

Å tale om Gud
i Meister Eckharts latinske skrifter

Av Jørgen Jahr Glomnes

Masteroppgave i filosofi
Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk
Universitetet i Oslo

Høsten 2007

SAMMENDRAG

Hva kan man si om Gud ifølge Meister Eckhart (ca. 1260–1327)? Hvordan mener han at man kan tale om Gud? Slike spørsmål danner utgangspunktet for denne oppgavens utforskning av Eckharts latinske skrifter. Det oppstår mange vanskeligheter når man skal tale om Gud. Et problem knytter seg til Guds transcendens. Hvis Gud transcenderer alt vi som mennesker kjenner til, inkludert språket, hvordan kan språket da brukes for å si noe om Gud? Med andre ord, hvordan kan man si noe om noe som i sin natur er uutsigelig? Et relatert problem angår bruken av ordet ”å være”. Hvordan kan både det skapte og Gud sies å være når det enes væren er avhengig av det andres? På hvilken måte relateres Gud og mennesket, og hvordan kan dette uttrykkes med ord? Eckhart viker på ingen måte bort fra slike problemområder.

Følgende har fungert som en arbeidshypotese: I Eckharts latinske skrifter finnes det en gjennomgående spenning mellom positive og negative utsigelser om Gud, og Eckhart reviderer og problematiserer både gjennom formspråk og innhold konstant sine egne utsagn. Selv om denne spenningen søkes løst, og Eckhart noen steder går langt i retning av en negativ teologi, finner han aldri en endelig løsning på vanskelighetene omkring å tale om Gud. Denne spenningen kommer også fram gjennom det motsetningsfylte og dialektiske forholdet mellom Gud og de skapte ting. Arbeidshypotesen tas eksplisitt opp til diskusjon i avslutningen av oppgaven, og ligger for øvrig til grunn for hvert enkelt kapittel.

Undersøkelsen av hypotesen foregår i tre stadier, hvert av dem strukturert i sitt eget kapittel. Først analyseres i sin helhet sentrale tekster som tar direkte opp det å tale om Gud. Disse er å finne i Eckharts kommentar til 2. Mosebok. Dernest følger en diskusjon av visse begreper som Eckhart ser ut til å mene er særlig egnet for Gud. Dette dreier seg om de såkalte transcendentale termer som væren, enhet, sannhet og godhet, og væren og enhet i særdeleshet. Til slutt undersøkes Eckharts underliggende språksyn nærmere. Her gjøres det et forsøk på å lese ut en predikasjonslære og en analogilære av hans latinske skrifter. Dessuten problematiseres de særegne og komplekse dialektiske tekstene.

INNHold

Forord	2
1 Innledning.....	3
Om Meister Eckharts liv og verker	4
Om negativ og positiv teologi	6
Metodologiske bemerkninger for oppgaven	10
2 Analyse av <i>Expositio Libri Exodi</i>	14
Ego sum qui sum (kap. 3, 14).....	14
Omnipotens nomen eius (kap. 15, 3).....	17
I.....	18
II	24
III.....	28
Non assumes nomen dei tui in vanum (kap. 20, 7)	31
3 Gudsbegrepet.....	40
Esse.....	40
Esse est deus.....	44
Gud over og hinsides esse	48
Deus est intelligere	50
De transcendentale termer – <i>esse, unum, verum</i> og <i>bonum</i>	52
Konvertibilitet	53
Rangering	57
Unum.....	58
Negatio negationis.....	58
Deus unus est.....	61
4 Tilnærminger til språket	63
Predikasjonslære.....	63
Analogilære	67
Dialektikk.....	70
Distinkt og indistinkt.....	71
Likhet og ulikhet	73
Avslutning	77
Litteratur.....	80

FORORD

I denne oppgaven vil sitater av Eckhart presenteres på norsk i den løpende teksten, mens de vil være å finne på originalens latin i fotnotene. Særlig viktige latinske ord og uttrykk vil imidlertid stå parentetisk i den norske oversettelsen. Sitatene på norsk er mine oversettelser fra latin etter Joseph Kochs kritiske utgave av Echarts latinske skrifter. I oversettelsesprosessen har også enkelte engelske oversettelser vært til hjelp, særlig utvalget som er samlet i de to bindene *Essential Eckhart* (red. Colledge og McGinn) og *Teacher and preacher* (red. McGinn). Oversettelsene har etterstrebet en nøyaktig semantisk gjengivelse av originalen, og det har så langt det er mulig vært forsøkt å unngå omskrivninger. Originalens tegnsetting er i store trekk bevart.

Det er mange mennesker jeg vil takke for at denne oppgaven er blitt til. Jeg ønsker å takke min samboer, familie og venner for støtte og oppmuntring i vanskelige tider. Jeg er takknemlig for det gode undervisningsopplegget på avdelingen for klassiske språk ved UiO, og for at de ansatte der velvillig gir hjelp til spørsmål angående latinsk språk og oversettelse. Jeg vil takke professor emeritus Egil A. Wyller for mange tankevekkende samtaler, ikke minst om platonisme og kristendom. Til slutt retter jeg en stor takk til min veileder, professor Eyjólfur Kjalar Emilsson, for nyttige råd, kritiske bemerkninger og grundig lesning og gjennomgang av oppgaven – samt god espressokaffe – under arbeidsprosessen.

1 INNLEDNING

Hva kan man si om Gud ifølge Meister Eckhart? Hvordan mener han at man kan tale om Gud? Slike spørsmål danner utgangspunktet for denne oppgavens utforskning av Eckharts latinske skrifter – en utforskning som har vært fascinerende og krevende av minst tre grunner. For det første er tekstmaterialet fra de etterlatte verkene mangelfullt. De latinske verkene finnes bare i noen få manuskripter og utgjør kun et fragment av hva Eckhart skal ha skrevet. En annen utfordring ligger i Eckharts stil. For han var ikke bare en høyt utdannet filosof og teolog, men også en predikant, poet og språkbevisst person som med vitende og vilje dyrket retoriske effekter, store paradokser, uvanlige metaforer, neologismer og ordspill for å vekke sine tilhørere opp fra intellektuell og moralsk dvale. Til sist handler tiltrekningskraften mot og vanskelighetene i Eckharts tekster om den filosofiske dybden som man finner i hans utsagn. Dette gjelder ikke minst når han setter seg fore å tale om Gud.

Det oppstår mange vanskeligheter når man skal tale om Gud. Et problem knytter seg til Guds transcendent. Hvis Gud transcenderer alt vi som mennesker kjenner til, inkludert språket, hvordan kan språket da brukes for å si noe om Gud? Med andre ord, hvordan kan man si noe om noe som i sin natur er utsigelig? Et relatert problem angår bruken av ordet ”å være”. Hvordan kan både det skapte og Gud sies å være når det enes væren er avhengig av det andres? På hvilken måte relateres Gud og mennesket, og hvordan kan dette uttrykkes med ord? Vi skal se at Eckhart på ingen måte viker bort fra slike problemområder.

Det har vært hensiktsmessig å formulere en hypotese i arbeidet med denne oppgaven, både med tanke på at utforskningen i oppgaven fra del til del da får en tydelig konsekvens, og at fremstillingen forhåpentligvis fremstår klarere og bedre begrunnet for en leser med hypotesen i bakhodet. Følgende har fungert som en arbeidshypotese: I Eckharts latinske skrifter finnes det en gjennomgående spenning mellom positive og negative utsigelser om Gud, og Eckhart reviderer og problematiserer både gjennom formspråk og innhold konstant sine egne utsagn. Selv om denne spenningen søkes løst, og Eckhart noen steder går langt i retning av en negativ teologi, finner han aldri en endelig løsning på vanskelighetene omkring å tale om Gud. Denne spenningen kommer også fram gjennom det motsetningsfylte og dialektiske forholdet mellom Gud og de skapte ting. Arbeidshypotesen tas eksplisitt opp til diskusjon i avslutningen av oppgaven, og ligger for øvrig til grunn for hvert enkelt kapittel.

Undersøkelsen av hypotesen vil foregå i tre stadier, hvert av dem strukturert i sitt eget kapittel. Først analyseres i sin helhet sentrale tekster som tar direkte opp det å tale om Gud. Disse er å finne i Eckharts kommentar til 2. Mosebok. Dernest følger en diskusjon av visse

begreper som Eckhart ser ut til å mene er særlig egnet for Gud. Dette dreier seg om de såkalte transcendentale termer som væren, enhet, sannhet og godhet, og væren og enhet i særdeleshet. Til slutt skal Eckharts underliggende språksyn undersøkes nærmere. Her gjøres det et forsøk på å lese ut en predikasjonslære og en analogilære av hans latinske skrifter. Dessuten problematiseres de særegne og komplekse dialektiske tekstene.

OM MEISTER ECKHARTS LIV OG VERKER

På den tiden Eckhart levde var det mange som søkte svar på spørsmål om hvordan man kan tale om Gud, og Eckhart førte selv et liv som ga ham stor anledning til å gå inn i disse problemområdene. Eckhart ble født i Thuringia-regionen rundt 1260, hvilket vil si at han var omtrent 35 år yngre enn Thomas Aquinas.¹ Som Aquinas var Eckhart dominikanermunk, og det knyttet en viss usikkerhet til om han var elev under Albert Magnus, en annen kjent dominikaner på denne tiden. Han fikk en utmerket utdanning i de frie kunster og filosofi, og han oppnådde senere en mastergrad i teologi ved Universitetet i Paris, og underviste i perioder der. Dette er grunnen til at han fikk tilnavnet "Meister". Som tegn på hans akademiske tyngde i Europa, mottok han ved to anledninger det dominikanske setet for teologi ved Universitetet i Paris, et sete som Aquinas i sin tid innehadde. Eckhart hadde også viktige administrerende og ledende posisjoner i dominikanerordenen. Fra 1314–1326 levde og arbeidet han først i Strasbourg og siden i Köln. Han virket som åndelig veileder for dominikanske nonner og dessuten for såkalte begunner, som var kvinner som henga seg til et religiøst liv uten å avlegge noen ed. For disse kvinnene, og andre tilhørere, talte Eckhart på datidens middelhøytysk, og hans prekener oppnådde stor popularitet. I Köln ble han mot slutten av sitt liv anklaget for kjetteri som førte til en undersøkelse av hvorvidt hans lære var ortodoks eller ikke. Eckhart som hele tiden benektet at han var skyldig i kjetteri,² døde i løpet av denne prosessen en gang mellom 1327 og tidlig i 1329. Prosessen ble etter hvert overført til paveretten i Avignon, og i 1329 ble han etter sin død fordømt som kjetter. Undersøkelseskomiteen konkluderte med at femten proposisjoner fra Eckharts verker var kjetterske. Ytterligere elleve ble karakterisert som "ond-lydende" (*male sonantes*), men med muligheter for en ortodoks tolkning med tilleggsforklaringer.

Eckharts verker fordeler seg i to omtrent like store grupper. Den ene halvparten er skrevet på middelhøytysk, og sett bort fra fire lengre traktater, ble de skrevet ned som taler og

¹ Denne korte biografien er i hovedsak basert på Josef Koch (1959-1960) og Edmund Colledge (1981).

² Jf. Eckharts forsvarsskrift fra 1326 mot kjetterianklagene i Köln i McGinn (1986) 71-76.

prekener på folkespråket til blant andre nonner, beguiner og ellers vanlige folk uten særlig kjennskap til latin eller skolastisk teologi. Hovedvekten av innholdet i disse tekstene ligger på instruksjon, veiledning og inspirasjon til hvordan man kan leve et religiøst liv. Tekniske termer ble unngått så langt det var mulig, og hvis de ble benyttet, måtte de forklares. Med unntak av de fire traktatene er de tyske tekstene bevart etter transkripsjoner av notater eller etter hukommelsen til medlemmer av Eckharts tilhørere, hvilket har vært opphav til uenigheter omkring enkelte av tekstenes autenticitet.³

Den andre halvparten av Eckharts etterlatte skrifter er skrevet på latin, og de er av mer teoretisk og skolastisk karakter enn de tyske verkene. Disse tekstene faller for det meste inn under Det tredelte verket, *Opus Tripartitum*, et monumentalt verk som fra Eckharts side var ment å være den autoritative *summa* av hans lære. Mye av dette verket er imidlertid gått tapt for ettertiden, og det er usikkert om Eckhart noen gang fullførte det. De delene som er bevart gir uansett et verdifullt og uunnværlig materiale for studie av Eckharts filosofi og teologi. Sitatene fra kristne og hedenske tenkere sitter løst, og Eckhart refererer ofte til eksakte tekststeder. Siden det er de latinske skriftene som er denne oppgavens primære studieobjekt, er det nødvendig å beskrive dem litt nærmere.

Opus Tripartitum var, som navnet tilsier, delt opp i tre hoveddeler, og antas å være påbegynt i Eckharts siste akademiske år i Paris i 1311–1313, selv om man ikke vet hvor lenge han holdt på med å skrive de forskjellige delene.⁴ Den første av disse delene, *Opus Propositionum*, fulgte en fremstillingsform som gikk tilbake til ny-platonikeren Proklos og hans *Teologiens elementer*. En slik form, bygd opp av aksiomatiske og geometriske eller deduktive proposisjoner, var for øvrig kjent i Eckharts samtid gjennom verker som *Liber de causis* og *Liber XXIV Philosophorum*. Denne delen var ment å fungere som fundamentet for resten av verket, og skulle bestå av femten mindre avhandlinger med til sammen mer en tusen *propositiones* eller teser. Om denne delen ble fullført, er tvilsomt siden vi i dag bare har denne delens prolog med innledende diskusjoner å forholde oss til, og siden referansene til de individuelle proposisjonene, som man skulle forvente å finne spredt utover i de andre delene av verket, er svært få.⁵

Den andre delen, *Opus Questionum*, skulle presentere en rekke emner etter mønster fra *Summa Theologiae* av Thomas Aquinas. Siden ikke noe av denne delen er bevart for

³ I Quints kritiske utgave av de tyske verkene er det innlemmet 86 presumptivt autentiske prekener, hvorav de 24 første har den høyeste autentiske status.

⁴ Colledge (1981) 10.

⁵ Clark og Skinner (1963) 39.

ettertiden, kan man ikke si mye om innholdet av den, men ifølge Eckharts egne ord i den generelle prologen til *Opus Tripartitum* var den relativt kortfattet.

Når det gjelder den tredje delen, *Opus Expositionum*, befinner vi oss på mye sikrere grunn siden store deler av den er tilgjengelig for oss i dag. Dette inkluderer fyldige kommentarer av Genesis (1. Mosebok), Exodus (2. Mosebok), Visdommens bok og Johannes-evangeliet samt leksjoner over det apokryfe Ecclesiasticus. Kommentarene er ikke så mye kommentarer i vanlig forstand der man vers for vers forklarer og fortolker den gjeldende bibelteksten som en dyptgående behandling av bestemte vers som Eckhart tillegger stor betydning. I neste kapittel skal vi nærlese noen av disse verskommentarene i analysen av Exodus-kommentaren. Denne tredje delen innbefatter for øvrig en undergruppe, *Opus Sermonum*, med mer enn femti latinske prekener over tekster fra Det gamle og nye testamentet. Noen av disse virker mest som utkast til prekener, mens andre er utarbeidet i større detalj.

I tillegg til det som gjenstår av *Opus Tripartitum*, finnes av latinske tekster de såkalte tidlige og sene pariserspørsmålene som stammer fra tiden Eckhart virket som magister i teologi i Paris. Disse består av diskusjoner omkring diverse teologiske spørsmål som var vanlige i universitetsmiljøet på den tiden. Innholdet i de tidlige pariserspørsmålene tas opp til diskusjon i kapittel 3 under analysen av begrepet *esse* om Gud.

OM NEGATIV OG POSITIV TEOLOGI

Det kan i utgangspunktet virke selvmotsigende å si eller skrive noe om Guds uutsigelighet når denne uutsigeligheten handler om språkets manglende evne til å beskrive Gud. Likevel er den såkalte negativ teologien nettopp en metode for si noe om det uutsigelige, men med den underliggende forståelsen av at alt vi kan si er inadekvat. Vi skal i denne delen gå nærmere inn på negativ eller apofatisk teologi, i og med at Eckhart ifølge arbeidshypotesen beveger seg langt i retning av negativ teologi i sine skrifter. Vi skal se kort på tradisjonen bak denne type teologi, og hvordan den er relatert til den negative teologiens motpol – den positive eller affirmative teologien. Dernest diskuteres særskilte vanskeligheter som oppstår for en negativ teolog, og det gjøres bruk av Michael Sells' analyse av apofatisk diskurs og hans tanker omkring "the *aporia* of transcendence". Til slutt gis en kort oppsummering av fem ulike måter eller veier å tale om Gud på som var kjent i skolastikken på Eckharts tid.

Apophasis kan regnes å begynne for alvor i den sene platonismens spekulative filosofi, i den typiske ny-platonske måten å forstå Det Enes natur, og kan sies å ha nådd sitt

høydepunkt i gresk filosofisk tenkning i Proklos' verker.⁶ Filosofihistorisk kan man spore utviklingen av gresk apofatisk filosofi fra Platon, særlig i dialoger som *Parmenides*, *Timaios* og *Symposium*, via mellom-platonismen med Alcinous og Numenius til den slår ut i full blomst hos ny-platonikerne Plotin og Proklos. I den religiøse utviklingen av *apophasis* skjelner Deirdre Carabine mellom to ulike punkter i historien.⁷ Det første punktet er fusjonen mellom platonisk og jødisk tankegods hos Philo av Alexandria hvor temaet om Guds immanens og transcendens står i sentrum. Dette ble videreutviklet av de første kristne kirkefedrene og nådde sin topp med den radikale negative teologien til Gregor av Nyssa, en av de kappadokianske ørkenfedrene. Det går for øvrig en utviklingslinje fra Philo til Maimonides, en jødisk middelaldertenker og negativ teolog som vi skal se øvde stor innflytelse på blant andre Meister Eckhart. Det andre punktet er sammensmeltningen av ny-platoniske og kristne ideer som man finner i verkene til Pseudo-Dionysius Areopagiten. Andrew Louth ser på sin side, til forskjell fra Carabine, en mer sammenhengende utviklingslinje i den apofatiske tradisjonen fra Philo og Gregor av Nyssa til Pseudo-Dionysius.⁸ Uansett hvordan man ser på det, kan man si at gjennom Johannes Skotte Eriugenas oversettelse til latin på 800-tallet øvde Pseudo-Dionysius' apofatiske teologi en avgjørende innflytelse på de kristne skolastikerne i middelalderen. Thomas Aquinas kjente for eksempel godt til hans verk og siterte ofte fra dem i sine skrifter, og Eckhart har også en del direkte referanser til Dionysius.

Pseudo-Dionysius hevder at man i teologien skiller mellom to metoder for å tale om Gud, en affirmativ måte og en negativ. Det korte kjerneverket *Den mystiske teologi* samler trådene til hele hans *corpus*,⁹ og der setter han distinksjonen mellom det han kaller *kataphatike* (mot tale) og *apophatike* (bort fra tale) inn i et kosmologisk perspektiv. Han forstår katafatisk teologi som å gå ut (*proodos*) fra Gud, mens apofatisk teologi som en tilbakevending (*epistrophe*) – en terminologi kjent fra blant annet Plotins kosmologi. Katafatisk teologi begynner med de mest passende affirmasjoner om Gud, som Guds enhet, og beveger seg så nedover mot de mindre passende, som ulike mentale konsepter som affirmeres om Gud og symboler hentet fra det sanselige for å beskrive guddommen. På negasjonens vei tilbake må alle perseptuelle attributter benektes, videre alle konsepter og konseptuelle attributter, til man til slutt må gå bort fra all tale og tanke, til og med negasjoner selv. Begge metodene tar med andre ord utgangspunkt i den skapte virkelighet; den ene måten

⁶ Jf. Carabine (1995) 1.

⁷ Ibid.

⁸ Louth (1981) 159.

⁹ Spesielt kap. 3, 4 og 5. Pseudo-Dionysius (1987).

sier at Gud til en viss grad kan kjennes gjennom skaperverket siden han skapte det, mens den andre hevder at Gud er hinsides skaperverket og ikke kan kjennes på noen måte.

Et viktig poeng i denne sammenheng er at den affirmative og negative teologien står i et avhengighetsforhold til hverandre. Carabine understreker at begge metoder filosofisk og teologisk spekulasjon hører sammen ikke bare dialektisk, men også nødvendig, siden de viser til to sider av den guddommelige sannhet i åpenbaringsreligioner: Gud er både skjult og til stede, transcendent og immanent. Å kun vektlegge de affirmative sidene kan føre til et antropomorfisk oppfattelse av Gud, mens en rendyrket *apophasis* står i fare for at Gud mister helt kontakten med mennesket og resten av skaperverket. Fullt klar over denne faren for å gi et feilaktig bilde ved å følge eksklusivt en affirmativ eller negativ vei, har de fleste kristne tenkere posisjonert seg et eller annet sted mellom ekstremitetene *apophasis* og *kataphasis*.¹⁰

Særlig den apofatiske retningen møter på mange språklige problemer. Det å uttrykke at Gud transcenderer alt og følgelig er utsigelig, kan som nevnt, virke selvmotsigende. For hvis den guddommelige natur virkelig er utsigelig, hvordan kan man i det hele tatt kalle den noe som helst eller si noe om den? Michael A. Sells kaller denne situasjonen "the *aporia* – the unresolved dilemma – of transcendence", og beskriver den slik:

The transcendent must be beyond names, ineffable. In order to claim that the transcendent is beyond names, however, I must give it a name, "the transcendent". Any statement of ineffability, "X is beyond names," creates the *aporia* that the subject of the statement must be named (as X) in order for us to affirm that it is beyond names.¹¹

Ifølge Sells finnes det minst tre mulige svar på dette primære dilemmaet om at man ikke kan si at det transcendent er utsigelig uten å bryte nettopp den utsigeligheten. For det første kan man rett og slett svare med taushet, og gi opp å si noe mer om Gud. Det andre svaret går ut på å skille mellom måter som det transcendent er hinsides navn og måter som det ikke er det. I skolastikken var det vanlig å skille mellom to måter å navngi på – mellom den umeddelelige guddommen i seg selv og guddommen slik den er i vårt sinn.¹² Dette andre svaret forsøker å løse dilemmaet. Den tredje muligheten er å akseptere aporien uten å forsøke å løse den. I stedet for å lede til taushet, fører denne aksepteringen til en ny form for diskurs, som Sells kaller apofatisk diskurs, og som han også hevder har blitt kalt negativ teologi. Den er negativ i den forstand at den benekter at det transcendent kan navngis eller tilføres

¹⁰ Op.cit. 6-7.

¹¹ Sells (1994) 2.

¹² For Aquinas består dette i et skille mellom det han kaller *res significata* og *modus significandi*. Mer om dette i kapittel 2, del II.

attributter. For selv om slik diskurs inneholder utsagn tilsynelatende om det transcendent, respekterer den transcendensens uutsigelighet gjennom stadig å vende seg mot seg selv og korrigerer sine egne utsagn. Sells beskriver dette slik:

Each statement I make – positive or "negative" – reveals itself as in need of correction. The correcting statements must then itself be corrected, ad infinitum. The authentic subject of discourse slips continually back beyond each effort to name it or even to deny its nameability. The regress is harnessed and becomes the guiding force, the *dynamis*, of a new kind of language.

Ut fra Sells inndeling skulle det være klart at Eckhart ikke er blant dem som svarer på dilemmaet med taushet. Som vi skal se i de kommende kapitlene, veksler han mellom å forsøke å løse dilemmaet ved hjelp av ulike distinksjoner, for eksempel mellom *esse* brukt om Gud og om mennesket, og å akseptere dilemmaet ved å gå inn i en mer apofatisk diskurs med stadige utprøvende og motsetningsfylte utsagn. Når selve vekslingen mellom det andre og tredje tilsvaret på transcendensens dilemma blir påtakelig og gjennomgående i hans tekster, kan man si at dette i seg selv nettopp er et symptom på den apofatiske diskursens *dynamis*. Vi skal like fullt se at Eckhart i enkelte sammenhenger, for eksempel under diskusjonen av transcendentalertermene i kapittel 3, også toner ned det apofatiske elementet. Han står da nærmere en løsning av dilemmaet etter mønster av det andre svaret.

Som en nødvendig bakgrunnsinformasjon til oppgaven skal det til slutt i denne delen gis en oppsummering av fem veier eller måter å tale om Gud som var allment kjent i skolastikken. Siden antikken hadde filosofene spekulert i hvilke attributter som kunne predikeres om den guddommelige natur og hvordan de kunne brukes. Harry A. Wolfson skisserer i "St. Thomas on Divine Attributes" bakgrunnen til de fem veiene (*viae*) som var kjent for skolastikere som Aquinas og Eckhart.¹³ Disse er: (1) entydighetens eller tvetydighetens vei – termene vi bruker om ting kan benyttes om Gud enten med akkurat samme betydning eller med en helt annen betydning; (2) negasjonens vei (*via negationis*) – termene vi bruker om ting må benektes Gud; (3) kausalitetens vei (*via causalitatis*) – termene vi bruker om ting gjelder for Gud for så vidt han er årsaken til alle ting; (4) eminensens vei (*via eminentiae*) – termene vi bruker om ting gjelder for Gud i en mer eminent forstand; (5) analogiens vei (*via analogiae*) – er nært forbundet med *via eminentiae* og hevder at termene vi bruker om skapninger og Gud er delvis like og delvis forskjellige.

¹³ Wolfson (1973), bd.2, 497-524.

Veldig kort sagt kan man si at Eckharts to kanskje største inspirasjonskilder, i det minste i de latinske skrifterne, Maimonides og Aquinas, er talsmenn for henholdsvis *via negationis* (2) og *via eminentiae* (4). Kausalitetens vei (3) var allment godkjent av de fleste i middelalderen, selv om det også var enighet om at denne veien egentlig ikke sier noe om Gud i seg selv, men bare om Gud som årsak til tingene. Den første veien, entydighetens eller tvetydighetens vei, var forkastet av både Eckhart og Aquinas. Vi skal se, særlig i nærlesningen i kapittel 2, at Eckhart ikke inntar en entydig posisjon, men stadig beveger seg mellom både (2), (4) og (5).

METODOLOGISKE BEMERKNINGER FOR OPPGAVEN

Undersøkelsen av å tale om Gud i Eckharts latinske skrifter skal som nevnt foregå i tre hoveddeler: nærlesning av utvalgte tekster i sin helhet, diskusjon av enkeltbegreper som brukes om Gud og analyse av underliggende språksyn. Her skal vi gå nærmere inn på det metodologiske grunnlaget for hver enkelt del, begrunne valgene som blir gjort og sette opp problemstillinger. Det gjøres deretter også rede for viktige avgrensninger som ikke kommer fram av det foregående.

Den første delen (kapittel 2) består av en nærlesning av deler av *Expositio Libri Exodi*, hvilket vil si at de delene som omhandler å tale om Gud, leses i sin helhet. Hensikten med det er at en slik nærlesning forhåpentligvis vil avdekke både de form- og innholdsmessige aspektene i de komplekse tekstene – det være seg retoriske virkemidler, selvmotsettelser, ulike standpunkt og posisjoner, argumenter og gangen i argumentasjonen, beviser, autoriteter, referanser og sitater. Med andre ord er den nære avhengigheten til teksten godt egnet til å utforske oppgavens arbeidshypotese, og vil således være et passende utgangspunkt for den videre undersøkelsen. Håpet er at det er mindre sjanse for å gå seg vill i en tekst når man hele tiden leser enkelt deler og avsnitt opp mot hele den integrerte teksten. Viktige problemstillinger for denne delen er: Hva, hvis noe i det hele tatt, kan predikeres om Gud? Hvordan argumenterer Eckhart for det? Hvordan veksles det mellom ulike standpunkter angående det å tale om Gud? Hvordan bruker Eckhart språket i sin fremstilling? I hvilken grad forekommer en apofatisk diskurs?

