem griechischen μεταφορά = Übertragung) wurde erstmals systematisch von Aristoteles in dessen *Poetik* und *Rhetorik* erörtert. Dort wird die Metapher als „das Übertragen (ἐπιφορά, epiphorá) eines anderen Wortes, entweder von der Gattung zur Art oder von der Art zur Gattung oder von der Art zur Art oder gemäß der Analogie“ definiert.¹²

Deutlich wird damit der unterschiedliche Charakter der Begriffe, es handelt sich bei Aristoteles nicht um eine Substitution von Begriffen: „Die moderne Idee einer *Substitution* oder *Ersetzung* eines

⁸ Vgl. Largier: Kommentar, S. 725.

⁹ Vgl. Largier: Kommentar, S. 726f.

¹⁰ Largier: Kommentar, S. 730. – Zur Problematik der Textüberlieferung bei Eckhart vgl. Largier: Kommentar, S. 729ff.

¹¹ Vgl. Largier: Stellenkommentar, S. 681.

¹² Aristoteles: Poetik. – Zit. nach: Eggs: Metapher, Sp. 1103.

eigentlichen Wortes durch ein uneigentliches ist somit der traditionellen Rhetorik völlig fremd.“¹³

Den ersten drei von Aristoteles beschriebenen Formen der Metapher liegt eine logische Verknüpfung der Begriffe zu Grunde. Die letzte von ihm angeführte Form beruht auf Analogie, einer Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den Begriffen. Dabei sind „Dinge in andersartigen bzw. heterogenen Erfahrungsbereichen als ähnlich, d.h. in bestimmten Hinsichten identisch bestimmbar“. ¹⁴ Die bestimmte Ähnlichkeit ist „*relational* und zwar als *Identität* von Relationen in bestimmten Hinsichten“. ¹⁵ Damit ist die Metapher eine Operation, mit der eine „indirekte Induktion und Begriffsbildung vorgenommen wird.“¹⁶

Der Vergleich oder das Gleichnis stehen bei Aristoteles in direkter Nähe zur Metapher, auch hier liegt eine begriffliche Übertragung vor.

Im Mittelalter rücken Exegese und Allegorese der Bibel ins Zentrum. Bei Thomas von Aquin müssen Bibel und Welt allegorisch gedeutet werden, um den göttlich-spirituellen Sinn zu erfassen. So kommt Thomas zu dem Schluss: „Alle menschliche Erkenntnis hat ihren Anfang im Sinnlichen. Deshalb wird uns in der Heiligen Schrift Spirituelles als Metapher von Dinglich-Konkretem (*sub metaphoricis corporalium*) überliefert.“¹⁷ Diesen Gebrauch unterscheidet er von dem der Dichter, die sie nur als Schmuck gebrauchen würden. Thomas von Aquin gebraucht den Metaphernbegriff somit in doppelter Hinsicht: Einerseits als rein sprachlicher Tropus ohne darüber hinausgehenden spirituellen Sinn, andererseits als allegorisches Bild. Diese Trennung ist folgenreich:

ersterer bleibt als alltagsweltlicher Modus des Sagens an die Sprache gebunden, letzteres ist ein *von der Sprache losgelöstes* Bild, sinnlich-konkretes Zeichen oder Symbol, das auf einen ‚tieferen‘, ja geheimnisvollen und nur dem Wissenden und Eingeweihten zugänglichen Sinn verweist, der zugleich seinsmäßig ‚höher‘ steht.¹⁸

Bei Kant findet sich ein ähnlicher Gedanke, nämlich dass Hypothesen implizit Metaphern seien, die zur Versinnbildlichung oder Abbildung von Begriffen dienen. Dabei unterscheidet er zwischen schematischer Hypothese, bei der eine direkte Anschauung möglich ist, und symbolischer Hypothese, bei der nur eine Analogie möglich ist. „Das radikal Neue ist freilich in der Beobachtung Kants zu sehen, daß diese symbolischen M. bei Begriffen notwendig sind, denen <<vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann>>.“¹⁹

Moderne Metaphertheorie beschäftigt sich vor allem mit den ungelösten Problemen der Analogie und der Konstitution von Metaphern in konkreten Sprachzusammenhängen. Ein Lösungsversuch, der

¹³ Eggs: Metapher, Sp. 1103.

¹⁴ Eggs: Metapher, Sp. 1104.

¹⁵ Eggs: Metapher, Sp. 1105.

¹⁶ Eggs: Metapher, Sp. 1105.

¹⁷ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*. – Zit. nach: Eggs: Metapher, Sp. 1116.

¹⁸ Eggs: Metapher, Sp. 1117.