Den andre delen (kapittel 3) tar opp tråden fra den første og setter seg fore å analysere nettopp de begrepene om Gud som har vist seg å være særlig viktige for Eckhart. Både tanken om Gud som væren (*esse*) og om Gud som enhet (*unum*) blir undersøkt, og i den prosessen benyttes hele det latinske tekstmaterialet som kilde. Slik kan bildet som ble tegnet i den første

delen utdypes og eventuelt korrigeres. En liten diskusjon omkring de såkalte transcendentaltermenes plass i Eckharts teologi hører også med her. Siden denne delen altså ikke leser tekster i sin helhet, men i større grad går på tvers av de enkelte tekster, vil den forsøke å systematisere Eckharts forståelse av begreper som *esse* og *unum*. Problemstillinger: Hvilket innhold gir Eckhart begrepene væren og enhet? På hvilke ulike måter bruker han dem? Hvordan er relasjonen mellom Guds væren og tingenes væren? Hvordan forholder de ulike transcendentaltermene (væren, enhet, sannhet og godhet) seg til hverandre?

Det er forsøket på å lese ut ulike språksyn av Eckharts latinske tekster som er drivkraften i den tredje og siste delen av oppgaven (kapittel 4). Tanken er at denne delen vil kunne belyse og forklare de resultatene som vi allerede har funnet i de to første delene gjennom å se på underliggende språklige posisjoner Eckhart ser ut til å ta. Delen begynner med å diskutere det man kunne kalle en predikasjonslære, hvor distinksjonen mellom såkalte andre- og tredje-term-proposisjoner hos Eckhart ses i lys av Aristoteles' og Aquinas' bruk av den. Eckharts særegne analogilære blir også undersøkt, før vi til slutt skal se på enkelte dialektiske tekstpassasjer som viderefører analogilæren når det gjelder temaet om forholdet mellom Gud og det skapte. Sentrale problemstillinger: Hvilke språksyn ligger under Eckharts argumentasjon for hvordan man kan tale om Gud? På hvilken måte relateres Gud og mennesket, og hvordan kan dette uttrykkes med ord? Hva kjennetegner Eckharts tanker om analogi? Hva uttrykkes med de vanskelige dialektiske tekstene?

Etter denne utdypingen av gangen i oppgaven er det på sin plass å kommentere enkelte avgrensinger som har vært nødvendige både av plass- og tidshensyn, og med tanke på fremstillingens konsekvens. Dette dreier seg om begrensninger når det gjelder nærliggende tematikk, om spørsmålet om de mystiske erfaringers plass i Eckharts verker, og om valget av de latinske framfor de tyske skriftene.

Som fremkommet, er denne oppgaven hovedsakelig et forsøk på å si noe om gudsbegrepet i Eckharts skrifter og språket som han bruker for å uttrykke dette. Siden Gud ofte beskrives i kontrast til det som er skapt, vil også forholdet mellom Gud og mennesket uunngåelig bli en viktig del av fremstillingen. Samtidig må oppgaven nødvendigvis utelukke mange andre emner som er fremtredende hos Eckhart, og den prøver på ingen måte å gi et fullstendig bilde av Eckharts teologi. Hans tanker omkring selve skapelsen (spesielt fremtredende i Genesis- og Johannes-kommentaren) vies liten oppmerksomhet, og Treenighetslæren omtales bare i den grad den direkte spiller inn på oppgavens problemstillinger. Oppgaven vil heller ikke se på Eckharts antropologi i særlig grad, og følgelig ikke diskutere hans kanskje mest kontroversielle lære om Sønnens fødsel i sjelen og

sjelens gjennombrudd til Guddommen. Disse emnene får uansett en mer eksplisitt behandling i de tyske prekenene. Håpet for oppgaven er at det å gå dypt inn i et lite emne kan være vel så verdifullt som å prøve å trekke de store linjer i hele Eckharts forfatterskap. Den filosofiske tradisjonen og intellektuelle forgjengere omtales for øvrig i den løpende fremstillingen der det er aktuelt.

Enkelte vil sikkert hevde at det er problematisk å undersøke Eckharts teologiske og delvis apofatiske diskurs uten å gå videre med å undersøke muligheten for en mystisk teologi.¹⁴ Generelt finnes det ofte en forbindelse mellom den apofatiske vei og den mystiske vei i den forstand at den første veien gjerne fører til den andre, og debatten om hvorvidt Eckhart først og fremst er filosof eller mystiker er til stede i mye av Eckhart-forskningen.¹⁵ Dette temaet skal for øvrig ikke belyses nærmere i denne oppgaven, og den støtter seg i den forbindelse på Carabines utsagn om at den apofatiske vei ikke trenger å bevege seg inn i område for erfaringsbasert kunnskap om Gud; den kan forbli på den teoretiske og teologiske diskursens nivå.¹⁶ Bruce Milem er et godt eksempel på en som forbeholder seg retten til å undersøke den teologiske diskursen i enkelte av Eckharts tyske prekener uten å vurdere rollen den mystiske erfaring spiller i hans skrifter.¹⁷ På lignende måte vil denne oppgaven diskutere Eckharts teologiske diskurs i de latinske verker uten å relatere dette til hvordan Eckhart inspirerer til å leve et praktisk, og eventuelt mystisk, religiøst liv.

Det er flere grunner til at kun de latinske skriftene er studieobjekt for denne studien av Eckhart. For det første rommer de latinske verkene et stort og komplekst tekstmateriale i seg selv. Kochs kritiske utgave *Die lateinische Werke* utgjør til sammen 5 bind, med tekster på originalens latin og på moderne tysk. Dessuten er disse verkene i større grad basert på teologiske og filosofiske argumenter enn de tyske, og både form- og innholdsmessig er de interessante når det gjelder tanker omkring det å tale om Gud. De er derfor godt egnet som materiale til å utforske arbeidshypotesen og problemstillingene. Det er for det tredje et vanskelig spørsmål hvordan de tyske og latinske verkene forholder seg til hverandre, grunnet det faktum at de i stor grad hører inn under to ulike typer middelaldersk teologi, en latinsk skolastisk teologi praktisert ved universitetene og en mer folkelig teologi forbundet med

¹⁴ Forman (1991, 3) tilhører dem som mener at filosofiske, teologiske og lingvistiske studier tar oppmerksomheten bort fra det han mener er Eckharts hovedfokus – mystiske erfaringer, og ønsker selv først og fremst å studere de fenomenologiske beskrivelsene av mystiske erfaringer i hans skrifter.

¹⁵ Jf. Forman (1991) som hevder at Eckhart delvis er opptatt av det han kaller "pure consciousness experiences", McGinn (1981a, 18) som hos Eckhart ser en "hverdags"-mystikk som griper det hellige og guddommelige i det vanlige livet og ikke gjennom ekstraordinære erfaringer, og Turner (1995, 4) som argumenterer for at hvis mystikk innbefatter empiriske møter med Gud, så bør man si at Eckhart tilbyr en "anti-mystikk".

¹⁶ Carabine (1995) 6.

¹⁷ Milem (2002) 18.

populære religiøse bevegelser. Schürmann mener at Eckharts doktrine hovedsakelig er den samme på de to språk¹⁸, og undersøker selv bare tyske prekener. For Clark og Skinner er kontrasten mellom de to typer verker så slående i nesten alle henseender at man tar seg i å lure på om de er skrevet av samme person.¹⁹ McGinn ser som de fleste både forskjeller og likheter, og har argumentert for at man må gripe samspillet mellom Eckhart som *Lesemeister* og som *Lebemeister* hvis man ønsker en fullstendig forståelse av Eckhart.²⁰ Det er selvfølgelig nødvendig å spørre seg om forbindelsen mellom disse to sidene av Eckhart. Like fullt er det min mening at man bør studere de latinske og tyske verkene som to separate deler før man forsøker å finne ut hvordan de passer sammen.²¹ Mange mindre avgrensede enkeltstudier, som denne oppgaven, kan til sammen danne et ”fullstendig” bilde av Eckhart, hvis det overhodet er mulig.

¹⁸ Schürmann (1978) xii.

¹⁹ Clark og Skinner (1963) 15.

²⁰ McGinn (1981b) 25.

²¹ Jf. Milem (2002, 17) for en lignende oppfatning: ”Only by taking them separately first can one be sure of discovering their true relationship.”

2 ANALYSE AV *EXPOSITIO LIBRI EXODI*

Eckharts kommentar til 2. Mosebok er et mangfoldig verk som strekker seg utover 200 sider i den latinske kritiske utgaven.²² Denne teksten er rik, kompleks og utprøvende i stilen, og den relativt usystematiske fremleggingen av teologiske og filosofiske argumenter gjør det vanskelig å få et entydig og klart bilde av Eckharts tanke-system. Det er derfor hensiktsmessig å lese sentrale deler av teksten i sin helhet slik at man får oversikt over de forskjellige vendinger den tar, og de ulike filosofiske argumenter og teologiske posisjoner som finnes.

I denne kommentarteksten, som i de andre, tar han vers for vers utgangspunkt i bibelen, og tolkningene av disse versene legger grunnlaget for hans egen teologi. Han ser imidlertid sitt snitt til å utelate mange bibelvers – og attpåtil hele kapitler – og å fremheve andre. Spesielt omfangsrike og filosofisk interessante utlegninger finnes i forbindelse med det berømte verset 2. Mosebok 3, 14 (“Jeg er den jeg er”). Her framstilles som vi skal se hovedtankene i Eckharts tese om at Gud er ren væren (*esse*), og den gir en god introduksjon til mange viktige distinksjoner i hans teologi. I to sentrale deler av *Expositi Libri Exodi* behandles temaet om hvordan man kan tale om Gud i tolkningene av 2. Mosebok 15, 3 (“Allmektig er hans navn”) og 20, 7 (“Du skal ikke misbruke Guds navn”). Ut fra Eckharts egne kommentarer tidligere i teksten forstår man at disse tekstene til sammen skulle utgjøre en særskilt avhandling ved navn *De nominibus Dei* (Om Guds navn). Denne teksten rommer rundt 50 sider i den latinske originalen, og skal analyseres i sin helhet.

EGO SUM QUI SUM (KAP. 3, 14)

Etter en kortere introduksjon av de første kapitlene av 2. Mosebok, går teksten rett til kjernepassasjen fra kap. 3, 14. Denne verskommentaren er tettpakket med vesentlige setninger og passasjer for Eckharts teologi. Tolkningen begynner med at de tre ordene “ego”, “sum” og “qui” er knyttet til Gud, og er således uttrykk for tesen om at Gud er væren (*esse*).

Pronomenet “ego” viser til en ren substans (*mera substantia*):

ren, sier jeg, uten noen aksidens, uten noe fremmed, substans uten kvalitet, uten denne eller den form, uten denne eller den (*sine hoc aut illo*). Disse tingene tilhører Gud alene, som er over aksidens, art og type.²³

²² Lateinische Werke (heretter kalt LW) II, 1–227.

²³ LW II, 20: “meram, inquam, sine omni accidente, sine omni alieno, substantiam sine qualitate, sine forma hac aut illa, sine hoc aut illo. Haec autem deo et ipsi soli con gruunt, aui est super accidens, super speciem, super genus.”

Ingen kvaliteter kan tillegges denne rene substansen. Gud i seg selv er ren substans, ren væren, *esse simpliciter*. Uttrykket *sine hoc aut illo* eller *sine hoc et hoc* er en gjenganger i Eckharts skrifter, og brukes nettopp i et forsøk på å fange det at Gud står over alle tilfeldigheter, kategorier og inndelinger. Tilsvarende er termen ”qui” i denne sammenheng et ubegrenset ord, og ”uendelig og grenseløs væren tilhører Gud alene”.²⁴

Med ordet ”sum” trekkes en tings essens inn i tolkningen, og sammen betyr ”ego sum” at:

den rene nakne væren er i subjektet, fra subjektet, og i subjektet selv, det vil si, subjektets essens. Det betyr også at essens og væren er det samme, som tilhører Gud alene hvis ”hva-det-er” (*quiditas*) er hans ”at-det-er” (*anitas*), som Avicenna sier, og som alene ikke har noe ”hva-det-er” utover ”at-det-er” som betegner væren.²⁵

Her benyttes ”ego sum” til å forklare at Guds væren er lik Guds essens, en fundamental sammenkobling i skolastisk tenkning, for eksempel hos Thomas Aquinas.²⁶ Det er bare i Gud at væren og essensen er det samme. Et passende svar til en som spør om hvem eller hva Gud er, er dermed rett og slett ”Gud er” fordi Guds væren er hans *quiditas*. Alt som utgår fra Gud får sin væren fra Gud, og mangler sådan i en viss forstand væren. For skapte ting er spørsmålet om hvorvidt noe eksisterer, *anitas*, forskjellig fra spørsmålet om hva det er, *quiditas* eller essensen til tingen.²⁷ Tingen får væren fra noe utenfor seg selv, mens den får essensen fra seg selv. Det skaptessens kan derfor ikke være ett med dets væren.

Selve repetisjonen (*sum qui sum*) ”indikerer affirmasjonens renhet som ekskluderer all negasjon fra Gud”.²⁸ Denne tanken om Gud som den absolutte affirmasjon kommer i Eckharts skrifter ved flere anledninger – også én gang i denne kommentarteksten – til uttrykk i begrepet *negatio negationis* (negasjons negasjon). På dette tekststedet utdypes det imidlertid ikke, så vi skal heller se på dette begrepet senere i kapittel 3 under diskusjonen av *unum*.

Repetisjonen i uttrykket *sum qui sum* brukes også i det følgende avsnittet som innledning til argumentasjon for Eckharts særegne treenighetsmetaforikk. Dermed innføres et kristent aspekt til fremstillingen som er preget av ny-platonismen. Det sentrale avsnittet lyder:

²⁴ Ibid: “infinitem autem esse et immensum soli deo convenit.”

²⁵ LW II, 21: “purum esse et nudum esse significant in subiecto et de subiecto et ipsum esse subiectum, id est essentiam subiecti, idem scilicet essentiam et esse, quod soli deo convenit, cuius quiditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quiditatem praeter solam anitatem, quam esse significat.”

²⁶ Jf. *Summa Theologiae* (heretter *STh*) I q. 3.a. 4.

²⁷ LW II, 21.

²⁸ Ibid: “puritatem affirmationis excluso omni negative ab ipso deo indikat.”

Det [sum qui sum] indikerer også en refleksiv tilbakevending (*reflexivam conversionem*) av Guds være inn i seg selv og over seg selv, og å hvile og forbli fiksert i seg selv. Det indikerer videre ”å koke” (*bullitionem*) eller å gi fødsel til seg selv – gløde i seg selv, og smelte og koke inn og inn i seg selv, lys som tvinger hele sin være fullstendig i lys og inn i lys og som over alt vender fullstendig tilbake og reflekterer over seg selv. [...] Derfor, som Johannes 1 sier, ”i ham var liv” [Joh. 1, 4]. ”Liv” uttrykker en form for ”å presse ut” hvor noe sveller opp i seg selv, og først bryter ut fullstendig i seg selv, hver del til hver del, før det øser seg selv ut videre og ”koker over” (*ebulliat*) på utsiden. Dette er årsaken til at emanasjonen til personene i Guddommen er den primære grunnen til skapelsen.²⁹

Det ligger utenfor denne oppgavens intensjoner å gå i detalj i Eckharts særegne treenighetslære, men det er interessant å observere på hvilken måte han kombinerer kristendommens treenighet og den ene abstrakte Gud. Eckhart beskriver her en emanasjon i to trinn. Først finner man en ”indre koking” (*bullitio*) som er opphav til de tre guddommelige personer i Treenigheten som er identiske med Guddommen. Dette skjer gjennom at Guddommens være vender seg tilbake mot seg selv (*reflexiva conversio* – jf. ny-platonismens *epistrophe*), sveller opp i seg selv og bryter ut totalt i seg selv, og er sådan Guddommens indre aktivitet. Dernest brukes begrepet ”koking over” (*ebullitio*) for å beskrive den guddommelige ytre aktivitet som er skapelsen. I slike sammenhenger betegner Guddommen altså noe som er essensielt felles med alle personene i Treenigheten, og Gud som Faderen og skaperen. Ofte bruker riktignok Eckhart navnet Gud om den abstrakte Guddommen, hvilket som regel fremgår greit av konteksten.

Mot slutten av verskommentaren får vi noen eksempler på ulike positive og negative betegnelser som knyttes til Gud gjennom ”ego sum qui sum”. I et avsnitt finner man en av få steder i Eckharts verker Det gode som navnet på det høyeste prinsippet. Med Augustins *De trinitate* som autoritet bruker Eckhart begrepet ”det gode Gode” om Gud som det gode som står over alle skapte tings partikulære goder: ”Det gode Gode betegner det ublandede (*impermixtum*) og høyeste gode som er fiksert i seg selv (*in se ipso fixum*), som ikke avhenger av noe. [...] Altså indikerer ’Ego sum qui sum’ at være er ublandet og full.”³⁰ Her gis kun en antydning til at det finnes en sammenheng mellom det gode i tingene og det høyeste gode.

²⁹ LW II, 21-22: “rursus ipsius esse quondam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quondam bullitionem sive parturitionem sui – in se ferens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique. [...] Propter hoc Joh. 1 dicitur: ‘in ipso vita erat’. Vita enim quondam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra. Hinc est quod emanation personarum in divinis ratio est et praevia creationis.”

³⁰ LW II, 23: ”Bonum bonum significat bonum impermixtum et summum bonum in se ipso fixum, nulli innitens. [...] Sic li *sum qui sum* impermixtionem esse et eius plenitudinem indicat.”

Samtidig fastholdes forskjellen mellom Gud og det skapte: Gud er ublandet og ikke-partikulær, og sådan full.

Gud er til forskjell fra alle ting også tilstrekkeligheten selv (*ipsa sufficientia*), og dette henger sammen med identifikasjonen mellom Guds væren og essens. Han trenger ingen skapnings essens eller noe som helst utenfor seg selv og mangler ikke noe. Et siste og lignende begrep som benyttes er ”nødvendig væren” (*necesse esse*) som Eckhart låner fra Avicennas *Metafysikk*. Nødvendig væren vil si at Gud kunne ikke *ikke* eksistere. Alle ting trenger væren fordi det ikke finnes noe utenfor det. Gud på sin side *trenger* ikke væren siden han er væren. Med dette starter den lengre kommentaren av ”Allmektig er hans navn”.

OMNIPOTENS NOMEN EIUS (KAP. 15, 3)

I innledningen av dette verset nevner Eckhart at han også i andre tekster har tatt opp temaer spesielt knyttet til Guds navn og attributter (tekster som for øvrig ikke finnes i dag), men at han velger å ta for seg disse emnene under dette bibelverset, siden Thomas Aquinas gjør det samme i sin behandling av Guds navn i *Summa Theologiae* (spørsmål 13). Eckhart gjør rede for hvordan han vil gå frem i fire punkter:

Det første er hva noen filosofer og jødiske forfattere tenker om dette spørsmålet og om attributtene som navngir Gud, slik som når Gud kalles substans, eller god, kjærlig, sjenerøs, og lignende. [...] For det andre er det et kort sammendrag av hva katolske forfattere tenker om disse predikasjonene eller navnene. For det tredje, hvorfor Boethius og teologene vanligvis fastholder at kun to kategorier, substans og relasjon, kan benyttes om det guddommelige? For det fjerde vil vi tale om det mer passende og spesielle navnet til Gud, det vil si Tetragrammaton, under kapittel 20 om verset ”Du skal ikke misbruke Herrens navn”.³¹

Til sammen tegner disse hovedområdene et bilde av Eckharts eklektiske tilnærming til de gjeldende spørsmålene. Han refererer både til jødiske, muslimske, katolske og hedenske tenkere, og mange ganger er det vanskelig å vite hvor Eckharts egen posisjon er. Dette kommer ikke bare av at han lar de mange korte og lengre sitatene ofte stå ukommentert, men også av at han mer eksplisitt ser ut til å innta flere ulike og delvis motstridende posisjoner

³¹ LW II, 40-41: ”Primo quid philosophi quidam de hoc senserint et quidam Hebraeorum de his attributionibus, quibus deus nominatur, puta cum dicitur deus substantia, deus bonus, pius, largus et huiusmodi. [...] Secundo sumendum breviter quid sentiendum sit de talibus praedicationibus sive nominibus secundum catholicos tractatores. Tertio quid est quod secundum Boethium et doctores communiter tantum duo genera praedicamenti, puta substantia et relation, admittuntur in divinis? Quarto vero de nomine magis proprio deo et specialiter separato, quod est tetragrammaton, dicitur infra vicesimo capitulo super illo: ‘non assumes nomen dei tui in vanum.’”

etter hvert som teksten skrider fram. Det er nettopp derfor særlig spennende og hensiktsmessig å lese teksten som en helhet.

I

Den første delen om filosofer og jødiske tenkere begynner med to sitater fra *Liber de Causis*³² om Gud, eller *causa prima* som han her blir kalt: ”*causa prima superior est omni narratione*” og ”*causa prima est super omne nomen*”. Eckhart gjør her et poeng av at Gud ikke sies å være ubeskrivelig, men snarere over enhver beskrivelse. Dette tolkes som at Gud ikke er unevnelig, men all-nevnelig (*omninominabile*) siden Gud besitter alle underlegne perfektjoner på en mer eminent måte – altså en klar betoning av *via eminentiae*. Videre understrekes tanken fra kap. 3, 14 om at Gud er væren ved at det refereres til Avicennas *Metafysikk*: ”Guds første egenskap (*proprietas*) er at han er, det vil si væren (*esse*)”.

Så følger en lengre utlegning av Moses Maimonides (av Eckhart stort sett kalt Rabbi Moses) og hans hovedverk *Guide for den perplekse*,³³ som med sin strenge negative teologi ser ut til å stå i et visst motsetningsforhold til det foregående. En sentral tanke i denne sammenheng kan oppsummeres med Eckhart sitering fra *Guide* 1.57: ”Vit at en negativ proposisjon (*verba negativa*) om Skaperen er sann, og at det ikke er noe tvilsomt i den eller noe som forminsker Skaperens sannhet på noen måte. Men en affirmativ proposisjon (*verba affirmativa*) om ham er delvis (*partim*) feilaktig”.³⁴ Enhver påstand som attribuerer noe til Gud er altså i følge Maimonides i beste fall delvis feilaktig. Denne posisjonen begrunner han noe tidligere i *Guide* (1.51-52) ved å gå i gjennom fem mulige attribusjons- eller benevningsmåter. Ved å undersøke nærmere disse måtene vil vi se hvordan Maimonides’ syn er sammenfallende og forskjellig fra Eckharts i denne saken.

Den første måten har man når en definisjon blir predikert til den definerte tingen, som i ”Mennesket er et rasjonelt dyr”. For det andre når en del av en definisjon blir predikert, som i ”Mennesket er et dyr”. For det tredje når noe blir attribuert til noe som er utenfor dets essens, som en tilfeldig egenskap. For det fjerde når noe blir attribuert til noe med hensyn til noe annet, som når noen sies å være far eller sønn. Og til sist for det femte når noe blir

³² *Liber de Causis* eller *Årsakenes bok* ble fram til 1200-tallet antatt å være skrevet av Aristoteles som en slags fullendelse av *Metafysikken*, men ble i Aquinas’ kommentar og analyse av boken funnet divergerende fra *Metafysikken* på enkelte punkter. Den er siden antatt å være skrevet av en ukjent ny-platoniker som har kompilert tanker fra Proklos og hans verk *Teologiens elementer*.

³³ Heretter kalt *Guide* x.y (bok x, kapittel y). I denne oppgaven benyttes den engelske oversettelsen av S. Pines (1963), *Guide of the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press.

³⁴ LW II, 43: “scias quod enuntiatio de creatore per verba negative est vera, in qua non cadit dubitation nec est in ea diminution in veritate creatoris ullo modo. Sed enuntiatio de ipso per verba affirmative partim est in aequivocatione.”

benevnet ut fra dets effekt eller fullendte verk, som i ”Peter er den som bygde denne porten eller dette tårnet”. Eckhart avviser (som Maimonides) de tre første måtene for benevning eller attribusjon av Gud, fordi det ikke finnes noen definisjon av Gud (mot den første og andre måten), og heller ikke noen tilfeldig egenskap i ham (mot den tredje måten). Når det gjelder den fjerde måten, som Maimonides avviser, skriver Eckhart at det å bli benevnet ved sammenligning med noe annet ”ser ut til” (*videtur*) å være en måte som tilhører Gud, siden ”dette ikke impliserer noe mangfold (*multitudo*) eller variasjon (*variatio*) i det som benevnes”.³⁵ Vi lar dette stå som en foreløpig innvending mot Maimonides’ avvisning av også den fjerde måten, og tar den heller opp igjen når Eckhart noe senere omtaler begrepene ”væren” og ”relasjon” under hans diskusjon av blant andre Boethius.

Maimonides gir flere grunner til at Gud ikke kan benevnes ved sammenligning eller relasjon. Disse begrunnelsene får imidlertid her stå uimotsagt av Eckhart, og sammen med foregående avsnitts *videtur*, gjør han leseren i tvil om han bare tilsynelatende er uenig med Maimonides på dette punkt. Et argument Maimonides fremsetter er at enhver sammenligning inneholder en form for likhet (*similitudo*). Men intet kan sies å være likt Gud, både fordi han ikke har noe til felles med noe, og fordi essens (*essentia*) blir predikert til Gud og andre ting på helt forkjellig vis (*aequivoce pure*). Argumentet underbygges med at likheten i en sammenligning må samsvare i art (*specie*) eller i det minste i type (*genus*), men ”Gud, siden han er utenfor type (*extra genus*), samsvarer ikke med noe i art eller type”.³⁶ Grunnen til at dette argumentet (og det neste) får stå uimotsagt, kan være at Eckhart selv holder dette for god fisk. Han sier flere steder i sine skrifter at Gud i seg selv verken er *hoc et hoc*, og følgelig heller ikke er av en bestemt art eller type. Men der Maimonides i sin negative teologi er ensidig og avviser andre standpunkter, stiller Eckhart som vi skal se ut flere posisjoner, og lar dem stå i et dialektisk motsetningsforhold til hverandre. Han kan dermed på noen sentrale punkter tillate seg å være både enig og uenig med andre tenkere (og i en forstand med seg selv), alt ettersom hvilket perspektiv han legger an eller fra hvilken posisjon han snakker.

Det andre argumentet mot benevning ved sammenligning har som premiss at sammenligning i seg selv er en aksidens. Selv om Gud ikke går inn i sammenligning med andre ting, relaterer sammenligningen til de tingene han er sammenlignet med. Derfor kan man ikke unngå å attribuere en aksidens til Gud, siden en sammenligning av natur er en aksidens. Med dette argumentet ser det ut til at den fjerde måten sammenfaller med den tredje måten, siden en sammenligning blir sett på som en tilfeldig egenskap ved tingen.

³⁵ LW II, 44: “iste modus nec multitudinem nec variationem inducit aliquam in re, quae denominator.”

³⁶ LW II, 44-45: “Deus autem, utpote extra genus, cum nullo convenit nec specie nec genere.”

Eckhart legger så inn et avsnitt selv til et argument mot den fjerde benevningsmåten som han kaller kanskje enda mer subtilt. Det dreier seg om at enhver sammenligning impliserer at det finnes minst to ting og at de er distinkte (*distincta*), for intet er sammenlignet med seg selv eller likt seg selv. Dette kan forstås som den rimelige påstanden at man ikke sier at en ting *er lik* seg selv, men at den *er* seg selv. ”Det som er separert og distinkt fra Gud er separert og distinkt fra væren (*esse*), fordi hva enn som eksisterer, er fra Gud selv, gjennom ham og i ham”.³⁷ Eckhart belegger dette med flere bibelsitater, og viser kanskje enda tydeligere enn under de foregående argumentene at han sympatiserer med Maimonides. Igjen kan man se dette i sammenheng med Eckharts mer dialektiske tankemodell, og vi skal senere se hvordan han utvikler distinkt-indistinkt-relasjonen når han taler om forholdet mellom Skaperen og det skapte. Her er det altså den distinkte siden av relasjonen som vektlegges, og det i sin mest ekstreme form når det blir fremhevet at mennesket ikke har noen egentlig væren i seg selv, men er intet.

Når det gjelder den femte måten å benevne en ting på fra dets effekt eller fullendte verk (*via causalitatis*), virker det som Eckhart i samsvar med Maimonides mener at dette er passende for Gud. Dette fordi det å bli benevnt på denne måten ikke uttrykker noe mangfold eller variasjon i Gud, eller beskriver noe som tilført til aktørens substans. Disse ting er ”fjernet fra den benevnede substans”, så selv om de er passende, sier de ingen ting om Gud i seg selv. Maimonides viser dette ved å gi to eksempler på at en enkelt substans som det ikke er mangfold i, kan være aktør for forskjellige verk. Ild kan for eksempel smelte, brenne, myke opp og bleke gjennom den samme aktive kvaliteten varme. Et menneske kan ved hjelp av en enkelt rasjonell kraft som det ikke er mangfold i, gjøre mange forskjellige ting. Men der mennesket har flere ulike sjelsfunksjoner gjennom hver sin spesielle egenskap, som visdom (*sapientia*), vilje (*voluntas*) og kraft (*potentia*), er Gud vis, villende og mektig gjennom den samme tingen, nemlig sin substans. Og Eckhart siterer: ”Derfor, alle benevninger attribuert til Gud i bøker vil nevne hans verk, ikke hans substans, eller er benyttet for å betegne våre disposisjoners perfeksjoner som i oss er perfeksjoner som er tilført substansen”.³⁸ Alle positive utsagn om Gud er dermed som følge av dette upassende uttrykk, siden de ikke tilfører noe om Gud i seg selv, men om hans verk. Og det å tilføre intet i noe og fortsatt snakke positivt om det, er upassende og ikke sannferdig. Tilsvarende er heller ikke våre navn på

³⁷ LW II, 45: “Separatum enim et distinctum a deo separatum est et distinctum ab esse, quia ab ipso deo, per ipsum et in ipso sunt quaecumque sunt.”

³⁸ LW II, 48: “Ideoque omnes nominationes, quae inveniuntur in libris attributae creatori, nominabunt opera eius, non substantiam eius, vel ponuntur ad significandum perfectionem earum dispositionum, quae in nobis quidem perfectiones sunt et quid additum substantiae.”

perfeksjoner i oss passende til å benevne Gud, siden de bare ville være forskjellige navn som tilførte noe til Guds substans. Merk at det her ikke tas opp til diskusjon om begrepet substans/væren selv er en positiv benevning.

Eckhart, fortsatt inspirert av Maimonides, presser i neste avsnitt denne tankegangen om perfeksjoner i oss ytterligere, og taler dermed midt i mot dem som mener at *via eminentiae / via analogiae* er en farbar vei:

Alle ting som sies positivt om Gud, selv om de er perfeksjoner i oss, er det ikke lenger i Gud og er ikke mer perfekt enn deres motsatser (*opposita*). [...] Det å si at Gud er sint eller hater, siden disse tingene er intet, sier ikke noe i det hele tatt om Gud, bortsett fra at han utfører visse handlinger (*operatur*) som går forut for sinne og hat i oss, slik er også det samme sant for deres motsatser. Dermed sier nåde og hengivenhet intet og er intet i Gud, men Gud selv er kalt nådig bare fordi han utfører handlinger som utløser (*efficit*) nåde i oss.³⁹

Benevninger som ”god” og ”nådig” er ikke bare upassende om Gud, men også like upassende som sint og hatefull. Dette bergunnes her med at det er våre reaksjoner på Guds handlinger som vi forsøker å beskrive når vi bruker ord som ”god” eller ”sint”. Denne psykologiseringen av Guds handlinger fjerner oss så å si enda et trinn lenger fra årsaken til disse handlingene, nemlig Gud selv: Gud forårsaker noe i verden, og dette forårsaker i sin tur reaksjoner i oss. Uansett er det kun det dennesidige vi benevner, mens den transcendenten Gud forblir et ubeskrevet blad. Selv såkalte perfeksjoner må holdes borte fra beskrivelsen av Gud, for ”hvordan kan perfeksjoner eksistere hvor de ikke perfeksjonerer eller forbedrer, men snarere forverrer (*inficerent*) og mangfoldiggjør (*componerent*)?”⁴⁰ Perfeksjonene er også en trussel mot Guds enhet som er substans og væren. Å forstå Gud med perfeksjoner vil derfor være en svekkelse av enheten og innebære at man mangfoldiggjør noe som ikke skal forstås som mange.

Så langt ser Eckhart ut til å følge, og selv godkjenne, Maimonides’ gjennomgang av de fem positive benevningsmåter. Også mot slutten av denne delen kommer han med egne eksempler og sitater for å understreke sine poenger. Og hovedpoenget skulle være klart: Intet positivt kan attribueres til Gud og sies å være i Gud. Med en slik argumentasjon i den

³⁹ LW II, 48-49: “Unde omnia positive dicta de deo, quamvis sint perfectiones in nobis, in deo tamen non plus sunt nec perfectiores sunt quam horum opposita. [...] Sicut autem dicitur deus irasci vel odire, cum talia nihil sint nec ponantur in deo, sed quia deus operator quaedam foris, quae in nobis ex ira vel odio procedunt, similiter et de horum oppositis; puta misericordia, pietas nihil ponunt in deo nec sunt, sed ipse deus pro tanto solo misericors dicitur, quia operator foris opera similia his, quae in nobis efficit misericordia.”

⁴⁰ LW II, 50: ”quomodo perfectiones essent, ubi non perficerent nec proficerent, sed potius inficerent et componerent?”

negative teologiens ånd avskjæres muligheten til å bruke språket analogisk for å nærme seg Gud.

Eckhart vil nå gå dypere inn i dette materiale og setter seg fore å finne svar på grunnen til at greske og arabiske filosofer og jødiske vismenn mener at intet kan sies positivt eller affirmativt å være i Gud eller predikeres om ham. Han tar for seg to hovedgrunner til dette, og igjen er det Maimonides' tanker som det uten sammenligning refereres mest til. Fra *Guide* 1.54 skriver han om den første grunnen at det er fire ting som ikke har noen forbindelse med Gud. Det er ingen materialitet i Gud, ingen forandring, ingen mangel, og til sist ingen likhet mellom Gud og det skapte. Argumentet er sådan at siden alle affirmative navn impliserer (*implicant*) og konnoterer (*connotant*) en av disse fire, følger det at de er i uoverensstemmelse med Guds natur. Igjen er det altså den totale ulikheten mellom skaperen og det skapte som understrekes, og som legger premisset for argumentet.

Den andre hovedgrunnen blir presentert over flere sider,⁴¹ og Eckhart sier han har hentet den fra *Guide* 1.50 (hvilket stemmer). Argumentet lyder som følger: Det gjelder universelt (*universaliter*) at i Gud verken er det eller kan være noen som helst tilføyelse av disposisjoner (*dispositiones*). Men alle affirmative navn predikerer eller impliserer en tilføyelse som de setter til Gud. Følgelig kan intet affirmativt sies om Gud på en passende eller egnet måte. Eckhart bruker her ordet "dispositio" for første gang i teksten. Ordet stammer fra Boethius' latinske oversettelse av det greske "diathesis", og betegner i middelalderen en bestemt tilstand eller egenskap ved en ting som forklarer en årsak. For Eckhart, og Maimonides, innebærer altså det å predikere en disposisjon til Gud en upassende tilføyelse til ham. Eckhart gir mange beviser – åtte i tallet – for at hovedpremisset er korrekt (at en disposisjon er tilføyd), og i disse bevisene sier han som vi skal se også indirekte mye om Guds natur.

De syv første bevisene er i følge Eckhart basert på Maimonides. Et av dem dreier seg om at enhver disposisjon er en ting tilføyd substansen (*res adiuncta substantiae*) som den er tilføyd, men dette strider imot renheten (*puritati*) og det ublandede (*impermixtioni*) i den guddommelige natur. Et lignende bevis sier at enhver disposisjon er et tillegg til (*praeter*) den substansen den er attribuert til, og dette går imot den guddommelige naturs fullhet (*plenitudo*), som siden den er væren, og følgelig værens fullhet, ikke kan ha noe utenfor seg. Enhver disposisjon er videre tilhørende en eller annen form for det tilfeldige (*accidens*), men dette motsier den guddommelige enkelhet (*simplicitas*) og formalitet (*formalitas*). Dernest, hvis en

⁴¹ LW II, 51-56.

disposisjon finnes i Gud og er annerledes enn Gud, finnes det allerede mange evige vesener, men dette motstrider uendeligheten (*infinitas*) i dens natur som har egenskap av unikhet (*unicus*) og enhet (*unitas*). Her siteres både Boethius og Maimonides på at Gud er én (*unum*). I de to siste bevisene argumenteres det for at enhver disposisjon i Gud, siden Gud er væren og det ikke finnes noe utenfor væren, ville være et medium mellom væren og ikke-væren. Dette går i mot den guddommelige prioritet som sier at Gud er først (*primum*) og sist (*novissimum*), og det første kan ikke ha noe medium. Prinsippet her er at enhver disposisjon i sin natur er et medium mellom det den disponerer og det som den disponerer det til.⁴²

Eckhart føyer selv til et fyldig åttende bevis hvor det mangelfulle i det skapte vektlegges:

Alle ting av den sorten, slik som en disposisjon, en tilføyelse eller et nummer, eksisterer på grunn av en defekt (*defectum*) i den slags ting som de er funnet i. Kun de ting som er defektive og ikke i stand til å være selvtilstrekkelig (*in se sufficient*), er derfor mangfoldige og nummererte. [...] Gud, som Den Første og Høyeste, er selvtilstrekkelig til alt og i alle ting. Følgelig kan ingen disposisjon, tilføyelse til hans substans, eller nummer, gå inn i ham.⁴³

Det mangelfulle i tingene står i kontrast til Gud som ikke mangler noe: Han er selvtilstrekkelig og trenger ikke noe annet. Disposisjoner i de skapte ting er følgelig ikke perfeksjoner, men snarere kompensasjoner av de imperfeksjoner og defekter som er en del av deres væren. La man til noe til Gud, ville ikke Gud lenger være selvtilstrekkelig, men selv være mangelfull. Men dette ville være absurd, siden Gud er væren selv.

Det er interessant å observere hvordan Eckhart er avhengig av å benytte positive egenskaper om den guddommelige natur for å argumentere for sin negative teologi. Forskjellige positive benevninger ligger eksplisitt eller implisitt i hans argumentasjonsteknikk i denne delen. Maimonides var for øvrig selv kjent for å benytte seg av diverse positive bevnninger av Gud i sine fremstillinger.⁴⁴ Så langt kan man i det minste bemerke at negasjoner og affirmasjoner står i et avhengighetsforhold til hverandre, selv om det er uvisst på hvilken måte, og hvilke implikasjoner det får.

⁴² Kochs noteapparat henviser her til Aristoteles' *Metafysikken* 5.20 (1022b) som Eckharts mulige kilde.

⁴³ LW II, 54: "Ratio est, quia omne tale, puta dispositio, additum, numerus, est propter defectum rei, in qua cadunt huiusmodi. Hinc enim est quod illa sola, quae deficiunt nec permanere in se sufficiunt, multiplicantur et numerantur. [...] Deus autem, utpote primum et supremum, sibi sufficit ad omnia et in omnibus. Igitur in ipso nulla potest cadere dispositio nec additum quid substantiae suae nec numerus."

⁴⁴ Jf. Seeskin (2005, 2).

II

Eckhart setter nå i gang med å skrive om hva kristne tenkere sier om benevning og attribuering til Gud. Denne delen er bemerkelsesverdig kortere enn den foregående delen, og han tar opp fire innledende punkter til diskusjon. Disse punktene bygger opp til det vi skal se blir et avgjørende skille mellom Eckhart og Aquinas. Også her benytter han seg av bibelsitater og referanser til tenkere for å underbygge og understreke sine poenger, hvilket noen ganger gjør det vanskelig å avgjøre hvor hans egen posisjon befinner seg.

Som en bakgrunn for det kommende er det her på sin plass med en kort redegjørelse for Aquinas' posisjon fra *Summa theologiae* spørsmål 13, den kanskje mest kjente behandlingen av å tale om Gud i skolastikken. I artikkel to gjør Thomas greie for tre posisjoner knyttet til spørsmålet om hvorvidt affirmative navn som "god," "vis" og "levende" kan gjelde for Gud substansielt. Den første posisjonen er Maimonides', som argumenterer for at affirmative navn i virkeligheten er negative, det vil si at å si at Gud er god egentlig betyr at Gud ikke er ond. Den andre posisjonen hevder at slike termer følger *via causalitatis*, det vil si at å si at Gud er god betyr at Gud er årsaken til alt godt. Aquinas mener at begge posisjonene er upassende av tre grunner, og tar til orde for *via eminentiae*: Når vi sier at Gud er god, mener vi at godhet i skapningene pre-eksisterer i Gud på en mer eminent måte. De nevnte predikatene betegner Gud, om enn på en imperfekt måte, fordi skapningene representerer ham imperfekt.

Det første punktet i Eckharts fremstilling dreier seg om de ti aristoteliske kategoriene⁴⁵, og om hvorvidt alle kategoriene er ulike typer værender (*entibus*) / ting eller ikke. For Eckhart er bare en av kategoriene det værende (*ens*), nemlig substans. Resten er ikke egentlig værende, men "er det som tilhører noe værende (som Metafysikken bok 7 sier); de er bare værende analogt ved relasjon til det ene absolutte værende som er substans".⁴⁶ Blant de ti første kategorier har altså kategorien substans forrang fordi den uttrykker væren selv. Eckhart fremhever også kategorien relasjon: "selv om den [relasjon] sies å ha minst værende (*minime ens*), er den like fullt en primær kategori som substans selv. Selve navnet 'Den første' viser det".⁴⁷ Dette siste behandles nærmere noe senere i teksten.

Det andre punktet dreier seg om proposisjoner: "Uttrykk og proposisjoner svarer (*respondent*) ikke først og fremst til tingene selv, men til konseptene til ting (*rerum*

⁴⁵ De ti kategorier er: Substans, kvantitet, kvalitet, relasjon, sted, tid, posisjon, tilstand, handling og affeksjon.

⁴⁶ LW II, 58: "entia proprie (ex VII Metaphysicae); entia solum analogice ad unum ens absolute, quod est substantia."

⁴⁷ LW II, 59: "quamvis dicatur minime ens, tamen aequae primum genus praedicamenti sicut ipsa substantia. Hoc enim ipsum nomen primi indicat."

conceptionibus), fordi ord er tegn og 'markører av følelsene som er i sjelen'".⁴⁸ Dette argumentet baserer seg på et klart skille mellom ting og det værende i absolutt betydning på den ene side, og konsepter av ting og det værende. Proposisjoner benevner, indikerer og viser til konseptet, og kan derfor behandles som sanne eller falske, som passende eller upassende diskurser. Bakgrunnen for dette skillet finnes altså i begynnelsen av Aristoteles' *De interpretatione* der det står at ord ikke viser til tingene direkte, men til affektene i sjelen. Ved å bruke dette sitatet viser Eckhart at han inntar en bestemt posisjon i debatten om kategoriene viser til ting eller til begreper.

Det tredje punktet beskriver at "handling kommer fra essensen i samsvar med ideene (*rationes*) og attributtenes egenskaper".⁴⁹ Som eksempler nevnes to handlinger, å skape og å kjenne. I henhold til treenighetslæren er både Faderskap (*Paternitas*) og Sønnskap (*Filiatio*) del av den guddommelige essens. Likevel sier man at det er Faderen som skaper, ikke essensen, og Sønnen som blir skapt, ikke essensen. På lignende måte er væren og kunnskap det samme i Gud. Det eksemplene viser er altså at handlinger springer ut fra essensen til en ting, men er ikke identisk med essensen.

Det fjerde punktet tar utgangspunkt i Aristoteles' tanke om at all vår kunnskap stammer fra sansene,⁵⁰ og at vi benevner ting ut fra vår kunnskap om dem og i henhold til måten vi kjenner dem på. Eckhart mener dette begrenser vår kunnskap om Gud betraktelig, og vår evne til å sette ord på den kunnskapen. I Gud er enhver perfeksjon ett fordi det ikke finnes et visst antall perfeksjoner i ham. Dette minner om tanken om perfeksjoner som Eckhart hentet fra Maimonides, om at våre perfeksjoner på ingen måte er perfeksjoner i Gud. Forskjellen er at alle perfeksjonene i ham nødvendigvis og simpelthen er ett og en ting. Dette handler om at Eckhart her tenker seg muligheten av å se Gud i Guds perspektiv, ikke bare fra menneskenes som både er begrenset og totalt annerledes:

Alle som fikk se Gud selv gjennom ham selv, det vil si gjennom hans essens og ikke fra andre ting eller gjennom et annet medium, ville se en enkel perfeksjon og ville se alle perfeksjoner i den og gjennom den heller enn den gjennom dem. Denne perfeksjonen ville ikke være en partikulær perfeksjon (*haec vel illa*), men en som er over alt (*unum super omnes*). Hvis en betrakter skulle gi et navn til det han så [...], ville det nødvendigvis være Det Ene.⁵¹

⁴⁸ LW II, 60: "Orationes sive propositiones respondent primo et per se non rebus, sed rerum conceptionibus. Sunt enim voces signa et 'notae earum quae sunt in anima passonum'." Sitatet hos Eckhart stammer fra Aristoteles' *De interpretatione* 1.1 (16a).

⁴⁹ LW II, 61: "actus procedunt ab essentia secundum rationes et proprietates attributorum."

⁵⁰ Jf. *Post. Anal.* 1.18 (81a).

⁵¹ LW II, 63: "Hinc est quod qui ipsum deum videret per se ipsum, per essentiam dei scilicet, non ex aliis nec per alia media, videret unicam perfectionem et per ipsam et in ipsa videret omnes perfectiones, non ipsam per illas. Haec tamen perfectio non esset haec vel illa, sed quid unum super omnes. Et si illi quod videret [...] nomen imponeret, ipsum necessario esset unum."

Flere viktige aspekter vises i dette sitatet. Fra Guds perspektiv finnes kun én perfeksjon, ikke en bestemt perfeksjon, men en som står over alt, inkludert vår tanke- og språkevne. *Haec vel illa* betyr ordrett ”denne eller den”, og viser således til noe som kan indikeres eller benevnes med ord. Uttrykket kan sees på som en parallell til *hoc aut illo* som vi kommenterte i forbindelse med værensbegrepet: Den absolutte væren er verken dette eller det. Et annet interessant poeng er at Eckhart her for første gang i denne eksposisjonen brukes navnet Det Ene, som må sees på som ekvivalent med navnet Guddommen. Det Ene omtales som navnet ”som er over alle navn, fordi alle navns perfeksjoner som er delt i skapningene er én ting og én perfeksjon i det”.⁵² Begrepet gis en grundig analyse i kapittel 3.

Disse fire punktene har nå ledet fram til et sentralt poeng i denne teksten og i Eckharts tenkning overhodet. Spørsmålet dreier seg om det finnes distinksjoner av attributter i Gud eller bare i vår måte å erkjenne på. Teksten er her utvetydig:

Det er sikkert at distinksjonene av guddommelige attributter, for eksempel makt, visdom, godhet, og lignende, er *totalt* på vår side av intellektet som mottar og samler kunnskap fra og gjennom skapninger. [...] Alt som eksisterer er enten over alt og alle tall, eller nummerert blant alle ting. Men over alt og alle tall finnes bare Det Ene. Ingen forskjell (*differentia*) overhodet er eller kan være i Det Ene.⁵³

Dette understrekes med korte sitater fra den jødiske filosofen Ibn Gabirols *Livets kilde*, Maimonides og Boethius, som får stå uimotsagt. Det gjøres altså et skarpt skille mellom Det Ene som ikke kan ha noen attributter, tall eller *differentia*, og vårt intellekt som gjennom sin måte å forstå på nummererer og skaper distinksjoner også der de egentlig ikke finnes. Mangfold finnes sådan kun i menneskets intellekt eller i den skapte virkeligheten, og ikke i Gud. Våre benevninger er dermed ikke passende for Gud, og Eckhart advarer mot å tro at man kan komme noe nærmere Gud ved å bruke dem: ”Enhver som betrakter [tallet] to eller betrakter en distinksjon, betrakter ikke Gud, for Gud er én, utenfor og hinsides nummer, og blir ikke talt med noe.”⁵⁴ Gud er indistinkt, og distinksjoner tilhører det skapte.

⁵² Ibid.: “quod est super omne nomen, quia omnium nominum perfectiones, divisae in creaturis, in ipso est res una, perfectio una.”

⁵³ LW II, 64: ”Constat enim quod distinctio attributorum divinorum, potentiae scilicet, sapientiae, bonitatis et huiusmodi, totaliter est ex parte intellectus accipientis et colligentis cognitionem talium ex creaturis et per creaturas. [...] Quod enim, quod est, aut super est et super numerum, aut inter omnia numeratur. Super omnia vero et extra numerum nihil est praeter unum. In uno autem nulla prorsus cadit nec cadere potest differentia.” Min utheving.

⁵⁴ LW II, 65: ”Quo enim duo vel distinctionem videt, deum non videt. Deus enim unus est, extra numerum et super numerum est nec ponit in numerum cum aliquo.” Denne setningen havnet i Pavens fordømmelsesbulle artikkel 23.

Hvilke grunner oppgir så Eckhart til dette? En grunn går rett og slett på at Gud er utenfor tall. Videre hevdes det at enheten som gjør Gud til én, ikke er enheten som skaper nummer eller prinsippet som konstituerer nummer: ”Uansett hvor mange ganger man gjentar den enheten, vil aldri et nummer bli skapt.”⁵⁵ Man kunne kanskje si at Guddommens indre enhet ligger hinsides nummer. For det tredje er væren og form fra Gud den første væren og den første form. Derfor kan ”ingen distinksjon eksistere eller bli forstått i Gud selv.” Alle disse tre grunnene opprettholder skillet mellom Guddommen og mennesket. Så også med den fjerde og siste grunnen som sier at all distinksjon støter bort fra det uendelige (*infinito repugnat*), og det uendelige er Gud. Forklaringen til dette ser imidlertid ut til å myke opp skillet, og å nærme seg Aquinas’ posisjon:

Likevel, distinkte attributter av denne type er verken innholdsløse eller falske (*vanae aut falsae*) fordi de svarer til (*respondent*) noe sant og virkelig (*vere et reale*) i Gud. Like fullt er det én ting i Gud, og ifølge Bernard, ”Vi kunne si, én i høyeste grad”, og denne tingen er på det sanneste makt, visdom, godhet, og lignende. Det er klart at denne typen av navn ikke er synonyme siden de betegner forskjellige ideer eller konsepter i vårt intellekt.⁵⁶

Med dette avsluttes den andre bolken av framstillingen hvor det diskuteres hva kristne tenkere har skrevet om å tale om Gud. Og som leser spør man seg: Trekker Eckhart her tilbake mye av det han tidligere har sagt, både i den første bolken om jødiske og hedenske tenkere, og i denne delen? Imøtekommer han Aquinas’ tanker om saken? Både ja og nei. Når Eckhart skriver at attributter som makt, visdom og godhet svarer til noe sant og virkelig i Gud, bruker han en formulering og et språk som framstår som thomistisk. Dette gjelder også den neste setningen hvor Guds enhet beskrives med de nevnte attributter. Her åpnes det opp for en analogisk tankegang for å beskrive forholdet mellom Gud og mennesket. Vi forsøker å gripe Gud med vårt begrensede intellekt, og ved å bruke ord som makt, visdom og godhet uttrykker vi visse sider av Gud. Disse attributtene er dermed ikke synonyme. Man får inntrykk av at Eckhart i denne passasjen toner ned avstanden mellom vårt språk og vår tankeevne og Gud.

Bare noen avsnitt tidligere så vi at Eckhart brukte et mye skarpere språk mot en analogisk tankemåte. De guddommelige attributtene ble beskrevet som totalt på vår side av intellektet. Vår måte å forstå på er basert på erfaring av det som ligger under Gud – av skaperverket – og kan dermed ikke gripe Guds enhet med språk.

⁵⁵ LW II, 66: ”Unde quotienscumque replicaretur illa unitas, nunquam faceret numerum.”

⁵⁶ Ibid.: ”Nec tamen propter hoc vanae sunt aut falsae huiusmodi attributiones distinctae, eo quod ipsi aliquid vere et reale in deo respondent. Et tamen in deo est res una et, ‘si dici possit’, secundum Bernardum, ‘unissima’, quae verissima potentia est, sapientia est, bonitas est et similia. Patet etiam quod huiusmodi nomina non sint synonyma, eo quod diversas rationes sive conceptiones intellectus nostri significant.”

Hvordan skal man så tolke dette sentrale problemfeltet i Eckharts teologi når framstillingens formen er såpass kompleks og motsetningsfylt? Vekslingen mellom negative og mer positive utsagn er som vi så i innledningen i seg selv et kjennetegn på en apofatisk diskurs. Ingen posisjoner er fastlåste, og teksten korrigerer seg selv til stadighet. På den ene side beskrives analoge likheter mellom Gud og mennesket, og da vil språket og intellektet være noen av de viktigste verktøy for å nærme seg Gud. Man er klar over at dette er begrensede og mangelfulle verktøy, men mulighetene for *via analogia* / *via eminentia* opprettholdes. På den annen side skriver Eckhart om Gud som transcendent, og da ser man at forskjellene mellom det skapte og skaperen vektlegges i sterkere grad. Den negative teologien blir med andre ord da tydeligere. Selv om Eckhart synes å nærme seg Aquinas i avslutningen av andre del, bør man merke seg at det siterte utdraget var en ”forklaring” på at all distinksjon støter fra seg Gud. Med dette understrekes det nettopp at mennesket er distinkt fra Gud.