¹⁹ Eggs: Metapher, Sp. 1142.

im Zusammenhang unserer Untersuchung von Belang sein wird, ist der Roman Jakobsons. Er bestimmte Ähnlichkeit und Kontiguität als Grundprinzipien der Sprache. Gleichzeitig verband er mit diesen Prinzipien zwei Typen der Aphasie: die Selektions- und Kontiguitätsaphasie. Diese Unterscheidung verbindet er wiederum mit den sprachwissenschaftlichen Begriffen Paradigma und Syntagma. Somit

bedeutet die *Selektionsaphasie*, daß Sprecher mit einer Selektionsaphasie zwar Wörter zu Syntagmen und Sätzen verbinden, nicht aber die sachlich notwendigen Wörter selektieren können; in der Kontiguitätsaphasie hingegen können sie keine korrekten Syntagmen oder Sätze mehr bilden (Agrammatismus).²⁰

Jakobson geht darüber hinaus, indem er sagt: „Den ersten Weg könnte man den *metaphorischen*, den zweiten den *metonymischen* Weg bezeichnen, da diese Wege durch die M. bzw. die Metonymie am besten zum Ausdruck kommen.“²¹ Eggs führt als Kritik an, dass Jakobsons Theorie den spezifischen Charakter der Metapher als Tropus zu wenig beachtet und es damit zu einer Ununterscheidbarkeit zu anderen Formen sinnähnlicher Ausdrücke (z.B. Synonym) kommt.

Einen anderen Aspekt streicht die Theorie Stählins hervor. Stählin beschäftigt sich mit den verstehenspsychologischen Prozessen bei der Rezeption von Metaphern. Dabei unterscheidet er klar zwischen Gegenstand und Erfahrungsbereich und konstatiert, dass der Ausdruck „jedesmal in einer *gewissen Spannung mit dem Zusammenhang*“ steht.²² Zwischen beiden Bereichen findet eine Interaktion statt, „ein Austausch der Merkmale, eine Vereinigung der beiderseitigen Sphären, eine Verschmelzung von Bild und Sache.“²³ Dabei ist jedoch wichtig, dass die Verschmelzung eben nicht zur Identität der Bildbereiche führt, da sonst die spezifische Spannung der Metapher aufgehoben wäre. Eggs fasst die Position Stählins zu einem Paradoxon zusammen, das durchaus auch in der Untersuchung des Eckhartschen Textes von Nutzen sein kann: „Damit läßt sich das Verstehen allgemein im Sinne von Stählin als gleichzeitige Bewegung hin zum Identischen und zum Nicht-Identischen bestimmen.“²⁴ Wie Eggs an der gleichen Stelle betont, schließt dies eine Vergleichstheorie (die lediglich ein gemeinsames Merkmal sucht) aus und betont den semiotischen Prozess, der dem Erkennen von Metaphern zu Grunde liegt.

2.2. Unsagbar und doch Sprache – Das Paradoxon

Das Paradoxe wird als etwas auf den ersten Blick Widersprüchlich oder Widersinniges definiert, das jedoch bei genauerer Untersuchung etwas über sich selbst hinaus Weisendes beinhaltet. Dabei ist bereits implizit festgestellt, dass sich das Paradox auf eine Meinung, Überzeugung oder Erwartung

²⁰ Eggs: Metapher, Sp. 1148.

²¹ Jakobson: Der Doppelcharakter der Sprache. – Zit. nach Eggs: Metapher, Sp. 1148.

²² Stählin: Zur Psychologie und Statistik der Metapher. – Zit. nach Eggs: Metapher, Sp. 1160.

²³ Stählin: Zur Psychologie und Statistik der Metapher. – Zit. nach Eggs: Metapher, Sp. 1161.

²⁴ Eggs: Metapher, Sp. 1161.

des Rezipienten bezieht und diese vorderhand enttäuscht bzw. verwirrt. Das Staunen kann dann in weiterer Folge zu einem Überdenken der bisherigen Annahmen führen.²⁵

Wie Alois Haas beschreibt, bedeutet das mystische Paradox „für den Rezipienten einen Schock, den er letztlich als einen mit der beabsichtigten Kommunikation vermittelten empfängt und ihn so als Teil der Kommunikation versteht.“²⁶

Bereits bei Heraklit findet sich das Paradoxe dergestalt als anschlussfähige Kategorie, indem er Paradoxa zu sinnvollen Aussagen verknüpft. Aristoteles bezieht das Paradox auf „die Erwartung, die das Publikum einer Rede oder Argumentation des Redners entgegenbringt.“²⁷

Im Mittelalter ist das Paradox weniger als Begriff präsent, wird jedoch praktisch verwendet. Neben der Verwendung im didaktischen Zusammenhang, die auf die antike Rhetoriktradition zurückgreift, steht das Paradoxon vor allem in der durch Dionysius Areopagita begründeten negativen Theologie im Zentrum. Die Problemstellung selbst scheint hier bereits unauflösbar: Ein Gott, der das menschliche Begriffsvermögen übersteigt, kann und soll durch Namen und Attribute (also Sprache) erfasst werden.²⁸

Dionysius versucht nun, sich durch die Negation von Eigenschaften an Gott anzunähern und vollzieht dabei eine „paradoxe“ Operation:

Denn durch das Kombinieren von Worten mit ihrem Gegenteil, die je einzeln den Sinn verfehlen, wird das sprachliche Defizit dergestalt kompensiert, daß die Beziehung zwischen den jeweils den Sinn nicht treffenden Bezeichnungen das Bezeichnete darstellt.²⁹

Meine These ist, dass diese Paradoxie eine dialektische Operation darstellt, die auch im Text Meister Eckharts Verwendung findet: Es werden eine These und eine Antithese aufgestellt, die sich gegenseitig ausschließen. Aufgehoben werden beide in einer – sprachlich nicht gefassten, jedoch gedanklich induzierten – Synthese, die einerseits die Gehalte der negierten Eigenschaften behält, sie andererseits jedoch transzendiert. Gott wäre somit die Negation der Negation. Ob und wie dieses dialektische Denken in Eckharts Text verwendet wird, bleibt zu zeigen.

3. Got ist ein niht, und got ist ein iht – Eckharts Predigt 71

Der nachfolgende Abschnitt widmet sich nun einer Analyse der *Predigt 71* von Meister Eckhart, wobei ich nicht dem Verlauf der Predigt vom Anfang bis zum Schluss folge, sondern eine Analyse nach Themenkreisen erfolgt.

²⁵ Vgl. Neumeyer: Paradoxe, Sp. 516.

²⁶ Haas: Das mystische Paradox, S. 275.

²⁷ Neumeyer: Paradoxe, Sp. 517.

²⁸ Vgl. Neumeyer: Paradoxe, Sp. 519.

²⁹ Neumeyer: Paradoxe, Sp. 519. – Wie Neumeyer an selbiger Stelle hinweist, bildet sich der Diskurs der Minnellyrik auf der Folie dieses Denkens aus und ist eine „im Zeichen des Paradoxes stehende[n] Dichtung“

3.1. Abbildrelationen – Metapher und Bild

Zuerst wende ich mich der Verwendung von Metaphern in der Predigt zu und versuche ihre rhetorische und erkenntnistheoretische Funktion zu erhellen. Weiters werden theoretische Aussagen über Gleichnisse und Abbildrelationen untersucht.

3.1.1. Die Lichtmetaphorik

Eckhart beginnt seine *Predigt 71* mit einer Interpretation der Stelle Apg. 9,8. Seine Deutung bewegt sich vom für die Stelle zentralen Begriff „niht“ hin zum Begriff „lieht“:

Ein sin ist: dô er ûfstuont von der erden, mit offenen ougen sach er niht, und daz niht was got; wan, dô er got sach, daz heizet er ein niht. Der ander sin: dô er ûfstuont, dô ensach er niht wan got. Der dritte: in allen dingen ensach er niht wan got. Der vierde: dô er got sach, dô sach er alliu dinc als ein niht. Hie vor hât er gesprochen, wie ein lieht snelle kam von dem himel und sluoc in nider ze der erden. Nû merket, daz er spricht daz ein lieht vom himel kam. (S. 64, Z. 7-15)³⁰

Eckharts Interpretation folgt formal dem vierfachen Schriftsinn (auch wenn sie die strenge Trennung in Literalsinn, allegorische, tropologische und anagogische Deutung nicht einhält) und beschreibt eine pendelnde, klimaktische Bewegung. Dem buchstäblichen Nichts-Sehen setzt Eckhart als Starke Antithese die Bestimmung des Nichts als Gott („daz niht was got“) entgegen. Gleich darauf nimmt er diese starke Bestimmung zurück und wechselt in die Perspektive des Paulus zurück, der das Gesehene „ein niht“ nennt. Von dieser Perspektive geht er auf die zweite Ebene, wo Paulus „ensach [er] niht wan got“. Dieser Blick wird nun radikal nach Außen gewendet und auf alle Dinge ausgeweitet, in denen er „niht wan got“ sah. Entscheidend ist nun der vierte Schritt, in dem eine Transzendierung der Blickes über die Schranke der materiellen Dinglichkeit stattfindet: „dô er got sach, dô sach er alliu dinc als ein niht“.

Eckhart beschreibt bereits hier einen Erkenntnisprozess, der von den materiellen Dingen ausgeht, diese negiert und sie schließlich hinter sich lässt und zur Anschauung der Transzendenz in den Dingen gelangt.

Entscheidend hierfür ist das von Eckhart beschriebene „lieht“. Dieses wird von Eckhart so bestimmt:

>got wonet in einem liehte, dâ nieman zuo komen enmac.< Er [Paulus, TJ] spricht: got ist ein lieht, dâ niht zuoganges enist. Ze gote enist kein zuoganc. Swer noch ûfgânde und zuonemende ist an gnâden und an liehte, der enkam noch nie in got. Got enist niht ein zuonemende lieht: man muoz mit dem zuonemenne dar sîn komen. In dem zuonemenne ensihet man gotes niht. Sol got gesehen werden, daz muoz geschehen in einem liehte, daz got selber ist. (S. 64, Z. 29 – S. 66, Z. 7)

Hier führt Eckhart eine zentrale Metapher seiner Predigt ein, indem er konstatiert „got ist ein lieht“.

Spannenderweise folgen beide Wesensbestimmungen Eckharts (das Paradigma) einem sprachlichen

³⁰ Alle Zitate aus der Predigt 71 sind entnommen aus Meister Eckhart: Predigt 71. Die genaue Seitenzahl und Zeilenangabe folgen direkt auf das Zitat in Klammern gesetzt.