III

Det tredje hovedtemaet som omtales er spørsmålet om hvorfor Augustin, Boethius og andre lærde sier at det finnes to kategorier, substans og relasjon, i Guddommen.⁵⁷ Dette temaet står tilsynelatende i motsetning til tanken om den absolutte substans, og må sees i sammenheng med kristendommens behov for å forklare Treenigheten og forholdet mellom Faderen, Sønnen og Den hellige ånd. Spesielt spennende blir det når Eckhart mot slutten av behandlingen av temaet kommer inn på relasjonen mellom Gud og mennesket, og benytter begrepet negasjonens negasjon (*negatio negationis*) om Gud.

Altså, i hvilket forhold står relasjon til substans? Vi så i det foregående at Gud kan sies å være og gjøre alle ting ved hjelp av sin substans, og at det kun er denne ene kategorien i ham som han eksisterer gjennom, som han er visdom, makt og godhet og lignende i gjennom. I skapningene derimot tilhører alle disse tingene de ni aksidenskategoriene. En relasjon, skriver Eckhart, selv om den er en aksidens, betegner ikke på en måte som aksidenser gjør fordi den ikke er uløselig forbundet (*inherentis*) med et subjekt eller en substans.⁵⁸ En relasjon stiller altså ingen ting i subjektet selv eller sier at noe eksisterer eller er del av (*in esse*) noe, men referer til noe utenfor tingen selv og står i opposisjon til noe annet. For eksempel vil far som far bli forstått i relasjon til sønn som motsats, og som intet annet. De

⁵⁷ Jf. Augustin *De Trinitate* 5.11.12. og Boethius *De Trinitate* 4.5.

⁵⁸ LW II, 67.

resterende åtte kategoriene er imidlertid knyttet direkte til subjektet selv. Kortversjonen av argumentet går slik:

I Gud er væren selv det samme som dens essens eller substans, og derfor er alle aksidensielle kategorier absorbert inn i (*transeunt*) substansen i følge sin type og sin måte å predikere på. [...] Relasjon alene mottar ikke sin type som en kategori fra et subjekt eller gjennom tilordning til et subjekt, men snarere til dens motsats. Av denne grunn er relasjon den eneste type kategori som ikke er absorbert inn i Guddommens substans, men forblir så å si stående utenfor (*manet quasi foris stans*).⁵⁹

Det forekommer en sterk vektlegging av Guds substans og sammenfallet mellom væren og substans gjennom hele denne utlegningen. Det kan virke som et frafall fra dens enhet i tillegg å trekke inn relasjon som en kategori i Guddommen. Hvis man godtar premisset om at relasjon ikke skaper noen distinksjon i væren eller essensen, kan ideen om den absolutte væren opprettholdes. Da befinner strengt tatt ikke relasjon seg i substansen slik det ble henvist til Augustin og Boetius i innledningen av denne tredje delen. Snarere blir den ”stående utenfor” som det fremkommer av siste sitat. I Guddommen er det dermed bare én essens, men mange personer og relasjoner. Eckhart siterer anerkjennende både Augustin og Boetius på dette punkt: ”Noen ting blir predikert substansielt og i entall i det guddommelige, mens andre ting predikeres relativt og i flertall. [...] Essensen bevarer (*continet*) enheten, og relasjonen tilfører (*multiplikat*) Treenigheten.”⁶⁰ Poenget er altså at relasjonene mellom de tre guddommelige personene ikke forstyrrer Guddommens substansielle enhet.

I det resterende av tredje del utdyper Eckhart forholdet mellom affirmasjoner og negasjoner, og samtidig skjerpes forholdet mellom skaperen og det skapte. Det gir oss som lesere en viktig forståelse av Eckharts negative teologi, og understreker at det positive eller affirmerende i en forstand har en stor plass i hans teologi. Det positive og negative er gjensidig avhengig av hverandre. Gud knyttes nå opp mot den absolutte affirmasjonen, eller negasjonens negasjon, mens mennesket og det skapte sees i sammenheng med negasjon.

Hvordan forklares dette? Fra Aristoteles’ *Metafysikken* 4.7. (1011b) skriver Eckhart at noe er sant når det som sies å være, faktisk er, og det som sies å ikke være, faktisk ikke er. Etter dette synet er altså sannhet og væren konvertible. Siden Gud er ren væren (jf.

⁵⁹ LW II, 69-70: “In deo autem idem est et hoc ipsum esse quod essentia sive substantia. Igitur omnia praedicamenta accidentaliter in deo transeunt in substantiam secundum genus suum et modum praedicandi. [...] Relatio autem sola non sortitur genus suum praedicamentale a subiecto nec per ordinem ad subiectum, sed potius ad illius oppositum. Propter hoc solum genus praedicamenti relationis non transit in substantiam in divinis, sed manet quasi foris stans.

⁶⁰ LW II, 74-75: ”Alia praedicantur substantialiter et in singulari in divinis, alia vero praedicantur relative et in plurale. [...] Essentia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem.” Den første setningen er fra Augustins *De Trinitate* 5.8.9., den andre fra Boetius’ *De Trinitate* 6.

kommentaren til "Ego sum qui sum"), er affirmasjonen, hvis sannhet består i samsvar mellom det som blir sagt og virkeligheten, best egnet for Gud. Som absolutt affirmasjon har Gud intet negativt i seg, og med dette blir forholdet til det skapte tydeligere:

Alt som er mindre enn Gud, siden det er mindre enn være, er værende og ikke-værende (*ens et non ens*), og det negeres (*negatur*) en viss være siden det er under og mindre enn være, og derfor er negasjon en del av det. [...] Ingen negasjon, intet negativt tilhører Gud, bortsett fra negasjonens negasjon (*negatio negationis*) som er det Det Ene betegner uttrykt negativt.⁶¹

Enhver ting mangler altså være, og har således en del av ikke-være i seg. Det er dette som menes med negasjon i denne sammenheng: Enhver ting negeres noe av være. Gud på sin side vender seg mot seg selv i en *reditio completa*⁶², og hviler i seg selv som være selv. Gud er den fulleste og reneste affirmasjon av være selv. Selve termen "er", skriver Eckhart, er forbindelsen (*medium*) i enhver affirmasjon.

Motsier Eckhart med dette det han har sagt tidligere om negasjoner og negativ benevning? Antakelig ikke, selv om vektleggingen av det negative kommer mer i bakgrunnen. I den tidligere gjennomgåelsen har hovedtyngden av argumentasjonen dreiet seg om at ingen positive proposisjoner passer for Gud. Nå leser man at Guds være er den absolutte affirmasjon, og at ingen negasjon tilhører Gud. Eckhart siterer Dionysius på at "negasjoner om Gud er sanne, mens affirmasjoner er upassende (*incompactae*)"⁶³, og mener at dette ikke motsier det som akkurat har vært oppe til diskusjon. Utsagnet er sant om måten å betegne på (*modus significandi*). Dette har, som vi allerede har vært inne på, sin forklaring i at vårt *modus significandi* er begrenset. Vi griper perfeksjoner fra være på begrensede og ikke-perfekte måter. Det skilles altså mellom perfeksjonene selv sett fra Guds perspektiv som er sanne, og vårt *modus significandi* som er upassende. Selv om vi aldri kan forstå eller gripe Guds rene være eller den absolutte affirmasjon, er perfeksjonene som betegnes (*perfectiones significata*) sanne. Slik verken avvises eller bekrefte i dette partiet muligheten for *via analogiae*. Det sies bare at vårt *modus significandi* er upassende og utilstrekkelig sammenlignet med hvordan Gud er i seg selv.

⁶¹ LW II, 77: "Omne citra deum, utpote citra esse, est ens et non ens, et negatur sibi aliquid esse cum sit sub esse et circa esse, et ideo ipsi congruit negatio. [...] Nulla ergo negatio, nihil negativum deo competit, nisi negatio negationis, quam significat unum negative dictum."

⁶² Jf. *reflexiva reditio* i passasjen under "Ego sum qui sum" Kap 3:14 i forbindelse med *bullitio/ebullitio*.

⁶³ LW II, 81: "negationes de deo sunt verae, affirmationes vero incompactae". Sitatet er fra Pseudo-Dionysius' *Celestial Hierarchies* 2.3. Eckhart bruker Johannes Skotte Eurigenas oversettelse av Dionysius.

Selv om Eckhart ikke sier noe om det, legger dette seg svært nær Aquinas' velkjente doktrine om analogi, læren om at "ord blir brukt om Gud og skapninger på en analog måte".⁶⁴ Brian Davies oppsummerer denne læren slik:

(1) that the terms applied to God and to things in the world are never applied univocally (because creatures are composite and God is simple), but (2) that we need not equivocate when we apply a term to God and a creature (in saying, for example, 'I am good' and 'God is good' we use a word in the same sense to state what is true both of me and of God).⁶⁵

Aquinas fastholder at det vi sier om Gud kan være sant bokstavelig og ikke bare metaforisk, selv om den fulle realitet som våre ord betegner, overgår vår fatteevne. Selve språkbruken til Eckhart når han snakker om distinksjonen mellom *res significata* og *modus significandi*, er å finne i *Summa Theologiae*:

Vi må tenke over to ting [...] i ordene som vi bruker til å attribuere perfeksjoner i Gud, for det første perfeksjonene selv som blir betegnet (*significata*) – godhet, liv og lignende – og for det andre måten de er betegnet på (*modus significandi*).⁶⁶

Poenget som Aquinas opprettholder er ikke forskjellig fra Eckharts i denne delen: Man kan forstå noe av hva som menes når en ting sies å være slik eller slik uten å fullstendig forstå hva det vil si for tingen selv å være slik eller slik. For eksempel har ordet "godhet" en mening uavhengig av hva som blir kalt godt (*res significata*), selv om godhet kan forekomme på ulike måter avhengig av hva det er som er godt (*modus significandi*). Med dette er det tydelig at Eckhart implisitt tar til orde for *via analogiae* mot i avslutningen av denne delen.

NON ASSUMES NOMEN DEI TUI IN VANUM (KAP. 20, 7)

I denne delen som kommer relativt langt ut i kommentaren, diskuterer Eckhart en rekke navn som har blitt brukt om Gud av teologer og filosofer. Som bibelverset viser, ønsker han med dette å forhindre at Guds navn blir brukt til å stadfeste noe som er innholdsløst eller usant. Det er igjen tydelig at Maimonides er det store forbildet, og strukturen på utlegningen følger i stor grad hans fremstilling i *Guide* 1.60–1.64. Følgende syv navn blir undersøkt: i) Adonai, ii) Tetragrammaton eller navnet med fire bokstaver, iii) navnet med to bokstaver, iv) navnet med tolv bokstaver, v) navnet med førtito bokstaver, vi) Shaddai og vii) "qui est". De seks første

⁶⁴ Aquinas, *STh* Ia 13.5.

⁶⁵ Davies (1993) 70.

⁶⁶ Aquinas, *STh* Ia 13.3.

navnene er vanlige i den jødiske tradisjonen, mens det syvende er Eckharts egne tilføyelse. Til slutt kommer en gjennomgåelse av positive og negative navn som generelt brukes om Gud, og den kan leses som en utdypning og et supplement til mye av det som allerede er kommet fram tidligere i kommentarteksten.

i) Navnet Adonai er et annet navn for Tetragrammaton, og faller således under kategori ii). Det kan for øvrig tolkes som ”Min Herre”, og er avledet fra ”adon”.

ii) Tetragrammaton er Guds uutsigelige (*ineffabile*) navn på fire bokstaver (hva de enn er), og det uttales aldri av jøder for det er ”uttrykkelig i sin natur og renhet, akkurat som Guds substans som det betegner.”⁶⁷ Etter gammeltestamentlig tankegang er ikke Tetragrammaton navnet selv, men en omskriving av de fire hellige og ukjente bokstaver. Tetragrammaton er altså en peker til Guds skjulte substans, og det finnes ikke noe som er avledet fra guds skaperverk i dette navnet. Eckhart siterer også Aquinas i hans lignende kommentar på navnet: ”Navnet Tragrammaton blir brukt til å betegne det ikke-kommuniserbare, og hvis vi kunne tale slik, Guds individuelle substans selv.”⁶⁸ Ut fra dette kan man si at dette navnet brukes for om mulig å betegne Guds substans uavhengig mennesket og skaperverket. Dermed følger det med navnet også en del negative bestemmelser: Utsigelig, ikke-kommuniserbart, uttrykkelig, skjult og gjemt.

iii) Navnet med to bokstaver er avledet fra navnet med fire bokstaver, og hører dermed innunder ii). Det viser ikke like direkte til Guds substans slik Tetragrammaton gjør, men skal visstnok være satt til og bestemt for Gud grunnet ”stabiliteten til hans essens (*firmitudinis essentiae*).”⁶⁹ Uten at dette grunngis nærmere, forstår vi at navnet med to bokstaver bare betegner et aspekt ved den guddommelige natur.

iv) Navnet med tolv bokstaver er også underordnet ii), men er ikke ett navn som Tetragrammaton, men snarere bygd opp av flere navn som ”betegner ulike konsepter som leder folk til kunnskap om skaperens sanne substans.”⁷⁰ Hvilke konsepter det dreier seg om, får vi ikke vite. Det står ikke eksplisitt i teksten, men man kan tenke seg dette navnet som en mellomstasjon til det sannere navnet Tetragrammaton.

v) Som under iv) er også navnet med førtito bokstaver satt sammen av flere navn. Dette navnet skal indikere ulike perfeksjoner i konseptene, og sett under ett skal disse lede til

⁶⁷ LW II, 131: “inexpressibile ex sui natura et puritate sicut et substantia dei quam significat.”

⁶⁸ LW II, 132: “Nomen tetragrammaton est impositum ad significandum ipsam dei substantiam incommunicabilem et, ut sic liceat loqui, singularem.” Fra *STh* Ia 13.11.

⁶⁹ LW II, 138.

⁷⁰ LW II, 134: “significabant aliquas rationes perducentes hominem ad scientiam veritatis substantiae creatoris.”

”en høyere perfektjon (*eminentiorem perfectiorem*) enn noen av dem sett hver for seg.”⁷¹ Det understrekes at ingen av perfektjonene må tas som ”god fisk” (*planum sermonis*), men at de viser til den skjulte tingen som ikke kan gripes med ord.

vi) Navnet Shaddai er avledet av ”dai” som betyr tilstrekkelighet, og det betegner dermed at den guddommelige essens er selvtilstrekkelighet.⁷² Dette er det samme som å si at Guds essens er væren selv. På samme måte som navnet med to bokstaver bruker konseptet stabilitet, viser også Shaddai indirekte til Guds essens ved å benytte et konsept, i dette tilfellet konseptet om tilstrekkelighet. Kun navnet Tetragrammaton betegner Guds essens direkte, og Shaddai er dermed også underordnet ii).

Som en oppsummering av disse seks navnene kan man si at alle kan knyttes til Maimonides’ negative teologi. Tetragrammaton er det sanneste navnet og ikke egentlig et positivt navn siden det viser direkte til Guds uutsigelige og skjulte natur. De andre navnene viser indirekte til Gud gjennom ulike konsepter som stabilitet og selvtilstrekkelighet.

vii) Den mest utfyllende fremstillingen av navnene gir Eckhart til ”qui est”, tatt fra den andre setningen av 2. Mosebok 3, 14 ”Den som er, sendte meg” (*Qui est, misit me*). Denne delen er i motsetning til de seks foregående ikke basert på Maimonides, og viser Eckharts spesielle betoning av væren når man skal tale om Gud. Sitatene og referansene er fra greske og kristne tenkere, med to unntak av aristotelikeren Avicenna. Hovedtesen i denne delen er at dette navnet *qui est*, som betyr ”væren”, er det første navnet til Gud.⁷³ Tanken bak dette er rett og slett at siden Gud er væren selv⁷⁴, finnes det intet mer passende navn enn nettopp væren. Som vi skal se, gir Eckhart tre andre argumenter med lengre forklaringer for dette.

Det andre argumentet går slik: Det navnet er mest passende til en ting som innbefatter (*competunt*) alt som tilhører det og attribueres til det. Væren selv har og inneholder alt som tilhører Gud. Derfor er navnet væren det første og mest passende blant alle Guds navn. Dette er en form for utdyping av det første argumentet. Det andre premisset (at væren har alt som tilhører Gud) forklares ved at Gud er overalt og i enhver skapt ting gjennom ”makt, nærvær og essens (*potentiam, praesentiam et essentiam*), totalt i hver ting, totalt inni, totalt utenfor (*totus intra, totus extra*).”⁷⁵ Dette betyr at væren i det skapte kommer fra Gud og tilhører i egentlig forstand Gud, fordi han selv er alle tings årsak og prinsipp. Slik er Gud *totus intra* de skapte tingene. Samtidig er Gud noe helt annet, noe transcendent. Som skaper sies han selv å

⁷¹ LW II, 135: “eminentiorem perfectionem quam nullum illorum divisim significaret.”

⁷² LW II, 138.

⁷³ LW II, 142.

⁷⁴ Jf. flere steder tidligere i Exodus-kommentaren.

⁷⁵ LW II, 143.

være uten årsak eller prinsipp. Slik er Gud *totus extra*. Alt som er, har altså en mangelfull væren som tilhører Gud, og væren i sin reneste form finnes i Gud, eller kanskje riktigere, er Gud.

Mot slutten av belegget for andre argument taler Eckhart varmt for navnet væren, uten å gi noen egentlige argumenter for det. Han sier først at alle utsagn som vanligvis brukes om Gud, ser ut til å tilhøre Gud i større grad under navnet væren enn navnet Gud. Deretter siterer han, som flere steder ellers i de latinske verkene, Avicennas tanke om Gud som nødvendig væren, og Gud som den eneste nødvendige væren. Eckhart går så langt som å antyde at væren kan være navnet med fire bokstaver selv, siden termen ”har fire bokstaver [*esse*] og mange skjulte egenskaper og perfeksjoner. Det synes heller ikke å være avledet fra Guds verk eller uttrykke noen deltakelse”.⁷⁶ Selv om disse spekulasjonene stoppes her, sier de oss et par ting om hvordan Eckhart tenker. De understreker hvor viktig navnet ”væren” er for Eckhart. De viser dessuten at han tenker annerledes en Maimonides. For selv om Maimonides bruker den siste setningen om Tetragrammaton, ville han antakelig ikke knyttet den an til et begrep som væren, blant annet av redsel for at man da skulle komme til å tro at begrepet har noe som helst å gjøre med det skaptens væren. Eckhart virker derimot ikke like avvisende til en slik forbindelse. Faktisk medfører dialektikken vi så i tanken om Guds væren som *totus intra*, *totus extra* at det finnes en viss forbindelse til tingenes væren. Prinsippet om Gud som *negatio negationis* vitner også om en form for affirmaasjon.

Det tredje argumentet for navnet væren ser først på hvordan vi benevner de eksisterende ting, og det gjør vi ut fra tre klasser – type, art og suppositum (*genus, species et suppositum*).⁷⁷ I middelalderen forstod man det logiske suppositum til en term som den konkrete eksisterende tingen termen refererer til.⁷⁸ For eksempel er Martin av type et dyr, av art et menneske, og han kalles Martin i egenskap av sitt suppositum. Men navnene fra type og art har Martin felles med mange andre, og kan brukes om mange andre. Kun egennavnet som er tatt fra egenskapen og ideen til suppositum (hva enn den er) tilhører Martin alene og kan ikke brukes om noen andre. Eckhart kontrasterer dette med Gud: ”Bare i Gud er suppositum totalt identisk med arten og typens natur, hvis vi kan tale slik om Guddommen, og væren er

⁷⁶ LW II, 144: ”habet quattor litteras, multas proprietates et perfectiones latentes. Ipsum etiam non videtur sumptum ab opere nec dictum a participatione.” Den siste setningen er en av Maimonides’ definisjoner på Tetragrammaton sitert i LW II, 142.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Jf. Aquinas *STh* III a 2.2.

den selvsamme enkle tingen (*esse idem id ipsum simplex*)”.⁷⁹ Væren er dermed det mest passende navnet til Gud.

Dette argumentet baserer seg på hvordan man språklig sett skiller noe fra noe annet. Alt det man benytter seg av for å bestemme, definere og kategorisere en ting i verden, så å si smelter sammen til en ting i Gud. Og dette ene er det samme som væren. Eckhart antyder riktignok at det er noe spekulativt å snakke slik om Guddommen, hvilket antakelig henger sammen med at det i Gud egentlig ikke finnes noen type eller art av noe slag. Som vi har sett, er Gud utenfor eller hinsides enhver type og art slik vi finner det i det skapte. Poenget her er at i Gud, til forskjell fra det skapte, er *suppositum* identisk med dens natur. Dette er en annen måte å uttrykke den grunnleggende tesen om at væren (tingen som faktisk finnes) er identisk med essensen. Hvis dette godtas, må begrepet væren sies å være passende for Gud.

Det fjerde argumentet handler om at Guds navn rommer alle navn. ”Det som er over alle navn ekskluderer ingen navn, men inkluderer generelt alle navn og på samme indistinkte måte.”⁸⁰ Ingen av disse navnene vil selv være passende for en slik ting bortsett fra det som er over alle navn og felles for dem alle. Siden væren er felles for alt som er og alle navn, er væren det passende navnet for Gud alene. Det første premisset forklares ved at det som er essensielt ovenfor (*superioris essentialis*) noe, alltid inkluderer alt som er under det fullstendig i seg selv, ned til minste del (jf. Johannes-komm. n.139, n.180). Det andre premisset vises ved at enten så deltar en ting i væren, eller så er den uten væren. Og det som er uten væren ”eksisterer ikke, er ikke et navn, men et falskt, tomt og oppdiktet navn (*falsum, vanum et fictum*).”⁸¹ Det er falskt fordi det ikke gir kunnskap. Slik defineres altså et navn ut fra at det referer til en faktisk ting som tar del i eller har væren, og det er denne betydningen som ligger til grunn for det fjerde argumentet. Denne forståelsen av navn og benevning begrunnes først etymologisk ved at navn (*nomen*) stammer fra å gi kunnskap (*notificat*), og at navnet er et tegn for et konsept i intellektet som gjør konseptet forstått av andre (jf. Joh.-komm. n.110). Eckhart understøtter også sitt syn som sedvanlig med noen bibelsitater og ett sitat fra *Liber causis*. Avicenna blir sitert på at ”det første som kommer i intellektet og det mest generelle i forståelsen er det værende (*ens*)”. Satt på en annen måte kan argumentet oppsummeres slik: Siden det å ha et navn inkluderer væren (om enn på en mangelfull måte), vil navnet væren være felles for alle navn og samtidig stå over alle navn.

⁷⁹ LW II, 145: ”Sed in solo deo id ipsum prorsus per omnia est suppositum et natura speciei et generis, si sic loqui liceat in divinis, et esse, idem id ipsum simplex.

⁸⁰ LW II, 146: ”super omne nomen, nullum nomen excludit, sed omne nomen generaliter includit et aequaliter indistincte.”

⁸¹ Ibid: ”nec est nec nomen est, sed falsum, vanum et fictum nomen est.”

Som en avslutning av verset 20, 7 i 2. Mosebok gir Eckhart en lengre redegjørelse for Guds universelle navn, som når han blir kalt god, vis og lignende. Dette er som vi har sett allerede blitt kommentert av Eckhart tidligere i *Expositio libri Exodi* under verset "Allmektig er hans navn". Likevel finner han det her nødvendig å skrive litt mer om dette emnet, først om positive navn, siden om de negative. Hovedinntrykket man sitter igjen med er at Eckhart i denne utlegningen heller mer mot Maimonides' syn enn han gjør enkelte steder tidligere i kommentarteksten. Den negative teologien blir sterkere betont, på bekostning av den analogiske vei.

Utgangspunktet i delen om positive navn finnes i Maimonides' tese om at "intet er i skaperen bortsett fra den sanne enkelhet, perfekt realiserte enkelhet (*simplicitas vera in fine simplicitatis*)."⁸² Mennesket kan ikke gripe denne enkelheten, og enhver som attribuerer positive benevninger til skaperen gjør seg skyldig i flere feil. En grunn er at forståelsen man får ved å gripe noe med et slikt navn er begrenset. Man forstår da Gud som en annen enn den han er. Dette kjenner vi igjen fra at bevingene er "totalt på vår side av intellektet".⁸³ Dernest gjør man Gud deltakende (*participans*), hvilket kan forstås på to måter. Man vil forstå Gud som sammensatt av deler, noe som strider imot hans enkelhet. *Participans* vil også si at man lar ham ta del i og dele noe med det skapte. Hvis dette også er en "feil", kan det virke inkonsekvent med at Gud som skaper i en forstand tar del i det skapte gjennom væren. Til dette ville antakelig Eckhart med Maimonides si at det er det skapte som tar del i væren som kommer fra Gud, og ikke omvendt at det er Guds væren som tar del i det skapte.

Eckhart beviser premissene med de lengste og mest omfattende ordrette Maimonides-sitatene i hele kommentarteksten, antakelig i hele *corpus eckhardi*. To hovedpunkter kan trekkes ut av disse sitatene, og begge viser hvor ekstrem Maimonides er i sin negative teologi, både erkjennelsesmessig og språklig sett. For det første vil enhver som har en begrenset forståelse av sannheten, gripe en del av sannheten, men ikke vite hvordan man skal gripe andre deler av den. Slik kan man vite noe om en skapt ting, men være ignorant overfor andre sider ved den. Det forholder seg ikke slik med kunnskap om Gud: "I skaperen finnes det ingen mangfoldighet i sannheten til hans essens som ville gjøre en i stand til å kjenne en del av sannheten og være ignorant overfor en annen."⁸⁴ Slik sett blir det å gripe Guds enkelhet et alt eller intet for Maimonides: Enten kjenner man hele Guds enkelhet, sannhet og essens, eller så

⁸² LW II, 148: "non est in creatore nisi simplicitas vera fine simplicitatis." Sitert fra *Guide* 1.60.

⁸³ Jf. tidligere omtalte LW II, 64, under del II av "Allmektig er hans navn".

⁸⁴ LW II, 149: "In creatore vero non est multitudo in veritate essentiae ipsius, ut scias partem de ipso et alteram ignores."

kjenner man intet av den. Med menneskets begrensede intellektuelle forståelse er det umulig å kjenne Guds enkle essens, altså kjenner vi intet av den.

Det andre hovedpunktet dreier seg om at siden språket ikke greier å fange denne enkelheten, er alle navn og beskrivelser fåfengte: ”Enhver som attribuerer en benevning til skaperen tror at navnet tilkommer ham. Dette er ikke i tingenes natur, men er en ubrukelig tanke, som om man skulle benytte det navnet om noe som ikke eksisterte, fordi det ikke finnes noe værende som det [Gud].”⁸⁵ Dette språksynet er forskjellig fra det vi så under navnet ”qui est”. Der så vi at alle navn tar del i det som er over alle navn, fordi ethvert genuint navn er knyttet til det som er – til væren. Navn som ikke knyttes til det som er, ble definert ut av kategorien navn. Her ser imidlertid Eckhart ut til å anerkjenne Maimonides som sier at å bruke et navn for Gud ville være det samme som å bruke et navn for noe ikke-eksisterende. Grunnen som gis, er at det ikke finnes noe værende som Gud, det vil vel si som er absolutt enkelt. Navn og ord er imperfekte, og er distansert fra Guds enkelhet. Språket kan dermed dypest sett kun betegne tingene i verden. I det første språksynet finnes det en forbindelse mellom skaperen og det skapte siden språket knyttes opp mot væren.