Werden längere Textpassagen analysiert, ist die Quelle beim ersten Vorkommen angegeben, in weiterer Folge wird dann nur noch der Primärtext ohne Quelle angeführt.

Minimalpaar: niht||ieht.³¹ Eckhart baut seine Metaphorik durch den Austausch eines sprachlichen verfaßten Paradigmas auf und verbindet – hier greife ich die Terminologie Jakobsons auf - den metaphorischen und den metonymischen Weg in einer Kreuzbewegung.

Die Lichtmetapher läßt dabei eine doppelte Spannung entstehen: Eckhart verwendet an dieser Stelle eben nicht den konkreten Begriff Feuer, sondern den (speziell für einen mittelalterlichen Leser) nicht konkret faßbaren Begriff Licht. Es kann sich somit um keine Substitution der Begriffe handeln, da dies keinen Erkenntniswert hätte. Betrachtet man die Lichtmetapher vor dem Hintergrund Stählins, so läßt sich schön beobachten wie die Bildbereiche verschmelzen – „got *ist* ein lieht“ – und es trotzdem zu keiner Identität kommt, sondern die Spannung zwischen den Erfahrungsbereichen bestehen bleibt. Die Metapher führt zu einem Bild Gottes hin, nimmt dieses aber im entscheidenden Moment zurück (Bildverbot!) und macht die Nichtidentität bewußt.

Durch diese Rücknahme und Bewußtmachung der Nichtidentität spricht Eckhart ein grundsätzliches Problem der Abbildung an: Die Unterscheidung zwischen dem (bei Kant zu Ende gedachten³²) Ding-an-sich und seiner Erscheinung. Denn er unterscheidet „daz viur an sîner einvaltiger natürlîcher lûterkeit, an sîner obersten stat, dâ enliuhtet ez niht“ (S. 64, Z. 19-21), das kein „berühren mit der gesiht“ (S. 64, Z. 24) zuläßt, und ein Feuer das man „an einem vremden dinge [...] sihet“ (S. 64, Z. 24-25). Das Phänomen Licht ist weder identisch mit dem göttlichen Licht (platonisch gewandt: der Idee Licht, kantianisch: dem Licht-an-sich), noch ist es eine adäquate Abbildung dessen – weshalb Eckharts Metapher nicht substitutionstheoretisch aufgelöst werden kann.³³

Vielmehr ist sie eine relationale Kategorie, welche die – rückbezogen auf die aristotelische Bestimmung der Metapher - *Identität von Relationen* markiert. Gott wäre damit sehr wohl an den Dingen, phänomenal, erkennbar – jedoch nicht als Gott an sich, sondern nur als Wirkung (denn: „Ze gote enist kein zuoganc.“). Dies löst bis zu einem gewissen Grad die paradoxe Struktur der darauf folgenden Passage, dass die Erkenntnis der Quelle des Lichts nur im Licht selbst erfolgen kann. Der „ûfgânde“ wäre also stufenartig entlang des Phänomens zu denken – während die letzte Erkenntnis autoreflexiv wäre: „Sol got gesehen werden, daz muoz geschehen in einem liehte, daz got selber ist.“ Damit postuliert Eckhart eine Erkenntnis der Transzendenz durch die Transzendenz.

³¹ Ich bin mir bewusst, dass im Mhd. „ie“ noch als Diphthong gesprochen wird, die beiden Wörter also streng genommen kein Minimalpaar sind, da sie sich in 2 Phonemen unterscheiden. Insofern ist diese Interpretation durchaus der Perspektive eines modernen Lesers geschuldet. Doch die spätere Monophthongierung die „ie“ zu „i“ läßt das in den Begriffen angelegte Minimalpaar auch hier schon plausibel erscheinen.

³² Vgl. Kant: Prolegomena, S. 62.

³³ Hier grenze ich mich von Haug: Wort und Sprache, S. 26f. ab. Dort führt Haug aus, dass Eckhart die Attributions-Analogie verwendet. Dabei wird davon ausgegangen, dass Geschöpfe Eigenschaften Gottes zur Gänze besitzen. Der Unterschied bestünde darin, dass sie diese nicht besitzen, sondern von Gott zugeströmt bekommen.

3.1.2. Zur Abbildbarkeit des Transzendenten

Die obigen Überlegungen zur Lichtmetaphorik führen direkt zur Frage, inwieweit Eckhart die sprachliche Abbildung von Transzendenz für möglich hält. Damit verbunden ist auch die Leistung, die einer Metapher im Rahmen dieser Predigt zugemutet werden kann.

Eckhart spricht von Gott: „Er hât alliu dinc in im; er berüeret alliu dinc, und er blîbet unberüeret.“ (S. 68, Z. 10-11) Wieder wird hier die Unterscheidung zwischen Phänomen und Ding-an-sich postuliert, doch diesmal führt die Überlegung weiter, zu einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Immanenz und Transzendenz:

Si [die Seele, TJ] suchte in [Gott, TJ] in dem bettlîne; dâ meint si: swer behaftet oder behanget an ihte, daz under gote ist, des bette ist ze enge. Allez, daz got geschaffen mac, daz ist ze enge. [...] Alsô tuot daz götlich lieht: daz bedecket alliu lieht. Swaz wir suochen an créature, daz ist allez naht. Diz meine ich: allez, swaz wir an deheiner créature suochen, daz ist allez schate und ist naht. (S. 68, Z. 19-29)

Die hier von Eckhart postulierte „enge“ trifft auch auf die Begriffe zu – das Geschaffene vermag den Schöpfer nicht adäquat zu erklären. Somit ist auch die Lichtmetapher, die Eckhart hier in ein Paradoxon fasst, schlüssig: Alles ist vom Licht durchflutet, doch die Quelle des Lichts ist dadurch für den Betrachter nicht erhellt (hier könnte man eine Blendung imaginieren). Durch die Formulierung „swaz wir suochen *an* créature“ wird wiederum der phänomenale Charakter der Erscheinung in den Mittelpunkt gestellt. Indem die Dinge im Schatten sind, werden das Licht und eine Belichtung der Dinge bereits implizit vorausgesetzt. Das Ding-an-sich jedoch lässt sich durch seine Reflexion nicht exakt bestimmen.

Jedoch bleibt Eckhart gegenüber Kant nicht beim Postulat dieser Schranke stehen. Im gleichen Atemzug mit der Unausweichlichkeit der Schranke macht er die scheinbare Aporie anschließbar. Eckharts erkenntnistheoretische Reflexion geht notwendigerweise vom Phänomen aus. Von diesem kommt er zur Negation: „swem niht kleine und als ein niht entsint alliu zergencflichiu dinc, der envindet gotes niht.“ (S. 70, Z. 8-9) Die Bewusstmachung ist jedoch nur der erste Schritt:

Sô sich got in die sêle bildet und ingiuzet, nimest dû in denne als ein lieht oder ein wesen oder eine güete, bekennest dû noch iht von im, daz enist got niht. Sehet, daz >kleine< sol man übergân und sol alle zuolegung abenemen und got bekennen ein. (S. 70, Z. 11-15)

In Eckharts Lichtmetapher wird eine paradoxe Operation vollzogen: Gott „bildet“ und „giuzet“ sich in die Seele ein und wird erkennbar – ist aber nichts Erkennbares. Diese Spannung macht Eckhart wiederum entlang eines sprachlichen Minimalpaars kenntlich, nämlich der Differenz iht|niht. Aus dieser Spannung heraus wird die Metapher anschließbar und vollzieht den Sprung von der Immanenz zur Transzendenz, indem man „daz >kleine< [...] übergân“ soll.

Das Phänomen ist also als Objekt der Negation gleichermaßen notwendig, wie unzureichend um Transzendenz abzubilden.³⁴ Dies unterstreicht Eckhart nochmals, indem er ein Benennungsverbot gibt: „Ein sache ist, wan got namelôs ist. Sölte si im namen geben, daz müeste bedâht werden. Got ist über alle namen; nieman enkan im zuokomen, daz er got gesprechen müge.“ (S. 70, Z. 20-23) Die Festlegung auf einen Begriff oder Namen ist unzureichend, da sie notwendigerweise in der Immanenz haften bleibt. Die Abbildungsproblematik fasst Eckhart sehr genau:

Ez sprechent unser *meister*: swer iht bekennet von ûzerlîchen dingen, dâ muoz etwas învallen, ze dem minsten ein îndruk. Sô ich ein bilde will nehmen bî einem dinge, als von einem steine, sô ziuhe ich daz allergröbeste in mich; daz ziuhe ich ûzwendic abe. Als ez aber in mîner sêle grunde ist, dâ ist ez an dem hœchsten und an dem edelsten; dâ enist ez niht wan ein bilde. Swaz mîn sêle von ûzwendic bekennet, dâ vellet etwaz vremdes î; swaz ich crêatûren in gote bekenne, dâ envellet niht î wan got aleine, wan in gote enist niht wan got. Sô ich alle crêatûren in gote bekenne, sô enbekenne ich niht. Er sach got, dâ alle crêatûren niht ensint. (S. 72, Z.31 – S. 74, Z. 7)

Die zentrale Problematik bei der Abbildung ist für Eckhart die Vermittlung zwischen Ding-an-sich und Phänomen³⁵, zwangsläufig kommt es zum „învallen“ von Äußerem. Durch Abstraktion von Eigenschaften wird begriffliche Erkenntnis gewonnen.³⁶ Diese Abbildrelation ist also zwangsläufig auf Vermittlungskategorien angewiesen und wird dadurch kontaminiert. Nur an „mîner sêle grunde“ ist das Bild „niht wan ein bilde“. Am Seelengrund lokalisiert Eckhart den Ort, an dem die Ding-an-sich Schranke übersprungen werden kann, an dem das Subjekt zu einer totalen Anschauung aller Dinge gelangen kann. Dies ist eine tautologische Operation, denn „in gote enist niht wan got“ – dort erschließen sich die Dinge aus sich selbst, es ist der Ort, an dem Benennung und Sache zusammenfallen, der Ort der Eindeutigkeit.³⁷

Damit werden „alle crêatûren“ zum Nichts, da sie in ihrer Idee – Gott – aufgehoben sind.