Til slutt kommer et avsnitt løsrevet fra Maimonides’ tekst hvor Eckhart supplerer med tre grunner til at positive navn om Gud er upassende. Alle tre grunnene følger Maimonides’ negative teologi, om enn ikke hans terminologi. Først presenteres Eckharts særegne teori om virtuell væren i Gud:

Alt som hos oss finnes i tingene, er i dem formelt (*formaliter*). Men i Gud finnes de ikke på en formell måte, men virtuelt (*virtute*) fordi de ikke gir form (*informant*) til ham. Å gripe (*apprehendere*) disse tingene eller å tilskrive dem Gud er falskt og upassende, som om vi skulle kalle Gud en sirkel eller foranderlig.⁸⁶

Det settes altså opp en distinksjon mellom virtuell og formell væren, eller som Eckhart skriver i kommentaren til 1. Mosebok: ”Det som er skapt finnes ikke i Gud materielt eller formelt, men virtuelt og åndelig (*materialiter et formaliter, sed virtute et spiritualiter*).”⁸⁷ Denne distinksjonen utdypes i kapittel 3 under ”Esse”, og betoner altså forskjellen mellom tingenes formelle væren i verden og deres virtuelle pre-eksistens i Gud, og at tingenes form ikke finnes som sådan i Gud.

⁸⁵ LW II, 149: “Qui attribuit creatori agnominacionem, putat quod illud nomen cadat in ipsum. Hoc non est in rerum natura, sed est cogitatio vana, sicut diceretur illud nomen de non ente, quia non est in entibus, quod ita se habeat.”

⁸⁶ LW II, 151: “Omnia, quae apud nos sunt in rebus, sunt in ipsis formaliter. In deo autem nequaquam formaliter, sed virtute, propter quod ipsum non informant.”

⁸⁷ LW I 512.

Den andre grunnen ser på forskjellen mellom skapte intellekter og Guds rene intellekt. Fornuften tilhører essensielt intellektet og sannheten, og sannheten er bare i intellektet og ikke utenfor. Derfor er ikke eksterne perfektjoner sanne perfektjoner, og å attribuere dem til Gud er ”å gripe ham ikke-perfekt og som ikke å være totalt rent intellekt selv, men å være noe eksternt, i det minste med en del av seg, slik det er tilfelle med skapte intellekter.”⁸⁸ Som rent intellekt kan Gud altså ikke ha noe med eksterne perfektjoner å gjøre. Det er våre delvis eksterne intellekter som oppfatter slike perfektjoner, og de sier ikke nødvendigvis noe om Guds essens.⁸⁹

I en siste grunn skriver Eckhart om væren som det første og siste. Væren mottar ingenting siden den er sist, og den blir ikke mottatt i noe siden den er først. Siden Gud er væren, blir ikke noe mottatt positivt av Gud eller forstått sant i ham, men det er tomt og ukorrekt.⁹⁰ Premissene om å motta eller bli mottatt har Eckhart hentet fra Aquinas som siterer henholdsvis Boethius og Pseudo-Dionysius. Man kan forstå dem som at en ting kan ikke motta væren, for uten væren i utgangspunktet ville den ikke vært en ting. Og Gud kan ikke motta væren fordi han allerede er fullstendig væren og ikke mangler noe. Det kritiske ordet i premissene er ”motta”. Godtar man denne bruken av ordet, vil man antakelig godta argumentet. Synes man derimot at ordet konnoterer tidligere utsagn om at ting har sin væren fra Gud eller at tingene selv i en forstand er intet, vil man kanskje ikke la seg overbevise. Det sentrale poenget er her som for de andre grunnene uansett at vi ikke kan attribuere noe til eller forstå Guds væren fordi ikke noe kan tilføres ham positivt.

Avslutningsvis tar Eckhart igjen opp hva som kan sies negativt om Gud. I første avsnitt refererer han stort sett til ting han har sagt før, og da med vekt på Maimonides’ tanke at negasjoner om Gud er sanne, og at vi ikke har andre måter å snakke om Gud på. To viktige spørsmål blir så stilt: Hvordan har det seg at negasjoner i Guddommen eller i Gud er sanne? Hvordan skiller negasjoner talt om Gud seg fra affirmasjoner hvis de siste ikke tilfører noe, og de første heller ikke tilfører noe, men bare benekter? Det siste spørsmålet gis kortest svar og begrunnelse. Affirmasjoner produserer i sin natur kunnskap om noe, enten substansen til det det snakkes om eller noe som tilhører det som en egenskap eller aksidens. Negasjoner betegner på sin side kun fjerning eller fravær (*remotionem sive privationem*) av en

⁸⁸ LW II, 152.

⁸⁹ Jf. kapittel 3 under ”Esse” og ”Unum” diskusjonen om henholdsvis Gud som *intelligere* og Sermo XXIX.

⁹⁰ LW II, 152-3.

perfeksjon.⁹¹ Negasjoner som brukes om Gud viser dermed kun at intet av det som er funnet i eksterne ting eller grepet av sansene, er i ham.

Dette tas også opp som svar på første spørsmål. Negasjoner viser indirekte at Gud ikke er materiell, og derfor er fri for alle imperfeksjoner som følger med materien, som ignoranse, kapasitet til endring, og lignende: ”Fordi fravær nødvendig følger besittelse (*habitus*), og negasjon er basert på affirmasjon, kan det konkluderes med at noe eksisterer i Gud, hva enn det er, som ekskluderer ignoranse, kapasitet til endring, og slike typer ting.”⁹² Tanken er at det som mangler noe, forutsetter noe som ikke gjør det. Slik er også negasjon og affirmasjon nært forbundet, noe vi allerede har sett under diskusjonen av *negatio negationis*. I kommentaren til Johannes-evangeliet under verset ”Lyset skinner i mørket” uttrykkes dette slik: ”Det som er usant erkjennes ikke utenfor sannheten, fravær kjennes ikke utenfor besittelse, heller ikke negasjon utenfor affirmasjon.”⁹³ Hva Gud er uttrykt positivt, kan vi ikke vite, men ved hjelp av negative navn kan vi fjerne og forby de ting som har vist seg å være meningsløse til bruk om Gud. Den negative veien understrekes her som eneste mulig kunnskapskilde om Gud selv. Eckhart gir to eksempler på mennesker som har kommet langt i slik kunnskap. En utelukker all materie fra Gud, og til og med tilsynelatende perfeksjoner i tingene ”er ikke i Gud på noen måte”.⁹⁴ Dette er et radikalt syn, og noe vi har sett tidligere som den ene Maimonides-inspirerte side i gjennomgangen av perfeksjonene. Enda høyere kommer en person som vet å bevise universelt at ikke noe som er skapt eller begrenset eller bestemt til en viss type (*genus*) entitet, er i Gud: ”I Gud selv finnes ikke noe som betegner en ende eller en begrensning, som definisjon eller demonstrasjon, væren fra noe annet, mulighet for ikke-væren, all foranderlighet, stabilitet, og noe som helst av den typen.”⁹⁵ Ulikheten mellom skaperen og det skapte gis sitt klareste uttrykk. Språket og intellektet vårt kan ikke gripe Gud selv, grunnet Guds transcendens. Eckhart avslutter ”Du skal ikke misbruke Guds navn” med å hente støtte for sin konklusjon fra gresk filosofi og Sokrates i særdeleshet, som med sitt ”Jeg vet at jeg ikke vet” uttrykker ”Det eneste jeg vet om Gud, er at jeg ikke kjenner ham”.

⁹¹ LW II, 154.

⁹² LW II, 155-6: “Quia privatio necessario consequitur habitum et negatio fundatur in affirmatione, convincitur consequenter aliquid esse in deo, quodcumque sit illud, excludens ignorantiam, passibilitatem et huiusmodi.”

⁹³ LW III 63: “Sic falsum non cognoscitur nisi in veritate, privatio in habitu, negatio in affirmatione.”

⁹⁴ LW II, 157: “nequaquam sunt in deo.”

⁹⁵ LW II, 157-8: “Non est in ipse deo aliquid eorum, quae finem et terminum significant, puta definitio, demonstratio, esse ab alio, possibilitas ad non esse et omnis mutabilitas, instabilitas et similia.”

3 GUDSBEGREPET

I denne delen skal sentrale begreper som Eckhart bruker om Gud, og hvordan han bruker dem, diskuteres. Etter lesningen av Exodus-kommentaren er det selvsagt at værensbegrepet er av ytterste viktighet. Begrepet *esse* blir analysert ved hjelp av ulike tekstpassasjer i Eckharts latinske skrifter, og gjennom ulike begrepspar som *esse simpliciter* / *esse hoc et hoc*, *esse a se* / *esse ab alio*, *esse virtuale* / *esse formale*. Eckharts kjente tese *esse est deus* behandles så slik den foreligger i prologen til *Opus Tripartitum*. Noen ganger omtaler Eckhart Gud som hinsides eller over væren og det værende, og dette analyseres gjennom å se på hvordan han bruker værensbegrepet i slike partier. Tesen *deus est intelligere* fra Eckharts pariser spørsmål blir også analysert. Deretter ser vi på ulike måter de såkalte transcendentaltermene (*esse*, *unum*, *verum* og *bonum*) forholder seg til hverandre, og at disse gis noe ulik prioritet. Dette vil også vise at begrepet *unum* og enhetstenkingen har en sentral plass i Eckharts metafysiske teologi ved siden av værensmetafysikken. Begrepet *negatio negationis* knyttes opp mot Gud som *unum*.

ESSE

Begrepet *esse* må kunne sies å være et av de mest sentrale begreper i Eckharts teologi, og det som nevnes oftest i hans skrifter.⁹⁶ *Deus est esse* er på ingen måte en entydig og systematisk presentert tese. Som vi har sett i Exodus-kommentaren i kapittel 2, brukes *esse* i mange forskjellige sammenhenger og tillegges slik ulike nyanser og betydninger. Enkelte begreper betegner Guds væren alene, selv om de gjerne impliserer en relasjon til det skapte. Eckhart bruker dessuten ulike distinksjoner for å fange opp forskjellen mellom væren i Gud/Guddommen og væren i det skapte. Samtidig skal vi se at det impliseres visse tilknytningspunkter mellom disse måtene å være på, blant annet gjennom Eckharts kausalteori, og gjennom tanken om virtuell og formell væren.

En del betegnelser knyttet til *esse* brukes om Gud uten et kontrasterende begrep om det skapte, som *ipsum esse*, *esse omnium* og *puritas essendi*. Tanken om ”Gud som væren selv” er forståelig nok grunnleggende for Eckharts værensmetafysikk, og går igjen i hele Exodus-kommentaren. At Gud er væren selv knyttes i første rekke opp mot 2. Mosebok 3, 14. Tanken brukes for øvrig som vi har sett flere ganger som et slags grunnpremiss i

⁹⁶ Jf. ”Introduction” i McGinn (1986) 35.

argumentasjonen, og da betegner begrepet gjerne at Gud er selvtilstrekkelig og hviler i seg selv. Under omtalen av Gudsnavnet ”qui est” så vi at Eckhart innledningsvis hevdet at siden Gud er væren selv, er navnet væren det mest passende navnet på Gud.

For skapningers vedkommende forholder det seg annerledes. I kommentaren til verset ”De som spiser meg, og skal likevel være sultne” (Eccl. 24, 29) finner man et tydelig uttrykk for at navnet *ipsum esse* forbeholdes Gud, og at skapningene egentlig ikke kan sies å ha væren selv:

Det er bedre og mer passende å si at den [enhver skapning] kontinuerlig mottar væren enn at den har væren selv på en bestemt eller til og med ufullkommen måte (*fixum et inchoatum*). Enhver skapning, i det den er naken i og av seg selv (*in se et ex se nudum*), tørster etter og begjærer væren, slik materie begjærer form og det skammelige det gode.⁹⁷

Siden det skapte mottar væren fra Gud, væren selv, er det upassende å si at tingene har væren selv. Eller sagt på en annen måte, de har væren, men ikke i eller av seg selv. De har kun et begjær og en tørst etter væren selv. Eckhart kontrasterer altså i slike passasjer klart væren i Gud med væren i skapninger. Et viktig poeng her er at det skapte altså ikke mottar væren som væren selv, men som partikulær væren. Dette vil vi kjenne igjen når distinksjonen mellom *esse simpliciter* og *esse hoc et hoc* omtales like nedenunder.

Ut fra denne måten å tale på blir det nærliggende å karakterisere Gud som væren til alle ting (*esse omnium*). I Sermo VI dreier dette seg om at Gud er felles for alt som er: ”Gud er felles (*communis*): Han er ethvert værende (*ens*) og hele væren av alle ting (*omne omnium esse*)”.⁹⁸ Dette kunne isolert sett blitt tolket som en eller annen form for panteisme. Her er det imidlertid viktig å huske på at tingene er avhengig av Gud. Eckhart understreker flere steder at Gud er *esse omnium* i en absolutt forstand, og slik kommer værens transcendent karakter tydeligere fram: ”Han er sin væren (*suum esse*), ren væren (*purum esse*), og væren til alle ting”.⁹⁹ *Esse omnium* kan dermed sies på samme tid å uttrykke værens immanens og transcendens. Gud er gjennom sin væren felles for alt som er, og i en forstand i alle ting. Samtidig er hans væren en annen og mer eminent form for væren. Termer som *puritas essendi* og *plenitudo essendi* viser også til Guds væren som den ypperste form for væren, ved å betegne Guds væren som den fulleste og reneste måte å eksistere på.

⁹⁷ Sermones et lecciones super Ecclesiastici (heretter Eccl.) n. 45 (LW II 274): “Potius et proprius accipit continue esse quam habeat fixum aut etiam inchoatum ipsum esse. Sic ergo sitit et appetit esse omne ens, utpote in se et ex se nudum, sicut materia formam et turpe bonum.”

⁹⁸ Sermo VI n. 53 (LW IV 51): ”Deus communis est: omne ens et omne omnium esse ipse est.”

⁹⁹ Sermo XXIX n. 301 (LW IV 267): “quod sit suum esse, quod sit purum esse, quod sit omnium esse.”

Gjennom bruk av ulike distinksjoner tydeliggjøres den spesielle relasjonen mellom Gud og det skapte. Under ”Ego sum qui sum” så vi at det settes likhetstegn mellom Guds være og essens, og at dette omtales med teknisk-skolastiske termer som at *anitas* er det samme som *quiditas*, hvilket ikke er tilfelle for de skapte ting. Essensen beskrives som ren essens (*mera substantia*), og være som enkel være (*esse simpliciter*), den er *sine hoc aut illo*, det vil si uten en partikulær eller bestemt være. Eckhart beskriver altså på den ene side en enkel og absolutt være (*esse absolutum*) som tilhører Gud, og en avgrenset og partikulær være (*esse hoc et hoc*, *esse tale* eller *esse determinatum*) som tilhører det skapte på den annen side.

Skillet begrunnes et sted med at det å være skapt, innebærer å være partikulær: ”Gud selv er ikke partikulær (*hoc et hoc*), men over alle ting. [...] Dette er fordi hver eneste partikulær ting er skapt, og Gud er uskapt.”¹⁰⁰ I kommentaren til Johannes-evangeliet finnes en utdypning av dette:

Enhver effekt besitter være på en sannere og edlere måte i sin årsak, men i den første årsak alene har den være absolutt og enkelt. [...] I enhver årsak som er underlegen Gud, har effekten en partikulær være (*esse hoc et hoc*), akkurat som den er et partikulært vesen. I Gud alene som er enkel være (*esse simpliciter*), har enhver effekt sin være.¹⁰¹

Denne passasjen viser at distinksjonen mellom absolutt og partikulær være beror på hvordan Eckhart tenker om årsak og effekt. En effekt får i en forstand sin være fra årsaken: være befinner seg der i en renere og enklere form, og i Gud i sin reneste form. Eckhart benekter ikke at det finnes andre årsaker til ting, men han fastholder at en effekt har sin *være* fra Gud alene og ikke fra noen annen årsak. I den første årsak, som er Gud, er være absolutt, og alle andre ting er partikulære siden deres være er effekter av Guds være: ”Gud er være, og han gir være umiddelbart til alle ting.”¹⁰²

Dette leder oss over på en annen distinksjon som i sterkere grad vektlegger nettopp opphavet til være i tingene, nemlig *esse a se / esse ab alio*. *Esse a se* betegner Guds nødvendige og selvtilstrekkelige være, til forskjell fra *esse ab alio* som handler om at tingenes være avhenger av noe annet. Som nevnt tidligere betyr nødvendig være at Gud

¹⁰⁰ Expositio libri Sapientiae (heretter Sap.) n. 282 (LW II 614): “Ipse deus non est hoc aut hoc, sed super omnia. [...] Quia hoc et hoc omne sive quodlibet est creatum, deus autem increatus.”

¹⁰¹ Joh. n. 44 (LW III 36): “Omnis effectus verius esse habet in sua causa et nobilius quidem, sed in sola causa prima habet esse absolute et simpliciter. [...] In omni enim causa citra effectus suos habet esse hoc et hoc, sicut et ipsa hoc vel hoc ens, in solo vero deo, qui est esse simpliciter, habet effectus omnis quod sit.”

¹⁰² Expositio libri Exodus (heretter Ex.) n. 29 (LW II 34): “Deus autem esse est et solus dat esse immediate omnibus.”

ikke *ikke* kunne eksistere, og selvtilstrekkelig væren betyr at Gud ikke trenger noe annet. De skapte ting har i seg selv verken nødvendig eller tilstrekkelig væren, men er avhengig av Gud for sin væren.¹⁰³ Det vil være naturlig å relatere dette til distinksjonen mellom ”væren for seg” og ”væren for Gud” som finnes i kommentaren til Johannes-evangeliet:

Siden mennesket mottar sin hele væren fullstendig fra Gud, er væren for det ikke væren for seg selv (*non sibi esse*), men væren for Gud (*deo esse*). Det er væren for Gud siden Gud er prinsippet som gir væren, og siden han er grunnen til at mennesket eksisterer og lever.¹⁰⁴

Menneskets *esse ab alio* kan således presiseres med begrepet *deo esse*, siden begge begrepene viser til mennesket og alle tings avhengige væren, mens det siste eksplisitt angir kilden til denne væren. Det siste antyder også et mål eller en hensikt for alt som eksisterer. Utover denne nyansen ser disse distinksjonene til å brukes synonymt i Eckharts verker.

Relasjonen det skapte har til sin guddommelige kilde, ligger også til grunn for distinksjonen mellom *esse virtuale* og *esse formale*. Denne distinksjonen gis ingen systematisk fremstilling i Eckharts verker, men dukker opp kun på enkelte steder, som i kommentaren til 1. Mosebok, hvor det står at det som er skapt, ikke finnes i Gud materielt eller formelt, men virtuelt og åndelig (*materialiter et formaliter, sed virtute et spiritualiter*).¹⁰⁵ To steder i Exodus-kommentaren benytter Eckhart seg av sin spesielle tanke om tingenes virtuelle væren i Gud, og de brukes i noe ulike sammenhenger. Første gangen, som vi så i kapittel 2, blir den brukt til å argumentere for en negativ teologi og for at positive navn om Gud er upassende. Å tilskrive det formelle og materielle til Gud er misvisende. Tingenes virtuelle væren kan ikke bestemmes positivt, og kan således bare ha negative bestemmelser: den er ikke-materiell og ikke-formell. Den andre gangen blir distinksjonen benyttet til å forklare både likheten og ulikheten mellom Gud og det skapte. Her kommer det fram at tingene eksisterer i Gud som *rationes* til tingenes form. Dette kan tolkes som at tingene har en form for pre-eksistens i Gud, og viser årsakssammenhengen mellom Gud og det skapte. En slik årsakssammenheng finner man belegg for i kommentaren til Visdommens bok, hvor det står at væren finnes på en renere måte ”in causa virtute quam in effectu formaliter”.¹⁰⁶ Ulikheten mellom Gud og det skapte kommer av at Gud ikke har tingenes formelle væren,

¹⁰³ Jf. Ex. n. 103 (LW II 104).

¹⁰⁴ Expositio sancti evangelii secundum Johannem (heretter Joh.) n. 107 (LW III, 92): “Cum enim homo, ut dictum est, accipit totum suum esse se toto a solo deo, obiecto, sibi est esse non sibi esse, sed deo esse, deo, inquam, ut principio dante esse, et deo ut fini, cui est et cui vivit.”

¹⁰⁵ Liber parabolarum Genesis (heretter Gen II) n. 45 (LW I 512).

¹⁰⁶ Sap. n.127. (LW II 466).

men bare ideen til den. Likheten består i den kausale forbindelsen mellom de to typer væren. Dette likhet-ulikhet-begrepsparet diskuteres grundigere under ”Dialektikk” i kapittel 4.

Både begreper som *ipsum esse* og *esse omnium* og distinksjonene viser til viktige aspekter ved Eckharts tanker om Gud. Et gjennomgående trekk er at det skilles mellom skaperen og det skapte. Termene *esse ab alio* og *deus esse* viser i sterkere grad enn *esse hoc et hoc* til den totale avhengigheten det skapte har til skaperen. Sistnevnte term betegner først og fremst det skapte som begrenset i tid og rom, i motsetning til Guds absolutte, enkle og ubegrensede væren.

Esse est deus

Det skal her nevnes at tesen *deus est (ipsum) esse* som er en gjenganger i kommentartekstene, enkelte steder i Eckharts latinske verker finner sin motsvarighet i tesen *esse est deus*. Karl Albert har i *Meister Eckharts These vom Sein* gjort en undersøkelse av denne andre tesen, som postuleres i prologen til *Opus propositorum*, og opprettholdes i prologen til *Opus Tripartitum* og i første anklageskrift i inkvisisjonsprosessen i Köln. Albert fastholder at nettopp *esse est deus* viser Eckharts egenart som tenker, og han mener det er et tydelig skille mellom tesene ”Gud er væren” og ”Væren er Gud”. Den første tesen finnes hos mange skolastikere, og de tar ofte utgangspunkt i 2. Mosebok 3, 14, slik vi har sett også Eckhart gjør det i Exodus-kommentaren. Ifølge Albert ligger egenarten i den andre tesen, Eckharts værenstese, i at han her ikke gjør noen utsagn om Gud, men snarere utsagn om væren: Det blir sagt om væren at den er Gud.¹⁰⁷ Det kan her virke som Albert tolker *esse est deus* predikativt, det vil si at Gud predikeres væren. Hvis tesen tolkes som en ren identitet, skulle det ikke være noen forskjell mellom denne og den andre tesen, selv om en identitet ofte innebærer en form for reduksjon.

Det er mulig at Albert mener at betoningen av væren i Eckharts metafysikk er særegen, og at dette kommer spesielt til uttrykk i tesen *esse est deus*. Det er likevel mye som tyder på at betoningen av væren ikke er noe mindre sterk i andre sammenhenger. Ikke minst har nærlesningen i forrige kapittel og analysen av *esse*-begrepet i dette vist hvor stor rolle væren spiller i Eckharts metafysikk, og da gjerne knyttet til tesen *deus est esse*. Eventuelle forskjeller mellom de to tesene bør derfor måles i hvordan Eckhart argumenterer for tesen *esse est deus*, og hvordan han i den sammenheng bruker de sentrale termene ”Gud” og ”væren”. Dette vil avsløre at Eckhart grunnleggende sett ser de to tesene i sammenheng og som ulike språklige uttrykk for det samme.

¹⁰⁷ Albert (1976), 37-8.

Av de tre nevnte tekstene som tar for seg tesen *esse est deus*, er det særlig prologen til *Opus Tripartitum* som er av interesse, da denne inneholder fem argumenter for tesen. I argumentasjonen refererer ikke Eckhart til bibelsitater eller påberoper seg andre autoriteter som ellers er så vanlig i hans verker. Tesen står og faller på argumentenes egne premisser og logikk. I gjennomgangen under vil det likevel komme fram at slutningene baserer seg på visse oppfatninger om Gud og Gudsbegrepet. En ekstra fordel med en gjennomgåelse av disse argumentene er at man her finner et sjeldent strukturert sammendrag av tanken om identiteten mellom væren og Gud.

I det første argumentet går Eckhart indirekte fram ved å vise at tesens motsats er utenkelig: ”Esse est deus. Denne tesen fastholder for det første: Hvis væren er noe annet enn Gud, finnes Gud enten ikke eller han er ikke Gud. For på hvilken måte er han eller er han et eller annet hvis han er noe annet enn væren, fremmed og atskilt? [...] Følgelig er Gud og væren det samme, eller så har Gud væren fra noe annet.”¹⁰⁸ Dette sier vel så mye om Gudsbegrepet som værensbegrepet, siden det baserer seg på gjengse oppfatninger i middelalderen om Gud. For hvis Gud ikke er væren, så finnes det ingen Gud (hvilket er en absurd tanke for en middelaldersk tenker), eller så får Gud sin væren fra noe annet. Dette siste avviser Eckhart også som absurd, siden Gudsbegrepet nettopp kjennetegnes ved at Gud er sin egen væren (*suum esse*). Og dette er som vi har sett en sentral erkjennelse i Exodus-metafysikken.

I Exodus-kommentaren finnes det interessant nok en parallelltekst til dette argumentet: ”Enhver som regnes for eller sies å være Gud og ikke væren selv (*ipsum esse*), men noe annet, er enten værende uten væren, eller han har væren fra noe annet. Men det første er umulig. Hvis det andre sies, at han mottar væren fra noe annet, er det ikke lenger Gud.”¹⁰⁹ At noe er *ens* uten *esse* er selvsagt uhørt i en ontologi der det første forårsakes av det andre: Alt værende har væren fra væren selv. Dessuten holdes det igjen som absurd at Gud får væren *ab alio*, for i så fall er han ikke lenger Gud. Identiteten mellom væren og Gud opprettholdes altså av visse forutsetninger om Gud og om væren, og dette viser de to tesenes gjensidige avhengighet av hverandre.

Det andre argumentet ser på forholdet mellom væren og de skapte ting: ”Videre: alt som er, har det værende eller væren gjennom væren og fra væren. Følgelig, hvis væren er noe

¹⁰⁸ Prologus generalis in opus tripartitum (heretter Prol. gener.) n. 12 (LW I 156-7): “Esse est deus. Patet haec propositi primo, quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum? [...] Deus igitur et esse idem, aut deus ab alio habet esse.”

¹⁰⁹ Ex. n. 103 (LW II 104): “Quicumque habetur sive dicitur deus esse et non est ipsum esse, sed aliquid aliud, aut erit ens sine esse, aut habet esse ab alio. Sed primum est impossibile. Secundum vero si dicatur, iam non est deus, qui accipit, esse ab alio.”

annet enn Gud, har tingene sin væren fra noe annet enn Gud.”¹¹⁰ Hovedpremisset forteller at alle ting *har* væren som de får fra væren selv. Hvis dette er riktig, vil tesen bekreftes siden tingene antas å ha sin væren fra Gud. Det er altså antagelsene om at tingenes væren både stammer fra væren og fra Gud, som her fungere som beviset for tesen *esse est deus*. Slik påstås det like mye og det samme om Gud og væren, og det regnes her som absurd at tingene ikke skulle få sin væren fra Gud.

Det tredje argumentet forklarer tydeligere begrepet skaperen: ”Dessuten: før væren er intet. Det som meddeler (*conferens*) væren, skaper og er skaper. Å skape betyr å gi væren fra intet (*dare esse ex nihilo*). Men det står fast at alt har væren fra væren selv (*ab ipso esse*), på samme måte som alt hvitt (*alba*) kommer fra hvitheten (*albedo*). Hvis altså væren er noe annet enn Gud, må skaperen være noe annet enn Gud.”¹¹¹ Det er underforstått i dette argumentet at skaperen og Gud er den samme. Hvis dette ikke var tilfellet, kunne væren ut fra argumentets logikk gjerne vært noe annet enn Gud. Her kommer det for øvrig tydeligere fram enn i det andre argumentet at tingenes væren skiller seg fra sitt opphav, i og med at opphavet ikke bare omtales som *esse*, men som *ipsum esse*.

Eckhart bruker her eksempelet om at alt hvitt stammer hvitheten. En av de viktigste tekstene for en forståelse av dette eksempelet finnes et stykke ut i kommentaren til Exodus: ”Det er klart at det hvite har fra hvitheten og gjennom hvitheten at det er hvitt. Og dermed er hvitheten før det hvite som årsaken og opphavet til det hvite.”¹¹² *Albedo* er altså årsaken til *album*, og denne forestillingen om årsakens vesen går helt tilbake til Platon og hans *Faidon*. For på samme måte som Sokrates i denne dialogen hevder at alle skjønne ting er skjønne gjennom skjønnheten selv¹¹³, mener Eckhart at hvitheten er årsaken til alt som er hvitt, væren til alt som er, godheten til alt som er godt, og så videre. I dette ligger også det at *albedo* i en hvit gjenstand ikke er årsak til noe annet i den. Alt annet i gjenstanden tas ikke med når den blir betegnet som hvit. På samme måte forholder det seg med rettferdigheten og utsagnet om at noen er rettferdig: ”’Rettferdig’ betegner nemlig alene rettferdigheten, slik ’hvit’ alene betegner kvaliteten hvithet.”¹¹⁴ Denne siste setningen kan føres tilbake til Aristoteles’

¹¹⁰ Prol. gener. n. 12 (LW I 157): “Praeterea: omne quod est per esse et ab esse habet, quod sit sive quod est. Igitur si esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a deo.”

¹¹¹ Ibid.: “Praeterea: ante esse est nihil. Propter quod conferens esse creat et creator est. Creare quippe est dare esse ex nihilo. Constat autem quod omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine. Igitur si esse est aliud a deo, creator erit aliud quam deus.” Både her og nedenunder oversettes *alba* med ”hvit” eller ”det hvite” i betydningen partikulært hvit, mens *albedo* oversettes med ”hvithet” i betydningen abstrakt hvit.

¹¹² Ex. n. 84 (LW II 87-88): “Constat enim quod album habet albedine et per albedinem, quod sit album. Et sic albedo est ante album ut causa et auctor albi.”

¹¹³ Jf. *Faidon* 100 D 8.

¹¹⁴ Joh. n 477 (LW I 619): “Iustus enim solam iustitiam significat sicut albus solam qualitatem.”

kategorilære, som Eckhart ofte siterer fra.¹¹⁵ For å uttrykke det at *albedo* utelukker alt annet benytter Eckhart også ofte formelen *album inquantum album* (hvit så vidt den er hvit). Tanken her er at den hvite gjenstanden allerede eksisterer før den blir hvit. Det skilles altså mellom at noe *er* og at noe *er hvitt*. Vi skal i neste kapittel se at dette er viktig for forståelsen av Echarts språksyn og predikasjonslære hvor prologen til *Opus Propositorum* undersøkes. Der heter det nemlig: ”Slik hvit alene betegner kvaliteten, som Aristoteles sier, slik betegner det værende alene væren.”¹¹⁶ Det handler altså om det klassiske forholdet mellom substans og aksidens, der hvit bare en kvalitet, mens væren er substans.

Det fjerde og det femte argumentet er variasjoner over henholdsvis det tredje og det første. Det fjerde henger sammen med det tredje gjennom eksempelet med hvitheten: ”Og for det fjerde: Alt som har væren, er – sett bort fra alt annet – slik alt som har fargen hvit, er hvitt. Følgelig, hvis væren er noe annet enn Gud, må tingene være uten Gud, og dermed er Gud ikke den første årsak, og heller ikke årsaken til tingenes væren.”¹¹⁷ Ved hjelp av hvithet-eksempelet uttrykker det første premisset gjennomgangstanken om at alt som er, er avhengig av væren. Intet kan være uten væren. Hvis væren ikke er Gud, blir resultatet at tingene kan være uten Gud, hvilket framstår som en absurd tanke for en kristen person. Eckhart forsterker sin argumentasjon ved å vise at avvisning av tesen *esse est deus* samtidig innebærer at Gud ikke kan være *causa prima*. Men Eckhart siterer ofte Proklos på at ”alt værende kommer fra en første årsak”.¹¹⁸

Eckharts første argumentet betraktet Gud isolert fra det skapte, mens det andre, tredje og fjerde argumentet undersøkte spørsmålet om Guds væren i sammenheng med det skaptens væren. I det siste argumentet er vi igjen tilbake til det første argumentets betraktningmåte: ”Videre for det femte: Utenfor væren og før væren er kun intet. Hvis altså væren er noe annet en Gud og fremmed for Gud, ville Gud være intet, eller, som tidligere, ville han være fra noe annet enn seg selv og tidligere enn seg selv. Og det ville være gudens Gud og alle tings Gud.”¹¹⁹ Igjen blir værensbegrepet satt opp mot begrepet om intet som sin motsats, og igjen innbefatter gudsbegrepet tanken om at Gud er seg selv og sitt eget opphav. Hvis ikke, ville

¹¹⁵ Jf. *Categoriae*, kap.5, 3b 19.

¹¹⁶ Prologus in *Opus Propositorum* (heretter kalt Prol. op. prop.) n. 2 (LW I 166): ”Sicut album solam qualitatem significat, ut ait philosophus, sic ens solum esse significat.”

¹¹⁷ Prol. gener. n. 12 (LW I 157): ”Rursus quarto: omne habens esse est, quocumque alio circumscripto, sicut habens albedinem album est. Igitur si esse est aliud quam deus, res poterunt esse sine deo; et sic deus non est prima causa, sed nec causa rebus quod sint.”

¹¹⁸ Jf. *Expositio libri Genesis* (heretter kalt Gen.) n. 14 (LW I 197): ”Creatio autem est collatio esse. Et hoc est, quod Proclus dicit prop. 11: ‘omnia entia procedunt ab una causa prima’”.

¹¹⁹ Prol. gener. n. 12 (LW I 158): ”Amplius quinto: extra esse et ante esse solum est nihil. Igitur si esse est aliud quam deus et alienum deo, deus esset nihil aut, ut prius, esset ab alio a se et a priori se. Et istud esset ipsi deo deus et omnium deus.”

Gud være intet, eller det ville finnes det Eckhart kaller en gudens Gud. Selv om dette siste begrepet er nytt, følger argumentet i det store og hele det første argumentets logikk.

Mot slutten av argumentet finner vi følgende opplysende setning: ”Til det nevnte (*praemissis*) hentyder 2. Mosebok 3: ’jeg er den jeg er’.”¹²⁰ Eckhart gir altså her en eksplisitt forbindelse til kjerneteksten i Exodus-kommentaren. Spørsmålet er da: skal man lese *praemissis* kun til det femte og siste argumentet eller til alle argumentene for tesen *esse est deus*? Mye taler for at dette gjelder alle argumentene. For det første har vi sett den nære forbindelsen mellom femte og første argument spesielt, og mellom alle argumentene generelt, gjennom de samme forutsetningene som implisitt finnes i begrepene *esse* og *deus*. Dessuten har alle fem argumentene kommet på rekke og rad i ett og samme lange og kompakte avsnitt. Går man til forsvarsskriftet mot Pavens fordømmelsesbulle, kommer det tydelig fram at Eckhart knytter Exodus-passasjen til alle fem argumentene for sin tese om at *esse est deus*: ”Det blir bevist i den fremsatte tesen med fem argumenter at man, hvis man skal holde seg til sannheten, ikke kan motsi den. Gud selv som er sannheten, sier nemlig: ’jeg er den jeg er’.”¹²¹ Ut fra dette ser det ut til at Eckhart knytter alle argumentene opp mot tesen i Ex. 3, 14, og det gir en klar indikasjon på den nære forbindelsen den grunnleggende tesen i prologen til *Opus Propositorum* og *Opus Tripartitum* har til hans Exodusmetafysikk. Dermed kan de to tesene sees på som to ulike formuleringer av hans forståelse av identiteten mellom Gud og væren. Den ene fremstillingen er dermed komplementær til den andre og gir andre innfallsvinkler til det samme temaet. Tesen *esse est deus* presenteres strukturert uten dirkede henvisning til Bibelen og andre autoritative skrifter. Grunlaget for den andre tesen finner man litt her og der i de ulike kommentartekstene. For begge står like fullt utsagn om væren i høysetet, og skillet mellom væren i seg selv og tingenes væren er avgjørende. Samtidig er de begge avhengig av de samme forutsetningene om Gud og skaperen som den første årsak og årsak til tingene.

Gud over og hinsides esse

Selv om *esse* i sine forskjellige utgaver og ulike distinksjoner som vi har diskutert, på en eller annen måte sier noe om Gud som væren, hender det at Eckhart omtaler Gud som noe over eller hinsides *esse*. Dermed opptrer en særegen form for reversering av hans språk om Gud: ”For Gud er ’over alle navn’, idé og intellekt og over væren og det værende [...] fordi Gud er

¹²⁰ Ibid.: “Praemissis alludit illud Exodi 3: ‘ego sum qui sum’.”

¹²¹ Prol. Col. I n. 117 (Théry 193): “Et probatur propositio in proposito quinque rationibus, quibus responderi non potest secundum veritatem. Ipse enim deus, veritas ait: ‘ego sum qui sum’.”

årsaken til det værende og væren.”¹²² Dette kan virke inkonsistens med det foregående, men denne reverseringen kan forklares med at han i slike sammenhenger knytter værensbegrepet til de skapte ting, altså som *esse hoc et hoc*. I det første mønsteret ble *esse* adekvat bekreftet om Gud, og derfor i en forstand benektet de skapte ting. I dette andre mønsteret blir det bekreftet om skapninger, og må dermed benektes Gud: ”Intet finnes formelt i både en årsak og i dens effekt hvis årsaken er en sann årsak. Gud er årsaken til all væren. Det følger at væren ikke er formelt til stede i Gud.”¹²³ Ser man på Gud som årsak til skapningers væren, og *esse* som *esse formaliter*, er det best å snakke om Gud som totalt hinsides væren. Legg også merke til at *esse* og *ens* nærmest er synonyme i slike sammenhenger, mens *ens* for eksempel i Exodus-kommentaren alltid er forbeholdt det skaptes værende til forskjell fra *esse* i egentlig forstand.

Et eksplisitt uttrykk for en annen form reversering finnes relativt tidlig i Johannes-kommentaren. Her kommer det frem at termene ”å eksistere”, ”å leve” og ”å forstå” må rangeres forskjellig i det abstrakte og i det konkrete:

I det abstrakte er ”å eksistere” det mest perfekte av de tre fordi det ikke kan mangle noen værensmåte eller -perfeksjon. [...] ”Å leve” er høyere enn ”å forstå” av samme grunn. Situasjonen *reverseres i det konkrete*: det værende (*ens*) har den laveste plassen, det levende (*vivens*) den andre plassen, og intelligent værende (*intelligens*) den tredje eller høyeste plassen. Grunnen er at i det konkrete er de alle deltagende (*participantia*).¹²⁴

I det abstrakte opprettholdes tesen som gikk igjen i Exodus om at væren rangeres høyest, mens ord som å leve eller å forstå er mindre passende. Her benyttes igjen argumentet om at væren ikke mangler noe, og at begrepet ”væren” følgelig er det som best uttrykker dette. *Vivere* innebærer tilsvarende noe mindre mangelfullt enn *intelligere*. Det gis her ingen videre forklaring på hvorfor. I det konkrete snus dette på hodet, og i denne passasjen tydeliggjøres dette ved at terminologien selv endres: *esse*, *vivere* og *intelligere* får i det konkrete sine ekvivalenter i termene *ens*, *vivens* og *intelligens*, som til sammen former universet. Med dette kommer skillet mellom *esse* og *ens* tydelig fram ved at det å eksistere i det konkrete konsekvent omtales som der værende (*ens*), og som det som mangler det perfekte mest og står fjernest fra *esse* i abstrakt forstand. Hvert nivå eksisterer prinsipielt i nivået over, slik at ren

¹²² Sermo XI.2 n. 118 (LW IV 112). ”[Deus] Est enim ’super omne nomen’, rationem et intellectum et super esse et ens [...] quia est causa entis et esse.”

¹²³ Par. quest., q.1 (LW V 45).

¹²⁴ Joh. n. 63 (LW III): ”In abstracto enim esse est perfectius inte tria. Ipsi enim esse nullus modus sive perfectio essendi deesse potest. [...] Pari ratione vivere est nobilius intelligere. In concreto vero *opposito modo se habet*: ens enim infimum tenet locum, vivum secundum, intelligens tertium sive supremum. Et est ratio: nam in concreto sunt participantia.” Min kursivering.

værende er liv i det levende, og det levende er intellekt i intelligent værende. Intelligent værende står øverst på rangstigen i det skapte, og er i prinsippet, det vil si Gud, guddommelig.

Både denne type reversering og den foregående viser til forskjellene mellom væren til skaperen og det skapte. Denne reverseringen innebærer som vi har sett imidlertid ikke at Gud entydig omtales som noe over eller hinsides det å eksistere. Dette kommer av at det å eksistere delvis tillegges det konkrete som det laveste (kalt *ens*), og delvis Gud som det ypperste i det abstrakte (kalt *esse*).

Deus est intelligere

I det foregående så vi at *intelligere* kan tenkes å ha en plass i det abstrakte, men at det overgår av *esse*. I de såkalte første pariser spørsmålene fra 1302/1303¹²⁵ får *intelligere* en klar forrang, og der utvikler Eckhart tesen *Deus est intelligere*, og at Gud står over væren og det værende. Disse tekstene kan dateres til den første perioden han underviste ved universitetet i Paris, og ser ut til å stå i kontrast til de senere tekstene, deriblant Exodus-kommentaren, der tesen om *Deus est esse* står sterkt. Ved å sammenligne begrepene væren og det værende i disse skriftene vil det vise seg at tesene snarere kan tenkes å være komplementære.

I boken *Deus est intelligere* har Ruedi Imbach gjort en grundig analyse av de første pariser spørsmålene.¹²⁶ I sin analyse av Eckharts tekst forsøker han å forklare at "Gott weder Sein oder noch Seiendes sei, vielmehr sei er reines denken und als denkender Ursache des Seienden".¹²⁷ Tesen om at Gud verken er væren eller det værende er selvfølgelig avhengig av hva man legger i de respektive begreper. Imbach viser at ordet *esse* har en tredelt betydning, og at *ens* i stor grad brukes på samme måte: "a) *Esse*, *ens* heisst einen Grund haben, Abkünftig-sein; b) Sein bedutet Begrenz-sein, Endlich-sein; c) Sein meint Substanz-sein."¹²⁸ *Esse* og *ens* knyttes i alle betydningene opp mot det skapte og det skaptens væren, og virker parallelt med *esse hoc et hoc*. a) *Esse* har alltid et opphav og er forårsaket av Gud. Dette viser det skaptens direkte avhengighet av Gud: "Deus autem est causa omnis esse." b) Det værende er begrenset og bestemt, og det begrenses gjennom kategoriene *genus* og *species*. c) At *esse* er substans i betydningen "Washaftigkeit" viser til dens formelle essensielle bestemthet. Her er parallellen til *esse formaliter* tydelig.

Undersøker man ordet *intelligere*, ser dette tilsvarende ut til å inneha mange av de samme kvaliteter som *esse simpliciter* fra Exodus-kommentaren. For det første er intellektet

¹²⁵ LW V 37-54.

¹²⁶ Imbach, Ruedi. (1976). *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in der Pariser Quaestionen meister Eckharts.*

¹²⁷ Op.cit. 148.

¹²⁸ Op.cit. 167-68. Utdypes under 168-172.

ikke noe værende og har ikke noen væren (i betydningen over som skapt væren). Dets materieløshet gjør det ubestemt (*indeterminatum*) og ublandet (*immixtus*). For det andre kommer det fram at intellektet er tingenes idé (*ratio rei*), og at disse ideene finnes ”in seiner ursprüngliches Geistigkeit, die noch nicht die Charakteren des determinierten Seins hat.”¹²⁹ Dette minner om tanken om tingenes virtuelle væren (*esse virtuale*) i Gud. Ved å bruke begrepet *intelligere* om Gud kan det sies at assosiasjonene man får går mer i retning av Gud som handling og aktivitet enn ved bruk av begrepet *esse* om Gud. Men betydningen til tesene *Deus est esse* og *Deus est intelligere* – det de peker mot – skiller seg på det grunnleggende plan ikke nevneverdig fra hverandre.

Logikken i språkbruken nærmer seg i pariserspørsmålene den reverseringen vi så i de tekstpassasjene der Gud omtales som noe over *esse*: Siden *esse* forbindes med *ens*, og Gud er årsaken til *esse*, må Gud selv være noe annet enn og stå over væren. Analysen av *intelligere*-begrepet viser også at bruken av *intelligere* er parallell til hvordan Eckhart taler om Gud som *esse* i sine senere skrifter.

Det er her på sin plass å kommentere et par sjeldne steder der man i *Opus Tripartitum* finner reminisenser av tanken om identitet mellom Gud og intellekt. I kommentaren til Bibelens første vers ”I begynnelsen (*in principio*) skapte Gud himmel og jord” forklares det hvordan Gud som én enkel ting skaper alle ting umiddelbart gjennom sin guddommelige natur:

Men Guds natur er intellekt, og for ham er væren å forstå (*esse est intelligere*). Derfor skaper han tingene i væren gjennom intellektet. Følgelig, akkurat som det ikke er noen selvmotsigelse mellom hans enkelhet og hans forståelse av mange ting, er det heller ingen i tilfellet med at han skaper mange ting umiddelbart.¹³⁰

Fra Johannes-kommentaren, der verset ”I begynnelsen (*in principio*) var ordet” diskuteres, kan man lese:

Her må vi spesielt bemerke det faktum at intellektet finnes i høyeste grad i Gud, og kanskje i ham alene i og med at han er det første prinsippet til alle ting, er fullstendig intellekt gjennom essensen, fullstendig ren forståelse (*toto intellectus per essentiam, toto purum intelligere*). Virkelighet (*res*) og intellekt er det samme i ham.¹³¹

¹²⁹ Op.cit. 183.

¹³⁰ Gen. n. 11 (LW I 194-5): ”Sed natura dei est intellectus, et sibi esse est intelligere, igitur producit res in esse per intellectum. Et per consequens: sicut suae simplicitati nonrepugnat intelligere plura, ita nec producere plura immediate.”

¹³¹ Joh. n. 34 (LW III 27): ”Ubi signanter notandum est quod intellectus in deo maxime, et fortassis in ipso solo, utpote primo omnium principio, se toto intellectus est per essentiam, se toto purum intelligere. In ipso quidem idem est res et intellectus.”

I disse tekstpassasjene har væren igjen fått oppjustert sin plass til Guds nivå, slik at væren og intellekt ikke står i et motsetningsforhold til hverandre, men snarere er komplementære begreper, *esse est intelligere*. I begge tilfeller brukes *intelligere* for å få si noe om den skapende dynamikken i Gud. I det første tilfellet identifiseres *principio* med ”sønnen som er bildet og den ideelle fornuft til alle ting”.¹³² Dette er intellektets natur, og er sammen med de andre guddommelige personer opphavet til alle de skapte ting (jf. begrepet *ebullitio*). I det andre tilfellet dreier det seg også om Treenigheten, og at Ordet, som identifiseres med Sønnen, ”stammer på en intellektuell måte (*intellectualiter procedens*) fra Faderen”.¹³³ Slik oppstår det rene intellektet *per essentiam*, det vil si gjennom Guddommens essens (jf. begrepet *bullitio*). Også et avsnitt i Exodus-kommentaren bruker og henviser til denne tolkningen av intellektet.¹³⁴ Disse eksemplene viser at *intelligere* ellers i *Opus Tripartitum* ikke brukes om Guddommens essens, slik det var tilfelle i pariser spørsmålene. Begrepet brukes gjerne kun om et aspekt ved Gud, om Sønnen som er ordet og *ratio dei*, og det viser nærmere bestemt både til hvordan Sønnen som person oppstår, og hvordan Treenigheten som helhet skaper alle ting. Unntaket må være Sermo XXIX der Guds væren og fornuft går opp i en høyere enhet. Denne sentrale prekenen omtales senere i dette kapittelet under Gud som *unum*.

DE TRANSCENDENTALE TERMER – ESSE, UNUM, VERUM OG BONUM

Tanker omkring transcendentalt termene var en vanlig diskurs i middelalderens skolastiske filosofi. Transcendentaltene (*transcendentalia*) var i skolastisk filosofi betegnelse for de ordene som går på tvers av de aristoteliske kategorier, slik at de meningsfullt kan utsies om både substanser, egenskaper, relasjoner og det som tilhører de øvrige kategorier.¹³⁵ Dette temaet er knyttet nært opp til grunnleggende ontologiske og teologiske spørsmål, og spilte ikke bare en stor rolle for Thomas Aquinas, men også for tenkere som Albert Magnus, Alexander av Hales og Duns Scotus.¹³⁶ Man kunne si at mye av særegenhetene til en middelaldertenker kommer fram ved å studere deres transcendentallære; så også med Eckhart. I Exodus-kommentaren har vi sett at det nettopp tenkes mye omkring de såkalte transcendentale termene, og hvorvidt man kan bruke dem om Gud. Dette gjelder spesielt de fire viktigste – *esse, unum, verum og bonum*. Selv om Eckhart der på unntaksvis og på en

¹³² Gen. n. 5 (LW I 188): ”filio, qui est imago et ratio idealis omnium.”

¹³³ Joh. n. 34 (LW III 27-8): ”intellectualiter procedens a patre.”

¹³⁴ Ex. n. 265 (LW II 213).

¹³⁵ Jf. *Filosofileksikon* (1996) 558.

¹³⁶ Jf. Albert (1976) 110.

usystematisk måte benytter termene *verum* og *bonum* i forbindelse med Gud, er det hovedsakelig *esse* i absolutt og transcendental forstand som fremstår som Guds mest passende navn. *Unum* blir i Exodus-kommentaren ved visse anledninger også fremhevet som navnet på Gud som indistinkt væren (*esse indistinctum*).

Hva karakteriserer Eckharts transcendentallære i hans latinske skrifter generelt? Hvordan argumenterer han for den? Hvis man skal sammenligne bildet av transcendentaltermene fra kommentaren til Exodus med Eckharts andre skrifter, vil det først være naturlig å gå til det man kunne kalle Eckharts grunnleggende tekst om transcendentalene, nemlig prologen til *Opus Propositionum*. Her er det slående at alle termene forstås som konvertible, og at de ikke rangeres på noen spesiell måte. Temaet om termenes konvertibilitet skal diskuteres i det nedenstående, også med henblikk på andre aktuelle tekster. Deretter undersøkes spørsmålet om termenes innbyrdes rangordning i Eckharts skrifter.

Konvertibilitet

Tidlig i prologen til *Opus Propositionum* står det i klartekst at ”Gud alene er i egentlig forstand det værende (*ens*), det ene, det sanne og det gode.”¹³⁷ Her sidestilles altså alle transcendentaltermene i det de knyttes til Gud og til Gud alene. Gud har tidligere i prologen gjennom tesen *esse est deus* blitt identifisert med væren, og da væren i absolutt forstand (videre i prologen brukes både *ens* og *esse* i denne betydningen). Når det videre hevdes at de øvrige transcendentaltermene ikke betegner noe annet enn det eksisterende, kan Gud også sies å være det ene, det gode og det sanne, alle i absolutt forstand. Eckhart bringer her videre den skolastiske idé om at disse termene kan konverteres og brukes om hverandre,¹³⁸ selv om de som vi skal se hos Eckhart i hovedsak brukes for å tale om Gud, og ikke som Aquinas også vel så mye om de skapte ting. I kommentaren til Johannes-evangeliet finner vi dette oppsummert: ”for det ene, det værende, det sanne og det gode konverteres. Å gå bort fra det ene er å falle fra det sanne, fra det gode, fra Gud.”¹³⁹ Lignende utsagn finnes det en rekke av i de latinske verkene, selv om Eckhart riktignok ikke alltid nevner alle fire termene. Man ser oftest at væren står sammen med en av de øvrige termene. Spesielt vanlig er sammenstillingen mellom væren og det ene, som i Exodus-kommentarens ”*unum et esse convertuntur*.”¹⁴⁰ Dette begrunnes her med at alt som ikke er ett, men er flere, er et frafall fra Guds rene og enkle væren. Vi fikk i denne kommentaren videre se et eksempel på at sannhet og væren er

¹³⁷ Prolog. op. prop n. 4 (LW I 167): ”*Solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum.*”

¹³⁸ For eksempel hos Aquinas i *De veritate* 1,1.

¹³⁹ Joh. n. 114 (LW III 99): ”*unum enim, ens, verum, bonum convertuntur. Recedens ergo ab uno, cadit a vero, cadit a bono, cadit a deo.*”

¹⁴⁰ Ex. n. 134 (LW II 123).

konvertible basert på Aristoteles' fjerde bok av *Metafysikken*.¹⁴¹ Eckhart skriver også flere steder at det gode og væren kan konverteres og sees på som likeverdige termer.¹⁴² At det hele tiden er termen væren som er konvertibel med en av de andre transcendentalertermene gir en indikasjon på at væren forstås som mer grunnleggende enn det ene, det sanne og det gode. Rangeringen av termene diskuteres for øvrig noe senere etter en utdypning av deres konvertibilitet.

Man finner i kommentaren til verset "Han kom til sitt eget" (Joh. 1,11) en kort utlegning av grunnsatsen om transcendentalertermenes konvertibilitet:

Det egne som Gud kom til, er væren eller det værende, det ene, det sanne og det gode. Disse fire ting er Guds egne, for han er "den første som er rik gjennom seg selv". Han besitter dem fordi han er "rik". Han besitter dem som sine egne fordi han har dem "gjennom seg selv". [...] Derfor lærer vi for det første at Gud eksisterer og virker i alle ting og kommer til alle menn og alle ting for så vidt (*inquantum*) de eksisterer, for så vidt de er ett, og for så vidt de er sanne og gode. For det andre lærer vi at Gud gjennom det å komme og være tilstede, umiddelbart og uten noen andre aktører bevirker væren, enhet, sannhet og godhet i alle ting på en analogisk måte (*analogice*).¹⁴³

Her er det interessant å legge merke til hvordan forholdet mellom Gud og det skapte beskrives. Gud er væren, det ene, det sanne og det gode gjennom seg selv, og det gjøres her ingen forskjell på disse benevningene. Først får vi vite at disse fire termene også kan brukes om det værende siden Gud eksisterer og virker i alle ting, for så vidt de eksisterer, er ett, er sanne og gode. Riktignok ser det ut som Eckhart tar et forbehold om dette er korrekt språkbruk ved å benytte ordet *inquantum*. Dette inntrykket forsterkes når det deretter kommer fram at Gud er den direkte årsaken til transcendentalertermenes ekvivalenter i de skapte tingene: *entitas, unitas, veritas og bonitas*. Den siste setningen i sitatet viser at Eckhart ser sin transcendentallære i intim sammenheng med sin analogilære. På hvilken måte Eckhart tenker omkring analogi undersøkes nærmere under kapittel 4. Vi skal da se at analogilæren tjener til å opprettholde et skille mellom Gud og det skapte.