Wie Peter Fuchs zeigt, korrespondiert dem Seelengrund das Bewusstsein als in sich geschlossenes System. In einer nach innen gekehrten Selbstreflexion steckt damit der Kern der mystischen Erfahrung an einem Innenort: „Unendlichkeit und Transparenz sind Merkmale von Transzendenz, und deshalb kann Bewußtsein sich erleben als etwas, das ein Analogon der Transzendenz, eine Kompatibilitätsstelle birgt.“³⁸

Diese erkenntnistheoretische Position wirkt auch auf die Verwendung der Metapher zurück. Eine Substitution von Begriffen oder eine Analogietheorie ist für Eckhart ungenügend: „Ein meister spricht: swer von gote redet bî deheiner glîchnisse, der redet unlûterlîche von im. Der aber bî nihte

³⁴ Vgl. dazu Haas: Erfahrung und Sprache, S. 28f.: „Indem sie [die mystische Aussage, TJ] affirmativ bestätigt, was sie als jenseits des Sagbaren diagnostiziert, braucht sie die Negation als ihr eigenes sprachliches Medium.“

³⁵ Hier widerspreche ich Haug, der davon spricht, die Eckhartsche Theologie enthalte „nicht das geringste Element der Vermittlungsproblematik mehr“ (Haug: Wort und Sprache, S. 33).

³⁶ Vgl. Largier: Stellenkommentar, S. 687.

³⁷ Vgl. Fuchs: Beobachtung des Unbeobachtbaren, S. 84. – Fuchs beschreibt dieses Problem als den „Umgang mit absolut abgeschotteter Selbstreferenz“.

³⁸ Fuchs: Beobachtung des Unbeobachtbaren, S. 78.

von gote redet, der redet eigentlîche von im.“ (S. 72, Z. 16-19)

Wie oben gezeigt, ist die Metapher für Eckhart eine Bewegungsfigur, die in einer Spiralbewegung zu Gott hinführen soll, jedoch nicht begrifflich, sondern als Wirkung verstanden. Damit umgeht er die von Peter Fuchs angesprochene Gefahr: Man könnte

diese Funktionsstelle der Bezeichnung der Einheit der Differenz auch durch die Sprachform des >Gleichnisses< besetzen. Aber Gleichnisse haben die fatale (wenn auch für Theologie glückliche) Eigenschaft der didaktischen Wiederholbarkeit oder sogar – noch schlimmer – der Ausmünzbarkeit zu Rezepturen. Sie suggerieren mithin eine Perpetuierbarkeit, die dem Code Immanenz/Transzendenz nicht angemessen ist: unversehens findet er sich als Programm behandelt.³⁹

Indem Eckhart seine Metaphern durch ein Paradigma entlang der Minimalpaarkette iht|niht|liet aufbaut, verbindet er den paradigmatischen mit dem syntagmatischen Weg. Damit unterläuft der Text sein eigenes Abbildungsverbot geschickt, indem er durch diese komplexe Sprachoperation ein Netz absteckt, innerhalb dessen er sich der Transzendenz nähert. An der Grenze der Metapher, nämlich der Hinführung zum Begriff, macht Eckharts zweites großes Verfahren im Text weiter – die Paradoxie.

3.2. Die Paradoxie als dialektische Operation

Für Eckhart ist die Annäherung an Gott und die Beschreibung der Transzendenz ein Paradoxon: Einerseits ist Gott nicht erfassbar (auch sprachlich nicht beschreibbar), andererseits muss sich der Einzelne (im Rahmen seiner Sprache) an das Unfassbare annähern. Insofern legt die Formulierung „Der aber bî nihte von gote redet, der redet eigentlîche von im.“ (S. 72, Z. 18-19) nicht Schweigen nahe, sondern ein nichtbegriffliches Sprechen, einen Prozess der permanenten Signifikation und Verschiebung.

Eckhart beschreibt dies so:

Got ist ein niht, und got ist ein iht. Swaz iht ist, daz ist ouch niht. Swaz got ist, daz ist er alzemâle. Dâ von sprichet der liehte *Dionysius*, wâ er von gote schribet, dâ sprichet er: er ist über wesen, er ist über leben, er ist über liet; er engibet im noch diz noch daz, und er meinet, daz er sî neizwaz, daz gar verre dar über sî. Der iht sihet oder vellet iht in dîn bekennen, daz enist got niht; dâ von niht, wan er noch diz noch daz enist. Swer sprichet, daz got hie oder dâ sî, dem englobet niht. (S. 72, Z. 6-14)

Das einleitende Paradoxon bringt das Minimalpaar iht|niht in ein sich scheinbar unauflösbares Verhältnis. Dabei handelt es sich um „den Sonderfall einer sich selbst etablierenden Differenz“, wie Peter Fuchs ausführt.⁴⁰ Der Gottesbegriff wird aus sich selbst heraus gewonnen, indem das Sein vor der Folie des Nichts ausgebreitet wird („swaz iht ist, daz ist ouch niht“). Nun besteht die Besonderheit dieser Stelle darin, dass Gott beides „alzemâle“ ist. Durch die Absolutheit der Begriffe vollzieht der Text nun eine dialektische Operation: These und Antithese schließen einander aus,

³⁹ Fuchs: Beobachtung des Unbeobachtbaren, S. 72.

⁴⁰ Fuchs: Beobachtung des Unbeobachtbaren, S. 81. – Haug begreift das Sein grundsätzlich als Gottes Sein und das Nichts als „verselbstständigten raum-zeitlichen Aspekt der Schöpfung“ (Haug: Wort und Sprache, S. 29).

zwingen den Rezipienten jedoch, gedanklich zu einer Synthese zu kommen. Diese bewahrt Elemente beider Sphären (sowohl iht als auch niht sind in der Transzendenz enthalten), hebt sie jedoch auf einer höheren Ebene auf. Die Synthese ist begrifflich nicht faßbar (da sie ja weder iht noch niht sein darf), aber logisch notwendig. Die Paradoxie fungiert als dialektisches Hinzeigen auf die Transzendenz.

Diese Operation wird auch in dem Dionysiuszitat durch die Struktur diz-daz-neizwaz nachgebildet, wobei durch die Binnenreimstruktur die Zusammengehörigkeit der Begriffe nachgebildet wird und durch die Zweisilbigkeit von „neizwaz“ der Gedanke einer Synthese suggeriert wird. Wieder sind die Begriffe als Minimalpaare zueinander gesetzt.

Dass diese Synthese nicht innerhalb der begrifflichen Ordnung steht, macht das dreimalige „über“ deutlich, ebenso wie der letzte Satz, der eindeutig vor einer begrifflichen Festlegung warnt.

Der Text benutzt also das Paradoxon als Muster eines nicht abschließbaren Signifikationsprozesses. Oder wie Peter Fuchs formuliert:

Entscheidend ist, daß die Kommunikation von Paradoxien Folgen hat. Die Verbindung des Unverbindbaren (Gott ist gesprochen und unausgesprochen Wort. Meister Eckhart.) läßt Kommunikation rotieren. Sie kommt immer wieder an sich selbst vorbei und kann nicht arretieren.⁴¹

Doch die Paradoxie bekommt erst Erkenntniswert, indem sie begrifflich anschließbar wird. Dies geschieht, indem die Mystik „Paradoxien invisibilisiert, indem sie sie quasi-terminologisch behandelt. Sie creiert Negativbegriffe, die nichts bezeichnen und traktiert sie wie Begriffe, die etwas bezeichnen und an die deshalb weitere Begriffe angeschlossen werden können.“⁴² Die Unentrinnbarkeit dieses Verfahrens zeigt sich darin, dass Peter Fuchs selbst mit diesen Unbegriffen (nichts-etwas) arbeiten muss, um sich ihnen zu nähern.

3.2.1. Das Erkennen von Transzendenz als Paradoxon

Doch die Bedeutung des Paradoxons im Text geht noch weiter: Es beschreibt das grundsätzliche, allem mystischen Sprechen zu Grunde liegende, Bemühen der Horizontüberschreitung.⁴³ Wie oben gezeigt enthält die Lichtmetapher zahlreiche paradoxe Elemente, die immer da auftreten, wo es um die Überschreitung des Horizontes Immanenz/Transzendenz geht:

Sol got gesehen werden, daz muoz geschehen in einem liehte, daz got selber ist. (S. 66, Z. 5-7)
Daz lieht, daz got ist, daz vliuzet ûz und machet vinsten allez lieht. (S. 74, Z. 21-22)
Der aber bî nihte von gote redet, der redet eigentfliche von im. (S. 72, Z. 18-19)
Sol got werden bekannt der sêle, sô muoz si blint sîn. (S. 76, Z. 24-25).

Die Paradoxa sind auch in ihrer Bildsprache meist auf maximalen Gegensatz hin angelegt – dieser verläuft zwischen Blindheit/Sehen, Licht/Finsternis, Nichts/Etwas. Peter Fuchs zu Folge geht es dabei

⁴¹ Fuchs: Beobachtung des Unbeobachtbaren, S. 94.

⁴² Fuchs: Beobachtung des Unbeobachtbaren, S. 95.

⁴³ Vgl dazu Haas: Das mystische Paradox, S. 276f.

„um paradox (also mystisch) zu formulieren, um die unmögliche Überschreitung eines Horizontes im Horizont, um die (weltlichen Sinn negierende) aktuelle Unendlichkeit im Endlichen, codebezogen gesagt: um die Immanentisierung von Transzendenz.“⁴⁴ Eben diese Immanentisierung leistet das Paradoxon formal, da es über seinen eigenen Horizont hinaus auf ein Drittes verweist. Damit wird die Schranke beschreibbar und theoretisch überschreitbar.