Går man så tilbake til prologen til *Opus Propositionum*, setter Eckhart seg fore å forklare flere viktige påstander om sin transcendentallære: 1) At væren, en, sann og god i streng forstand bare bør kunne uttales om Gud; 2) At det værendes væren, enhet, sannhet og

¹⁴¹ Jf. Ex. n. 73 (LW II 75-76).

¹⁴² Jf. Gen. I n. 175 (LW I 320); Sap. n. 140 (LW II 479).

¹⁴³ Joh. n. 97 (LW III 83): "Propria ista, in quae deus venit, sunt esse sive ens, unum, verum, bonum. Haec enim quattuor deus habet propria, utpote 'primum, quod dives per se'. Habet ista, quia 'dives'; habet propria, quia 'per se'. [...] Docemur ergo primo quod deus est et operatur in omnibus et venit ad omnes et ad omnia, in quantum sunt, in quantum unum sunt, in quantum vera, in quantum bona. Secundo docemur quod deus veniens et eius praesentia immediate et nullo coperante operatur in omnibus entitatem, unitatem, veritatem et bonitatem analogice quidem." Eckharts sitat er hentet fra *Liber causis*, prop. 21.

godhet skiller seg fra Guds væren, enhet, sannhet og godhet, og at det værendes væren, enhet, sannhet og godhet kommer fra Gud og har Gud som umiddelbar årsak.¹⁴⁴ Alle disse påstandene kjenner vi igjen fra diskusjonen om *esse*, og det vil være interessant å se hvordan Eckhart argumenterer for at det som gjelder for *esse*, her også gjelder for *unum*, *verum* og *bonum*.

1) Forklaringene på at transcendentalt termene kun er passende Gud, er skrevet i korte avsnitt, og baserer seg i stor grad på henvisninger til autoriteter, så vel til bibelen som til hedenske og kristne tenkere. Man får altså ingen virkelige grunner eller argumenter til at det forholder seg slik, men kun autoritetsbevis. Termene belegges med slike bevis hver for seg. Til termen *esse* eller *ens* anføres den velkjente 2. Mosebok 3, 14 (*ego sum, qui sum*), og dessuten Jobs bok 14, 4 (*tu qui solus es*). Kirkefaderen Johannes av Damaskus siteres på at Guds første navn er at han er (*quod est*). I tillegg til disse teologiske autoritetene nevner Eckhart at Aristoteles i første bok av *Fysikken* skriver at før-sokratikerne Parmenides og Melissos skiller mellom væren i seg selv og den-og-det-væren, uten å gå nærmere inn på det.¹⁴⁵

At "Gud i egentlig forstand er én eller ett (*unum aut unus*)" knyttes opp mot Eckharts sedvanlige bibelsteder for "Deus unus est" (3. Mosebok 6, 4 og Gal. 3, 20). Ellers nevner han to filosofiske autoriteter, Proklos og *Liber causis*, og at disse igjen og igjen betegner Gud med navnet "Det ene" eller "Enhet". Det ene, skriver Eckhart, er også negasjonens negasjon, men han utdyper ikke her hva som ligger i begrepet.¹⁴⁶ Vi skal blant annet undersøke dette aspektet i diskusjonen av termen *unum* nedenunder.

Som bibelsk autoritet til at Gud er sannhet, benytter Eckhart Joh. 14, 6 "Jeg er veien, sannheten og livet" i sin komprimerte form, "ego sum veritas". Ellers siteres Augustins *De trinitate* (bok 8, kap. 2), som på to måter sammenstiller sannhet med Gud. Først betones Gud som sannhet gjennom betegnelsen Gud som lys, deretter dreier det seg fra Augustins side om en erfaring av sannheten som mystisk erfaring. Eckhart vektlegger imidlertid ikke slike erfaringer her, i og med at han bare nøkternt kommenterer dette med at Augustin ønsker å si at sannhet er Gud.¹⁴⁷

Bonum er den siste termen som identifiseres med Gud, og to nytestamentlige tekster brukes som kilde: Luk. 18, 19 ("Ingen er god bortsett fra Gud alene") og Mark. 10, 18 ("Ingen er god bortsett fra den ene Gud"). Det er ikke overraskende at Eckhart i forbindelse med

¹⁴⁴ Prol. op. prop. n. 4 (LW I 167-168).

¹⁴⁵ Prol. op. prop. n. 5 (LW I 168-169).

¹⁴⁶ Prol. op. prop. n. 6 (LW I 169).

¹⁴⁷ Prol. op. prop. n. 7 (LW I 169-170).

bonum, slik det var tilfelle med *unum*, benytter seg av nyplatoniske kilder, siden dette begrepet går igjen i tradisjonen fra Platon. Her forbindes en tekst fra *Teologiens elementer* av Proklos med en fra *De divinis nominibus* av Pseudo-Dionysius: ”Proklos sier i sin 12. tese: ’Det gode er alt værendes prinsipp og første årsak’. Til dette kommer at Dionysius setter det gode som det første navnet til Gud.”¹⁴⁸ Her forstås altså det gode i platonismens ånd som opphav og den første årsak til tingene. Det finnes riktignok andre steder hvor Lukas-teksten kan forstås mer i retning av aristotelisk filosofi, hvor det gode anses som alle tings mål¹⁴⁹: ”Godheten og dens grunn ligger utelukkende og fullstendig i målet (*in fine*), og er identisk med det, og de er konvertible. Av den grunn er Gud, som er alle tings mål, etter Luk. 18, 19 god alene.”¹⁵⁰ Et annet sted sammenstilles det gode med både den første årsak og med alle tings mål,¹⁵¹ og man kan i det hele tatt si at både (ny-)platoniske og aristoteliske tendenser viser seg i hvordan Eckhart snakker om Gud som *bonum*.

2) Etter å ha etablert at de fire transcendentalertermene i sin reneste forstand tilhører Gud, blir et naturlig spørsmål hvordan Eckhart tenker seg at disse fire forholder seg til det skapte. Han skriver:

Gud alene er i egentlig forstand væren, en, sann og god; men de øvrige ting er bare denne-væren (*ens hoc*), for eksempel en stein, en løve, et menneske og lignende, og en denne-ene (*unum hoc*), denne-sanne (*verum hoc*), denne-gode (*bonum hoc*), for eksempel et godt sinn, en god engel og lignende.¹⁵²

Med dette er det klart at de skapte ting også kan sies å være *unum hoc*, *verum hoc* og *bonum hoc* – i tillegg til *ens hoc* –, men da altså bare i partikulær og begrenset forstand. Det kommer i den forbindelse ikke som noen overraskelse at tingene har sin ”væren, ene-væren, sanne-væren og gode-væren fra Gud”.¹⁵³ Disse eksisterer i tingene umiddelbart fra den første årsak, det vil si Gud. Den partikulære denne-væren stammer imidlertid ikke umiddelbart fra den første årsak, men fra den ”andre årsak” (*causae secundariae*), som virker gjennom sin kraft fra den første årsak. Den andre årsak bestemmes gjennom tingens form, og Eckhart bemerker i det følgende:

¹⁴⁸ Prol. op. prop. n. 8 (LW I 170): “Proclus prop. 12 ait: ‘omnium entium principium et causa prima bonum est. Ad hoc facit quod Dionysius primum nomen dei ponit bonum.’”

¹⁴⁹ Jf. Aquinas *STh* II q.23 a.7.

¹⁵⁰ Gen. I n. 128 (LW I 282-283): ”Bonitas et eius ratio totaliter et tota consistit in fine solo et est idem cum fine ipso convertibiliter. Propter quod deus, utpote finis omnium, est dicitur Luc. 18, 19 solus bonus.”

¹⁵¹ Joh. n. 238 (LW III 199).

¹⁵² Prol. op. prop. n. 8 (LW I 170): “Solus deus est ens, unum, verum, bonum proprie, reliquorum autem singulum est ens hoc, puta lapis, leo, homo et huiusmodi, et unum hoc, verum hoc, bonum hoc, puta bonus animus, bonus angelus et huiusmodi.”

¹⁵³ Prol. op. prop. n. 9 (LW I 170): “a solo deo omnia habent esse, unum esse et verum esse et bonum esse.”

For ildens form gir ikke ilden dens væren, bare denne-væren, ikke dens ene-væren, bare denne-ene, nemlig ild(-væren) og ene-ild. Det er tilsvarende med det sanne og gode. Men dette, for eksempel at ildens form gir ilden dens væren, ene, sanne og gode, har den gjennom den første årsakens bestemmelse.¹⁵⁴

Her forklares transcendentaltermenes *hoc et hoc* som det andre trinnet i to kausale trinn. Det værende har altså på den ene siden væren, det ene, det sanne og det gode som det får umiddelbart fra den første årsak, og på den andre side en denne-og-den-væren som stammer fra den andre årsak (tingenes form) og bare indirekte fra den første årsak selv. Den første typen væren, enhet, sannhet og godhet er med andre ord det som er felles for alle de skapte ting, mens den andre typen av disse er knyttet til en bestemt form. Dette skillet i det skapte kommer oftest til syne når Eckhart, som her, snakker om kausalitet. Vi har sett en lignende todeling under diskusjonen av *esse virtualiter* og *esse formaliter*. *Esse formaliter* er forårsaket av *esse virtuale*, men kan selv være opphav til en bestemt tings partikularitet. Ellers i sine skrifter samler Eckhart gjerne begge typer væren i det skapte under betegnelsen *hoc et hoc* for å skille det skapte under ett fra Gud. Tilsvarende gjelder også for de andre transcendentaltermene.

Rangering

Spørsmålet om transcendentaltermenes rangordning dreier seg for Eckhart som vi har vært inne på, i hovedsak om hvilke av disse termene som er mest passende å bruke om den guddommelige natur, og er således av stor betydning for hans metafysikk. For å undersøke dette spørsmålet må man gå til andre tekster enn prologen til *Opus Propositionum* siden den bare fastholder termenes konvertibilitet. Inntrykket fra kommentaren til Exodus av særstillingen til begrepet *esse* bekreftes ved lesning av de andre latinske skriftene. Riktignok blir termen *unum* også ofte brukt om Gud, og enkelte ganger oppstår det tolkningsproblemer når termen *unum* omtales i ordelag som tilsier at den rangerer høyest, også over *esse*. Noe av ambivalensen mellom *esse* og *unum* hos Eckhart kan illustreres med to tekststeder i Johanneskommentaren. I forbindelse med Treenigheten tilskriver han der *esse* til Guddommen og *unum* til Faderen, *verum* til Sønnen og *bonum* til Den hellige ånd, slik at *esse* framstår som det grunnleggende navnet til Gud.¹⁵⁵ Men et annet sted i samme kommentar står derimot *unum* til

¹⁵⁴ Prol. op. prop. n. 11 (LW I 171-72): "Forma enim ignis non dat igni esse, sed hoc esse, nec esse unum, sed esse unum hoc, puta ignem et unum ignem. Similiter de vero et bono. Sed hoc ipsum, puta quod forma ignis dat esse ignem, unum, verum, bonum, habet per fixationem causae primae."

¹⁵⁵ Joh. n. 511-513 (LW III 442-45).

Guddommen og *esse* til Faderen.¹⁵⁶ Grunnet denne ambivalensen er det nødvendig å gå nærmere inn på forståelsen av Gud som *unum* for å undersøke hvilket innhold dette begrepet har hos Eckhart.

Når det gjelder termene *verum* og *bonum*, er det mye som tyder på at de står lavere på rangstigen som benevninger på Gud enn de to andre termene. Når det snakkes om Treenigheten, omtales de gjennomgående som henholdsvis Sønnen og Den hellige ånd, og aldri som Faderen eller Guddommen hinsides de guddommelige personene. Flere steder skriver Eckhart også at Det ene forholder seg mer umiddelbart til Gud og væren enn Det sanne og Det gode fordi *unum* ikke tilfører noe positivt til Gud, mens *verum* har en forbindelse til fornuften og *bonum* til viljen.¹⁵⁷ Ved å knyttes opp mot bestemte aspekter til den guddommelige natur tilfører dermed disse to termene noe positivt til Gud.

UNUM

Uavhengig av Eckharts behandling av treenighetslæren, har vi i Exodus-kommentaren sett at begrepet *unum* brukes om Gud i to forskjellige betydninger: *Unum* som indistinkt og uten tall, og *unum* som *negatio negationis*. I kommentaren til bibelverset ”Og siden det er ett, kan det gjøre alle ting” (Sap. 7, 27) gir Eckhart en dypere forklaring på begge disse betydningene av termen *unum*. Her får vi som vi skal se, i tillegg et eksempel på den særegne dialektikken som ligger i begrepet når han knytter både distinksjon og indistinksjon til det. Den latinske prekenen til bibelverset ”Deus unus est” er spesiell med sin sammenstilling av Guds væren, intellekt og enhet, og avslutter diskusjonen av *unum*.

Negatio negationis

I kommentaren til ”Og siden det er ett, kan det gjøre alle ting” argumenteres det først for at vi må forstå at *unum* er det samme som indistinkt siden alle distinkte ting er to eller flere, mens alle indistinkte ting er ett.¹⁵⁸ At indistinksjon er karakteristisk for Gud og for Gud alene, kommer av at Gud er uendelig og ikke bestemt av grensene til de skapte ting. Dessuten kan det heller ikke finnes to uendelige ting eller to indistinkte ting, og følgelig er Gud enkel og unik. Dette bildet av Gud som indistinkt kombineres så med tesen om at Gud er væren. Dermed får man at væren er indistinkt fra alt som eksisterer, og at intet er eller er i stand til å

¹⁵⁶ Joh. n. 360 (LW III 304-306).

¹⁵⁷ Jf. Sermo XLIV,1 n. 438 (LW IV 367-368).

¹⁵⁸ Sap. n. 144 (LW II 482).

eksistere uavhengig og separert fra Guds væren. Like fullt er alle ting gjennom sine begrensinger og sammensatthet distinkt fra Gud. Eckhart tydeliggjør denne dobbeltheten med Augustins setning om at ”Du var med meg og jeg var ikke med deg”.¹⁵⁹ ”Du var med meg” fordi Gud er indistinkt fra alle ting, og ”jeg var ikke med deg” fordi mennesket og de skapte ting er distinkt fra Gud.¹⁶⁰

Innholdet i termen *unum* utdypes så nærmere: ”*Unum* er et negativt ord, men i virkeligheten affirmativt. Videre er det *negatio negationis* som er den reneste form for affirmasjon og fullheten til den affirmerte termen.”¹⁶¹ Det er mulig Eckhart mener at *unum* er et negativt ord i den forstand at hvis X er *unum*, så er X verken A eller ikke-A, B eller ikke-B og så videre, der A og B er beskrivelser av det skapte. *Unum* er slik forbeholdt Gud i negasjon til alt det skapte, og negerer sentrale sider ved det skapte gjennom at det viser til hva Gud ikke er. Men i og med at det skapte i seg selv innebærer en negasjon i sin mangelfulle væren,¹⁶² vil *unum* uttrykke en negasjon av det skaptes negasjon, *negatio negationis*. Eckhart gir noe senere *unum* forstått som *negatio negationis* så stor betydning at han vurderer om det ikke er det begrepet som uttrykker Guds natur på den beste måten:

Termen *unum* tilfører ikke noe hinsides *esse*, ikke engang konseptuelt, men bare i henhold til negasjon. Dette er ikke tilfelle for det sanne og det gode. Av den grunn er den [termen] relatert mest umiddelbart til væren siden den betegner renheten og kjernen og høyden til væren selv, noe som ikke engang termen *esse* gjør. Termen *unum* betegner væren selv i seg selv sammen med negasjonen av all ikke-væren, som [ikke-væren] omfatter all negasjon.¹⁶³

Språklig sett ser Eckhart her ut til å mene at *unum* er bedre egnet til å beskrive Guds rene væren enn *esse*, fordi *unum* som begrep også innbefatter negasjonen av alle skapte ting. Forstått på denne måten tilfører med andre ord ikke *unum* noe mer til det som termen betegner enn det som det faktisk er, nemlig væren selv. Negasjonens negasjon betegner at alt som tilhører termen finnes i det som betegnes, og at alt som står i motsetning til den ikke finnes. Det er med dette at Eckhart kan hevde at Det ene som negasjonens negasjon er kjernen av affirmasjonen av væren.¹⁶⁴

¹⁵⁹ *Bekjennelser* 10.27.

¹⁶⁰ Sap. n. 145 (LW II 483).

¹⁶¹ Sap. n. 147 (LW II 485): “Unum primo est voce quidem negativum, sed re ipsa affirmativum. Item est negatio negationis, quae est purissima affirmatio et plenitudo termini affirmati.”

¹⁶² Jf. Ex. n. 74 (LW II 74).

¹⁶³ Sap. n. 148 (LW II 486): “Li unum nihil addit super esse, nec secundum rationem quidem, sed secundum solam negationem; non sic verum et bonum. Propter quod immediatissime se tenet ad esse, quin immo significat puritatem et medullam sive apicem ipsius esse, quam nec li esse significat. Significat enim li unum ipsum esse insuper in se ipso cum negatione et exclusionem omnis nihili, nihil omnis negatio sapit.”

¹⁶⁴ Jf. også Joh. n. 556 (LW III ??).

Negatio negationis har sin opprinnelse i Proklos' ny-platonske filosofi. Deirdre Carabine skriver at for Proklos er *negatio negationis* den logiske konsekvens av negasjonsprosessen selv (negasjonen av alle skapte ting).¹⁶⁵ Dette er fordi negasjoner i seg selv ikke gir noen positiv kunnskap om Det Ene, men bare viser oss grensen til Det Ene. Negasjonens negasjon medfører for Proklos en overskridelse av denne grensen og slutten på all diskurs og på studiet av Det Ene. Tilsvarende innebærer uttrykket for Eckhart i passasjer som over et skritt bort det kjente og over i noe som egentlig ikke kan uttrykkes med ord. Til forskjell fra Proklos' metafysiske system der Det ene er plassert hinsides væren, kombinerer Eckhart uttrykket *negatio negationis* med væren, det vil si med sin oppfatning av Gud som ren væren. *Unum* forstått som *negatio negationis* uttrykker etter hans syn Guds væren godt, antydningvis også bedre enn termen *esse*.

Det oppstår imidlertid en vanskelighet når Eckhart bruker språket på denne måten. For hvordan skal man tolke det at *unum* negerer alt som er skapt i sammenheng med at denne termen beskriver Gud som indistinkt? Innebærer ikke Det ene som *negatio negationis* også en formell distinksjon fra alle ting? Eckhart forsøker å forklare denne mulige selvmotsigelsen ved å fastholde at Det ene både er indistinkt og distinkt fra alle tall og alle ting. I den forbindelse bruker han en tekstpassasje av ny-platonikeren Macrobius som kjernesitat, og det ender slik: ”Siden det er ett, kan det ikke selv bli nummerert; like fullt skaper det utallige slags typer (*genera*) fra seg selv og inneholder dem i seg selv.”¹⁶⁶ Det enes indistinksjon kommer altså av at det gir væren til alt som er nummerert, og at det bevarer tall og mangfold i væren. Eckhart støtter seg her på Proklos som skriver at ”alt mangfold deltar i Det ene”.¹⁶⁷ Det enes distinksjon består i at det står i opposisjon til tall og er hinsides tall, og at det ikke kan nummereres. Eller sagt på en annen måte, det indistinkte er mer distinkt fra det distinkte enn to distinkte ting er fra hverandre.¹⁶⁸ Det er med andre ord Det enes indistinksjon som gjør det distinkt fra alle skapte ting. Eckhart viser i slike passasjer at den dialektiske kompleksiteten i forholdet mellom Gud og det skapte uttrykkes godt med termen *unum*. Man må på en gang tenke at *unum* både er indistinkt og distinkt. Vi skal i neste kapittel analysere Eckharts dialektiske språkbruk nærmere.

¹⁶⁵ Carabine (1995) 181-82.

¹⁶⁶ Sap. n. 149 (LW II 486): “Cumque, utpote una, non sit ipsa numerabilis, innumerabiles tamen species generum de se creat et intra se continet.” Sitatet er fra *Kommentar til Scipios drøm* 1.6.7.

¹⁶⁷ Sap. n. 151 (LW II 488). Fra *Teologiens elementer* prop. 1.

¹⁶⁸ Sap. n. 154 (LW II 490): “Omnis enim multitudo uno participat”.

Deus unus est

I den sentrale prekenen Sermo XXIX kommenterer Eckhart ett av de bibelversene (Ga. 3, 16) som han siterer oftest i sine latinske skrifter ved siden av "Ego sum qui sum". Her toner Eckhart noe ned den iboende dynamikken og dialektikken i navnet Det ene som vi så i det foregående, til fordel for en grundig klargjøring av Det ene som det høyeste navn for Gud, og som identisk med Guds væren. Til dette sammenføres også forståelsen av Gud som rent intellekt.

Som vi så i Visdommens bok understrekes det også i denne teksten at *unum* er indistinkt, og at alle ting og den fulleste væren (*plenitudo esse*) finnes i det på grunn av indistinksjon eller enhet.¹⁶⁹ *Unum* står i en særklasse blant Guds navn:

En person som virkelig elsker Gud som Det ene og for Det enes og unionens skyld bryr seg ikke lenger om eller verdsetter Guds allmektighet eller visdom fordi disse er mangfoldige og refererer til mangfoldighet. [...] Det ene er høyere, forut for, og enklere enn det gode selv, og det er nærmere væren selv og Gud, eller det er i henhold til sitt navn én væren i eller med væren selv.¹⁷⁰

Her gjentas i stor grad argumentasjonen fra del II av analysen av Exodus-kommentaren om at perfeksjoner som makt, visdom og godhet innebærer mangfoldighet, og dermed er distinksjoner. Der ble dette videre presisert at de er distinksjoner i vårt intellekt. Det ene er derimot uten mangfoldighet og står ikke bare nærmere Gud, men kan også sies å være i eller med væren selv. Nærheten mellom *esse* og *unum* illustrerer Eckhart med at selve satsen "Deus unus est" kan tolkes på to måter. Man kan ta "unus" som apposisjon med betydningen "Gud, den ene, er" eller som hovedpredikat med betydningen "Gud er én Gud". I det første tilfellet predikeres Guds væren, noe som viser at "væren tilhører ham [Gud], han er sin væren, ren væren, og han er alle tings væren."¹⁷¹ I det andre tilfellet fremheves Guds enhet, og ikke noe annet enn Gud er én "fordi ikke noe skapt er ren væren og fullstendig intellekt."¹⁷²

Det er verdt å merke seg at Gud her ikke bare beskrives som ren væren, men også som fullstendig intellekt. Vi så under diskusjonen av pariserspørsmålene at tesen *Deus est intelligere* der blir forsvart, og at Gud blir beskrevet som hinsides væren fordi væren entydig blir identifisert med det skapt *esse hoc et hoc*. I de senere kommentartekstene blir intellektet

¹⁶⁹ Sermo XXIX n. 297 (LW IV 264). Jf. Sap. n. 144 (LW II 482).

¹⁷⁰ Sermo XXIX n. 299 (LW IV 265-66): "Re vera amans deum utpote unum et propter unum et unionem nec prorsus curat nec dignatur omnipotentiam dei nec sapentiam, quia ista plurium sunt et ad plura respiciunt. [...] Unum altius est, prius et simplicius est ipso bono et immediatius ipsi esse et deo aut potius iuxta nomen suum unum esse ipsi esse sive cum ipso esse."

¹⁷¹ Sermo XXIX n. 301 (LW IV 268): "ipsi competit esse, id est quod sit suum esse, quod sit purum esse, quod sit omnium esse."

¹⁷² Ibid.: "quia nec quidquam creatum est purum esse et se toto intellectus."

ikke brukt om den guddommelige natur. Det kom riktignok fram at intellektet og fornuften enkelte ganger i disse tekstene identifiseres med Sønnen i Treenigheten. Som *ratio dei* spilte Sønnen en viktig rolle som dynamisk prinsipp i skaperakten. I denne prekenen er imidlertid ikke Treenigheten og skapelsen noe hovedtema, og man finner i stedet en sammensmeltning mellom *esse*, *unum* og *intellectus* i Gud.¹⁷³ Gud omtales som selve intellektet (*ipsus intellectus*), og kun i Gud er væren og intellektet ett og samme, og denne identifikasjonen ser ut til å befinne seg på nivå med Guddommen hinsides Treenigheten. En setning kan for øvrig tolkes i retning av at *intellectus* likevel må forstås som Sønnen: ”Bare Gud fører ting inn i væren gjennom intellektet fordi væren bare i ham er å forstå (*intelligere*).”¹⁷⁴ Denne formuleringen ligger nært opptil det vi så i kommentaren til 1. Mosebok hvor Gud skaper alle ting gjennom intellektet som er Sønnen og *principio*.¹⁷⁵

Selv om det er uklart hvordan man skal forstå intellektet, er det tydelig i Sermo XXIX at *unum* som benevning av Gud ikke tilfører noe positivt til Guds væren, men snarere betegner væren selv. Det ene og væren selv er to sider av samme sak. Som navn på Gud antydes det ikke som i kommentaren til Visdommens bok at termen *unum* er mer egnet enn termen *esse*. Her brukes *esse* bare i betydningen Guds faktiske ontologiske væren og ikke også som en språklig term som kandidat til et navn på Gud. At *unum* i denne prekenen får så høy status som Guds navn er en naturlig konsekvens av at tanken om Gud som Det ene og enhet gjennomsyrrer hele teksten.

¹⁷³ Jf. “Deus est unus intellectus et intellectus est unus deus.” Sermo XXIX n. 304 (LW IV 271).

¹⁷⁴ Sermo XXIX n. 301 (LW IV 268): ”Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere.” Min kursivering.

¹⁷⁵ Jf. Gen. n. 11 (LW I 194-5).

4 TILNÆRMINGER TIL SPRÅKET

Det reiser seg en rekke grunnleggende spørsmål omkring språk og språkbruk når man skal snakke om Gud, og ikke minst var middelalderens teologer opptatt av disse spørsmålene. Hva kan predikeres om Gud? Hva innebærer det å predikere noe om Gud? Hvordan kan vi snakke om en transcendent, fullstendig enkel væren uten å forandre måten vi bruker ordene på? På hvilken måte relateres Gud og mennesket, og hvordan kan dette uttrykkes med ord? Hvordan kan vi si at både mennesket og Gud er når det enes væren er avhengig av det andres? Hvilke språksyn ligger bak Eckharts tale om Gud?

For å søke svar på slike spørsmål skal vi her starte med å se på distinksjonen Eckhart noen steder gjør mellom såkalte andre-term- og tredje-term-proposisjoner når noe predikeres til et subjekt. For denne oppgavens språklige anliggender vil det være interessant å utdype denne distinksjonen nærmere ved å forsøke å lese en predikasjonslære ut av Eckharts skrifter. Vi finner kanskje det klareste uttrykket for læren om to ulike måter å predikere på i prologen til *Opus Propositionum*, selv om tanken som vi skal se ikke er fraværende i andre tekster. Eckharts tekster leses i lys av Aristoteles' *De interpretatione* og Aquinas' kommentar til dette verket, slik at det særegne i Eckharts forståelse og bruk av termene kommer tydeligere fram. Spørsmålet om hvordan man bruker ord analogisk blir for Eckhart spesielt sentralt i forholdet mellom Gud og det skapte, og vi skal se hva han tenker at denne analogiske forbindelsen innebærer. Til slutt skal vi diskutere noen særlig motsetningsfylte og dialektiske tekstpassasjer som utfyller og utvikler Eckharts analogilære.