In der mystischen Operation Eckharts wird versucht, Einheit in der Vielheit zusammenzudenken, Immanenz und Transzendenz sprachlich zusammenzuschmieden. Diese Tätigkeit ist bei Eckhart als ontologische Konstante im Verhältnis Welt-Mensch-Gott angelegt.⁴⁵

Einheitserfahrung aber ist denkbar nur im Moment ihrer Widersetzlichkeit gegen die Vielheit der irdischen Existenz; der Ausdruck beider zusammen muß notwendigerweise paradox ausfallen, da darin die Gleichheit von Immanenz und Transzendenz, Kontingenz und Absolutheit, Vielem und Einem behauptet werden muß.⁴⁶

Damit wird das Paradoxon zum Mittel gegen die reine Immanenz, zum über sich selbst und die begriffliche Ordnung hinausweisenden Sprachgebilde.

Erkenntnistheoretisch gibt es natürlich immer noch einen Sprung von der Immanenz zur Transzendenz, was aber bereits in der Struktur des Arguments angelegt ist: Gott ist nicht über einen Stufenweg erreichbar; „das System bietet immer nur einen Weg zu jenem Punkt hin, wo der Weg zusammenbricht.“⁴⁷

4. Schluss: Metapher und Paradoxie als metasprachliche Phänomene

Wie gezeigt wurde fungieren Metapher und Paradoxie in Meister Eckharts *Predigt 71* nicht als Redeschmuck, sondern als integrale Strukturmerkmale der Rede. Mehr noch: die spezifische Rede über Transzendenz wird erst durch sie möglich. Die Metapher ist für Eckhart weder Begriffssubstitution, noch bloße Analogie, sondern ein komplexes Interaktionsnetz von Bildbereichen, in denen performative Akte beschrieben werden. Der Text baut seine Metaphern entlang der Minimalpaarkette *ih|niht|lieht* und verknüpft damit das sprachliche Paradigma mit dem Syntagma zu einem Koordinatennetz. An dessen Grenze steht das Paradoxon als dialektische Figur, die durch (wiederum sprachlich nahestehende) Aporien über ihren eigenen begrifflichen Horizont hinaus auf eine nicht artikulierte Synthese hinweist.

Damit trifft zu, dass Mystik gleichzeitig *in* und *über* Sprache steht, wie Alois Haas bemerkt.⁴⁸ Dem

⁴⁴ Fuchs: Beobachtung des Unbeobachtbaren, S. 75.

⁴⁵ Vgl. dazu Haas: Das mystische Paradox, S. 284f.

⁴⁶ Haas: Das mystische Paradox, S. 283.

⁴⁷ Haug: Wort und Sprache, S. 31

⁴⁸ Vgl. Haas: Erfahrung und Sprache, S. 32.

Text gelingt es einen Schritt hinter die Welt zurückzutreten⁴⁹ und die Grenzen von Abbildbarkeit und Erkenntnis sprachlich zu fassen.

5. Literatur

5.1 Primärliteratur

Meister Eckhart: Predigt 71. – In: Ders.: Werke II. Text und Übersetzungen. Hrsg. und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. (=Bibliothek des Mittelalters, Bd. 21). S. 64-79.

5.2. Sekundärliteratur

Eggs, E.: Metapher. – In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gerd Ueding. Mitbegr. von Walter Jens. In Verbindung mit Wilfried Barner et al. Unter Mitwirkung von mehr als 300 Fachgelehrten. Bd. 5: L-Musi. Tübingen: Niemeyer, 2001. Sp. 1099-1183.

Fuchs, Peter: Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität? – In: Luhmann, Niklas und Peter Fuchs: Reden und Schweigen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989. S. 72-100.

Haas, Alois Maria: Mystische Erfahrung und Sprache. – In: Sermo Mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 1979. S. 19-36.

Haas, Alois Maria: Das mystische Paradox. – In: Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens. Hrsg. von Roland Hagenbüchle und Paul Geyer. Würzburg: Königshausen&Neumann, ²2002. S. 273-294.

Haug, Walter: Das Wort und die Sprache bei Meister Eckhart. – In: Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981. Hrsg. von Walter Haug, Timothy R. Jackson und Johannes Janota. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1983. S.25-44.

Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1783. – In: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Kant/kan_pr00.html (24.05.2008)

Largier, Niklaus: Kommentar zu Meister Eckhart – Deutsche Predigten. – In: Meister Eckhart: Werke I. Texte und Übersetzungen von Josef Quint. Hrsg. und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. (=Bibliothek des Mittelalters, Bd. 20). S. 713-742.

Largier, Niklaus: Stellenkommentar zu Predigt 71. – In: Meister Eckhart: Werke II. Texte und Übersetzungen von Josef Quint. Hrsg. von Niklaus Largier. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. (=Bibliothek des Mittelalters, Bd. 21). S. 681-688.

Neumeyer, N.: Paradoxe, das. – In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gerd Ueding. Mitbegr. von Walter Jens. In Verbindung mit Wilfried Barner et al. Unter Mitwirkung von mehr als 300 Fachgelehrten. Bd. 6: Must-Pop. Tübingen: Niemeyer, 2003. Sp. 516-524.

⁴⁹ Vgl. Fuchs: Beobachtung des Unbeobachtbaren, S. 99.