PREDIKASJONSLÆRE

Det finnes ikke noe man kunne kalle en klar og systematisk fremstilt predikasjonslære i Eckharts skrifter. Et utgangspunkt for en predikasjonslære finnes i starten av Exodus-kommentaren under verset "Ego sum qui sum" der det står at termen "sum" er predikatet til proposisjonen når Gud sier "Ego sum", og at den står i andre posisjon (*secundum adiacens*). Dette beskriver, i følge Eckhart, at den rene væren er i subjektet, fra subjektet, og er subjektet selv, det vil si er essensen av subjektet.¹⁷⁶ Hva som ligger i begrepet *secundum adiacens*, forklares her imidlertid ikke nærmere. Begrepet dukker igjen opp tidlig i prologen til *Opus*

¹⁷⁶ Ex. n. 14 (LW II 21).

Propositionum i forbindelse med at Eckhart skriver at transcendentalertermene kan konverteres og i egentlig forstand bare kan brukes om Gud:

For når jeg sier at noe eksisterer, eller jeg predikerer én, sann, eller god, befinner disse fire termene seg i predikatet som den andre termen (*secundum adiacens*) og brukes formelt og substansielt. Men når jeg sier at noe er dette, for eksempel en stein, og at den er én stein, en sann stein, eller en god slik en, nemlig en stein, brukes disse fire termene som proposisjonens tredje term (*tertium adiacens*). De er ikke predikater, men forbindelser (*copula*), eller de er plassert nær predikatet.¹⁷⁷

Her benyttes en terminologi som er gått ut av vår moderne grammatikalske språkbruk, og det kan av den grunn være vanskelig å følge Eckharts tanker. I Kochs noteapparat til *Lateinische Werke* får man et hint om at denne ordbruken spiller hen på Aquinas' kommentar til Aristoteles' *Peri hermeneias* (De interpretatione), der det opereres med en distinksjon mellom andre-term- og tredje-term-proposisjoner. Det vil derfor være hensiktsmessig å se tilbake på disse kildene før Eckharts egen bruk av ordene analyseres.

Hos Aristoteles forekommer uttrykket *tertium adiacens* i *De interpretatione* når han diskuterer affirmasjoner og negasjoner.¹⁷⁸ Proposisjonene "mennesket er" og "mennesket er ikke" omtales som den primære affirmasjon og negasjon (*prima affirmatio et negatio*).¹⁷⁹ Her brukes "er" i en absolutt betydning, hvilket indikerer at mennesket faktisk eksisterer. Hvis man knytter et predikat til disse proposisjonene, brukes verbet "er" på en annen måte: "Når 'er' predikeres som tredje element (*tertium adiacens*), finnes det opposisjoner av to typer. Jeg sier for eksempel 'mennesket er rettferdig'; 'er' blir brukt som tredje element, det være seg substantiv eller verb, i affirmasjonen."¹⁸⁰ I utsagn som "mennesket er rettferdig" brukes altså "er" som tredje element i setningen, som en forbindelse mellom subjektet "mennesket" og predikatet "rettferdig". Aristoteles gir ingen videre forklaring på dette skillet her, men i et avsnitt litt senere nevnes det tilsvarende skillet mellom *secundum accidens* og *secundum se*: "For eksempel 'Homer er et eller annet' – la oss si 'poet'. Følger det da at han eksisterer eller ikke? 'Er' blir her predikert om Homer bare aksidensielt (*secundum accidens*) fordi han er en

¹⁷⁷ Prol. op. prop. n. 3 (LW I 167): "Cum igitur dico aliquid esse, aut unum, verum, seu bonum praedico, et in praedicatione cadunt tamquam secundum adiacens praemissa quattuor et formaliter accipiuntur et substantive. Cum vero dico aliquid esse hoc, puta lapidem, et esse unum lapidem, verum lapidem aut bonum lapidem, scilicet lapidem, praemissa quattuor accipiuntur ut tertium adiacens propositionis nec sunt praedicata, sed copula vel adiacens praedicati."

¹⁷⁸ Jeg forholder meg her til Boethius' latinske oversettelse av Aristoteles' verk da denne oversettelsen var den som ga middelalderfilosofene grunnlaget til det latinske vokabular av Aristoteles. De latinske referansene fra Boethius stammer fra internettdatabasen til The University of Toronto:

<http://individual.utoronto.ca/pking/resources/#boethius>.

¹⁷⁹ *De interpretatione* 19b 14-15.

¹⁸⁰ *Ibid.* 19b 17-19: "Quando autem 'est' tertium adiacens praedicatur, dupliciter dicuntur oppositiones. Dico autem ut 'est iustus homo' 'est' tertium dico adiacere nomen vel verbum in affirmatione."

poet, men 'er' blir ikke predikert om Homer i seg selv (*secundum se*).¹⁸¹ Å predikere "er" til Homer *secundum accidens* sier med andre ord ikke noe om Homer faktisk eksisterer fordi det å være poet er noe aksidensielt i forhold til det å være et menneske. I så fall måtte man predikert "er" *secundum se*, det vil si uavhengig av noe bestemt predikat. Å predikere *secundum accidens* er altså parallelt til det Aristoteles kalte å predikere *secundum tertium* noe tidligere i teksten.

Thomas Aquinas utdyper disse to måtene å predikere på i sin kommentar til *De Interpretatione* i følgende avsnitt:

Verbet "er" blir noen ganger i et utsagn predikert i seg selv (*secundum se*), som i "Sokrates er". Med dette mener vi å betegne at Sokrates virkelig eksisterer. Andre ganger blir ikke "er" predikert i seg selv som hovedpredikat (*principale praedicatum*), men som en forbindelse (*coniunctum*) til hovedpredikatet for å forbinde det til subjektet; slik at i "Sokrates er hvit" er ikke intensjonen til den som snakker å påstå at Sokrates virkelig eksisterer, men å tilskrive hvithet til ham ved hjelp av verbet "er". Dermed blir "er" i slike utsagn predikert som tilført til hovedpredikatet (*ut adiacens principali praedicato*). Det kalles en tredje [tilføyelse], ikke fordi det er et tredje predikat, men fordi det er det tredje ordet i utsagnet, som sammen med predikatet utgjør ett predikat, slik at utsagnet deles i to deler og ikke i tre.¹⁸²

Det skulle ut fra dette være tydeligere hva som menes med *tertium adiacens* og *secundum adiacens*. Når noe blir predikert *secundum se*, kaller Aquinas dette for å bli predikert som hovedpredikatet i setningen. Når hovedpredikatet er verbet "er", innebærer dette som hos Aristoteles at subjektet i setningen virkelig eksisterer. En tredje-term-proposisjon (*tertium adiacens*), hvor verbet "er" tjener som forbindelsen mellom et subjekt og et hovedpredikat og dermed former det tredje elementet i setningen, foretar ifølge Aquinas intensjonelt ingen påstand om den faktiske relasjonen mellom subjekt og predikat, men bare om deres logiske relasjon. Forbindelsen "er" utgjør sammen med hovedpredikatet ett predikat, og den fyller altså slik en uselvstendig betydning. "Sokrates er hvit" viser altså bare at hvithet er logisk kompatibelt med Sokrates uansett om Sokrates virkelig eksisterer eller ikke.

¹⁸¹ Ibid. 21a 25-29: "Ut 'Homerus est aliquid' ut 'poeta'; ergo etiam 'est' aut non? Secundum accidens enim praedicatur 'esse' de Homero; quoniam enim poeta est sed non secundum se, praedicatur de Homero quoniam est."

¹⁸² Aquinas' kommentar til *Peri hermeneias*, bok II, leksjon 2, n.2: "verbum est quandoque in enunciatione praedicatur secundum se; ut cum dicitur, Socrates est: per quod nihil aliud intendimus significare, quam quod Socrates sit in rerum natura. Quandoque vero non praedicatur per se, quasi principale praedicatum, sed quasi coniunctum principali praedicato ad connectendum ipsum subiecto; sicut cum dicitur, Socrates est albus, non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse in rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo, est; et ideo in talibus, est, praedicatur ut adiacens principali praedicato. Et dicitur esse *tertium*, non quia sit tertium praedicatum, sed quia est tertia dictio posita in enunciatione, quae simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum, ut sic enunciatio dividatur in duas partes et non in tres." (<http://www.corpusthomicum.org/cpe.html#80480>.)

I lys av Aquinas' bruk av distinksjonen er det bemerkelsesverdig å se at Eckhart utnytter denne til å belyse hvordan man kan tale om Gud. For Eckhart ser i hovedsak ut til å benytte seg av distinksjonen mellom *secundum adiacens* og *tertium adiacens* for å reflektere over forskjellen mellom språket vi bruker om Gud og om hvordan vi snakker om det skapte. Så selv om han ikke går i mot den thomistiske anvendelsen av begge typer proposisjoner om det skapte, er han i sin analyse først og fremst opptatt av at disse måter å predikere på hører til hver sin type ontologiske størrelser: *secundum adiacens*-proposisjoner betegner best den guddommelige natur, og dette gjelder for alle de fire transcendentaltermene; å predikere *tertium adiacens* forbeholdes de skapte ting.

Dette kommer av at Eckharts bruk av distinksjonen baserer seg på forskjellen mellom ubegrenset og begrenset predikasjon. En *secundum adiacens*-proposisjon impliserer en ubegrenset besittelse av predikatet, og den affirmerer dermed noe substansielt om en ting: "For når jeg sier at noe eksisterer, eller jeg predikerer én, sann, eller god, befinner disse fire termene seg i predikatet som den andre termen og brukes formelt og substansielt."¹⁸³ Når det gjelder transcendentaltermene, har vi sett at disse i ytterste konsekvens er egnet til Gud alene: "Kun Gud kan passende sies å eksistere og kalles væren, én, sann eller god."¹⁸⁴ Å predikere *secundum adiacens* innebærer for Eckhart å bruke transcendentalene om Gud siden det er kun i denne anvendelsen at de predikeres i absolutt og ubegrenset forstand.

En *tertium adiacens*-proposisjon knyttes på den annen side til en begrenset og partikulær forståelse av predikatet, et *hoc et hoc*. I setningen "hoc est unus lapis" er det "lapis" som er hovedpredikatet, og "est" og "unus" tilføyes hovedpredikatet slik at "est" fungerer som *copula* og "unus" som det vi idag ville kalle et adjektivisk attributt til predikatet. På samme måte forholder det seg med de andre transcendentalene.

To relaterte spørsmål reiser seg på bakgrunn av dette: Kan man predikere noe *tertium adiacens* om Gud? Kan transcendentalene predikeres *secundum adiacens* om det skapte? Eckhart gir ingen direkte belysning av disse spørsmålene. Det skulle imidlertid på bakgrunn hans forståelse av *tertium adiacens* være klart at denne måten å predikere på ikke kan brukes om Gud siden Gud ikke er noe begrenset og ikke kan knyttes til noe bestemt *hoc et hoc*. Spørsmålet om *secundum adiacens* er noe mer komplisert å besvare. Ville Eckhart benekte at for eksempel "er" i "Sokrates er" grammatisk står som hovedpredikat i setningen? Antakelig ikke, men siden *secundum adiacens* for Eckhart har en helt spesiell ontologisk betydning, kan det ikke sies å være passende å predikere på denne måten om noen som helst

¹⁸³ Prol. op. prop. (LW I 167).

¹⁸⁴ LW I, 132: "Solus deus proprie est et dicitur ens, unum, verum et bonum."

skapt ting. Som vi så under omtalen av transcendentalenes kovertibilitet¹⁸⁵, tenker Eckhart seg at det værendes *esse hoc, unum hoc, verum hoc* og *bonum hoc* alltid er begrenset og forårsaket av den enkelte tings form. Følgelig uttrykker også ”Sokrates er” bare en begrenset væren, og ”er” kan ikke sies i stå til ”Sokrates” i absolutt og ubegrenset forstand.

Det er som vi har sett forskjellen mellom skaperen og det skapte som understrekes når Eckhart benytter seg av begrepene *secundum* og *tertium adiacens*, og å predikere på disse to måtene ligger til grunn for skillet mellom henholdsvis *esse simpliciter* og *esse hoc et hoc*, og tilsvarende for skillet mellom de andre transcendentaltermene. Siden å predikere *secundum adiacens* innebærer en ubegrenset besittelse av predikatet og den fulleste affirmasjon av termen, har dette dermed også en forbindelse til begrepet *negatio negationis*. Med *negatio negationis* negeres nettopp det ufullstendige og mangelfulle i det værendes begrensede *hoc et hoc*, og viser til Guds enhetlige, ubegrensede og indistinkte natur. Vi skal i det følgende se hvordan forholdet mellom skaperen og det skapte videreføres og utvikles i Eckharts analogilære.

ANALOGILÆRE

Den skisserte predikasjonslæren sier en hel del om grunnlaget for skillet mellom Gud og de skapte ting, men den sier ikke så mye om hva Eckhart tenker om forbindelsen mellom Gud og for eksempel mennesket. Hva består denne relasjonen i, og hvordan kan den uttrykkes med ord? Hvordan bruker man ordene når man sier at Gud og mennesket eksisterer?

I middelalderen var det vanlig å reagere på slike problemer ved å dele opp ordene i tre grupper, de såkalte *univoca* (ord brukt i samme betydning), *equivoca* (brukt i helt ulik betydning) og *analogica* (brukt med relatert betydning).¹⁸⁶ Eckhart skriver om disse grunnbegrepene blant annet i en av sine viktigste tekster om analogibegrepet, nemlig i kommentaren til Ecclesiasticus. Han forholder seg her, som Kochs note henviser til, nesten ordrett til Aquinas’ ordspråkkommentar (Sent.I d.22 q.1 a.3 ad 2):

Det skilles mellom disse tre: *univocum, equivocum* og *analogum*.¹⁸⁷ Tvetydige termer avgrenses av ulike ting som blir betegnet (*per diversas res significatas*), entydige av varierte forskjeller av [den samme] tingen (*per diversas rei differentias*), mens analoge termer ikke

¹⁸⁵ Jf. kap 3.

¹⁸⁶ ”Medieval Theories of analogy”, <http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval>.

¹⁸⁷ Heretter oversatt med henholdsvis entydige, tvetydige og analoge termer.

avgrenses av ulike ting eller av forskjeller av den samme tingen, men av måter [å være på] av en og den samme enkle tingen.¹⁸⁸

Med et entydig utsagn forstår Eckhart, og skolastikken for øvrig, at en ting tilhører den samme gruppe, art eller type av ting: for eksempel når man sier at både en eik og en lønn er et tre. En eik og en lønn er altså trær i samme betydning, og den varierte forskjellen mellom dem består i at de tilhører to ulike typer undergrupper eller arter av trær. Med tvetydige termer forholder det seg annerledes da disse betegner vidt forskjellige ting: for eksempel når man bruker ordet "tre" til å betegne en plante og et tall. Selv om ordene er det samme, er det ordene viser til (*significata*) uten sammenheng med hverandre. I en mellomposisjon står de analoge termer som er ord som har beslektede betydninger, og som kan deles opp i to undergrupper, analoge termer mellom ting i det skapte, og analogier mellom Gud og det skapte.

Det er gjennomgående den siste type analogier som Eckhart er opptatt av selv om han enkelte steder tar opp spørsmålet om analogier i det værende. Det analogiske forholdet mellom Gud og mennesket har vi sett bli nevnt i Johannes-kommentaren i forbindelse med transcendentaltermenes konvertibilitet, og vi så da at *esse*, *unum*, *verum* og *bonum* også kan brukes om det værende. Der ble det fastholdt at Gud forårsaker væren, enhet, sannhet og godhet i alle ting på en analogisk måte.¹⁸⁹ Selve skaperakten er altså en form for analog kausalitet. Tidlig i den kommentaren finnes en kort antydning av hva som menes med analog i denne sammenheng: "Alt som kommer fra noe annet er atskilt fra det. I ting som er analogiske er det som er produsert alltid underordnet, av lavere grad, mindre perfekt og ulik sin kilde. [...] Det kommer fra kilden, men er under prinsippet og ikke med det. Det er av en annen natur og dermed ikke prinsippet selv."¹⁹⁰ Her understrekes skillet mellom en årsak og effekt, og at effekten er ulik og står under sin kilde. Effekten er av en annen natur, og kan derfor som effekt bare peke mot prinsippet uten å være det selv.

Det analogiske forholdet mellom Gud og mennesket gis eksplisitt behandling i kommentaren til Ecclesiasticus under verset "De som spiser meg, skal likevel sulte". Også i denne teksten står det at generelle ord som væren, enhet, sannhet, godhet og rettferdighet blir brukt for å beskrive Gud og skapninger på en analogisk måte. For Eckhart innebærer dette at

¹⁸⁸ Eccl. n. 52 (LW II 280): "Distinguuntur per diversas res: univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogica vero non distinguuntur per res, sed nec rerum differentias, sed per modos unius eiusdemque rei simpliciter."

¹⁸⁹ Jf. Joh. n. 97 (LW III 83).

¹⁹⁰ Joh. n. 5-6 (LW III 7): "Quid procedit ab alio, distinguitur ab illo. Ubi notandum quod in analogicis semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producenti. [...] Descendens a producente, est tamen sub principio, non apud ipsum. Item fit aliud in natura, et sic non ipsum principium."

”godhet og rettferdighet og lignende [i skapninger] har sin godhet fullstendig fra noe utenfor som det er analogisk tilordnet (*analogantur*), nemlig Gud”.¹⁹¹ At de skapte ting får all sin væren og godhet og lignende fra Gud og er totalt avhengig av ham, er et gjennomgangstema hos Eckhart. Det sentrale spørsmålet er hvordan denne analogiske forbindelsen beskrives, og på hvilken måte kan man si at det skapte har væren, godhet og lignende.

Analogater har intet av den formen som de er analogisk tilordnet, forankret i positiv forstand i seg selv. Men alt som er skapt er analogisk tilordnet Gud i væren, sannhet og godhet. Derfor besitter enhver skapning radikalt og positivt væren, liv og visdom fra og i Gud, ikke i seg selv som skapt. Og dermed ”spiser” den alltid som noe produsert og skapt, men den ”sulter” alltid fordi den alltid er fra noe annet og ikke fra seg selv.¹⁹²

Relasjonen mellom Gud og det skapte ser ut fra dette til å være en relasjon snarere basert på formell opposisjon enn forholdsmessighet. Tingene har nemlig ikke noe av det de mottar fra Gud positivt i seg selv, men besitter dette radikalt og positivt fra Gud. Forskjellen mellom Gud og det skapte gjøres her enda tydeligere enn det vi så over i Johannes-kommentaren. Der ble det sagt at det som er forårsaket analogisk er av lavere grad og mindre perfekt. Går man denne analogiske forbindelsen nærmere i sømme, viser det seg at den baserer seg på en radikal annerledeshet mellom Gud og mennesket. Man attribuerer noe til en effekt som det i radikal forstand ikke har selv, men bare utenfor seg selv. Det er dette McGinn kaller for ”analogi av ytre attribuering” (*analogy of extrinsic attribution*) i motsetning til ”indre attribuering” (*intrinsic attribution*) som man for eksempel forbinder med Aquinas.¹⁹³ Som vi diskuterte i analysen av Exodus-kommentaren, tillater Aquinas å kalle ting gode og sanne og lignende, og denne betydningen av disse predikatene er beslektet med Guds mer eminente og perfekte besittelse av dem. Slike predikater kan altså ifølge Aquinas brukes passende om tingene fordi de finnes i tingene selv, om enn avledet fra Gud og i sekundær forstand.¹⁹⁴

Eckhart bruker to eksempler fra analogier i det værende for å illustrere forholdet mellom Gud og det skapte. Det første eksempelet er sunnhet, og forskjellen mellom sunnhet når det predikeres om et dyr og når det predikeres om mat eller urin. Dette var et standardeksempel i skolastikken, og viser til distinksjonen mellom substansiell og aksidensiell

¹⁹¹ Eccl. n. 52 (LW II 281): “bonitas et iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab alio extra, ad quod analogantur, deus scilicet.”

¹⁹² Eccl. n. 53 (LW II 282): “Analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio.”

¹⁹³ McGinn (1982) 132.

¹⁹⁴ Jf. Davies (1993) 72-73.

attribuering.¹⁹⁵ Sunnhet er i dyret selv, mens maten bare betegner sunnheten i dyret fordi det forårsaker sunnhet. Sunn urin viser også bare tilbake til dyret selv som et tegn på at dyret er sunt. Eckhart skriver at det ikke er noe mer sunnhet som sunnhet i maten eller urinen enn i en stein.¹⁹⁶ Dette forklares i Exodus-kommentaren: ”Urin kalles altså ikke sunn fordi sunnhet finnes i den formelt, men bare ved analogi og med hensyn til en ytre sunnhet som finnes formelt i dyret.”¹⁹⁷ Å predikere sunnhet til urin kan altså kalles en ytre eller aksidensiell atribuering. Eckhart får fram det samme poenget ved å bruke eksempelet om at et vinskilt på en taverna signaliserer at det er vin å få, men at skiltet på ingen måte er vinen selv.

Det er denne distinksjonen om atribuering i det værende som Eckhart overfører til å si noe om hvordan noe kan predikeres om Gud og ikke til skapningene. Slik sunnhet ikke finnes i urinen selv, men attribueres aksidensielt og viser til en sunnhet utenfor seg selv, slik finnes ikke væren og de andre transcendentalene i tingene selv, men viser til væren i Gud. Denne nye bruken av en distinksjon som var velkjent på Eckharts tid er parallell til Eckharts utnyttelse av terminologien *secundum* og *tertium adiacens*. Begge typer bruk tjener til å beskrive annerledesheten mellom Gud og det skapte, og vanskeligheten av å benytte samme type ord og språk om disse ontologiske størrelsene.

Et siste spesielt trekk ved Eckharts analogilære som må nevnes, er det man kunne kalle dens evne til å reversere seg selv, noe vi særlig har sett under diskusjonen av *esse* i kapittel 3. Hvis *esse* og de andre transcendentalene blir brukt til å betegne de skapte tings væren, kan de ikke bli brukt om Gud. I så fall må væren, som det fremgår blant annet i pariser spørsmålene, nektes Gud, og Gud beskrives som hinsides væren. Hvis *esse* forstås som *simpliciter*, kan transcendentalene mest passende predikeres om Gud *secunda adiacens* og upassende predikeres om de skapte ting *tertium adiacens*.

DIALEKTIKK

Den beskrevne predikasjonslæren sammen med analogilæren gir ikke et uttømmende bilde av hvordan Eckhart tenker om det å tale om Gud, og hvordan han selv bruker språket når han snakker om Gud.¹⁹⁸ Man må i tillegg ta med i betraktningen de karakteristiske dialektiske

¹⁹⁵ Jf. Aquinas *STh* Ia 16.6. Eksempelet stammer opprinnelig fra Aristoteles diskusjon av *pros hen*-homonymier (*Metafysikken* 1003a35ff), jf. “Aristotle’s Categories”, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories>.

¹⁹⁶ Eccl. n. 52 (LW II 281).

¹⁹⁷ Ex. n. 54 (LW II 58): “Sic urina dicitur sana non sanitate formaliter inhaerente, sed sola analogia et respectu ad ipsam sanitatem extra, quae proprie formaliter est in animali.”

¹⁹⁸ Schürmann (1978) 185-92. Schürmann viser i sin analyse av enkelte av Eckharts tyske prekener utilstrekkeligheten i hans analogilære for å snakke om Gud.

utsagnene som man finner i enkelte latinske tekster. Dette aspektet hos Eckhart kan ses på som en del av hans analogilære da det er forbundet med og tar utgangspunkt i den analogiske relasjonen mellom Gud og skapninger. Like fullt tilfører det dialektiske noe nytt i det at det forsøker å beskrive det komplekse spenningsforholdet som ligger i Eckharts gudsbegrep og mellom Gud og alle ting: Gud er både indistinkt og distinkt fra – likt og ulikt – det skapte. Sagt med andre ord er Gud både transcendent og immanent. Med dette skal vi se at Eckhart beveger seg på grensen av hva språket kan uttrykke, og at han forener både positive og negative elementer i sin teologi. Særlig to tekster utmerker seg i denne sammenheng, den ene en kommentar til et vers fra Visdommens bok (7, 27) og den andre til et vers fra 2. Mosebok (20, 4).

Begrepet dialektikk og dialektisk tenkning har sin opprinnelse i platonsk filosofi, og har naturligvis hatt ulikt innhold i den etterfølgende tenkningen. En fellesnevner for denne måte å tenke på er at den inneholder tre essensielle elementene: å tenke en bestemmelse selv, å tenke samtidig motsetningen til en bestemmelse, og en eller annen form for positivt innhold som ligger i motsetningenes høyere enhet.¹⁹⁹ Ny-platonikernes teologisk-ontologiske tolkning av Platons skrifter, ikke minst av *Parmenides*, var sentral for deres emanasjonslære og forståelse av den ontologiske struktur og hierarki. Gersh hevder at de kristne ny-platonikerne, i det minste fra Pseudo-Dionysius av, skilte seg fra sine hedenske forgjengere og samtidige ved å vende oppmerksomheten bort fra verdens emanasjonsstruktur og mot å utforske Gud forstått som transcendent årsak, immanent årsak, og både transcendent og immanent årsak på samme tid. Selv om det finnes spor av denne typen dialektikk hos Plotin, mener han at det er rimelig å si at den fulle utviklingen av denne spesielle bruken av den dialektiske metode er et særtrekk for den kristne ny-platonismen.²⁰⁰ Av de mest prominente navn nevnes, foruten Pseudo-Dionysius og Eckhart selv, Maximus Bekjenneren, Johannes Skotte Eriugena og Nicolaus Cusanus.

Distinkt og indistinkt

Den første dialektisk tekstpassasjen som er av verdi for vår undersøkelse, står i Eckharts kommentar til verset ”Siden det er ett, kan det gjøre alle ting” (Visd. 7,27). Her er utdypes motsetningsparet distinkt-indistinkt. Under behandlingen av begrepet *unum* om Gud fikk vi i forrige kapittel en smakebit av dets dialektiske karakter. *Unum* ble både omtalt som distinkt og indistinkt fra de skapte ting, og disse motpolene uttrykker henholdsvis Guds transcendens

¹⁹⁹ *Filosofileksikon* (1996).

²⁰⁰ Sitert i McGinn (1982) 137.

og Guds immanens. I avslutningen av kommentaren blir dette et eksplisitt tema, og Eckhart viser hvordan disse motpolene er gjensidig avhengig av hverandre: ”Intet er så distinkt fra tall og ting som er talt eller kan telles, det vil si de skapte ting, som Gud er, og intet er så indistinkt.”²⁰¹ Det blir gitt tre bevis for distinksjon eller transcendens, og tre bevis for indistinksjon eller immanens. De to første bevisene for Det Enes distinksjon fra det skapte følger logikken i Eckharts predikasjons- og analogilære, og tar opp motsetningen mellom Det Ene som indistinkt og uten tall og det skapte som distinkt og tall. Det er det tredje argumentet som fremstiller det dialektiske eksplisitt:

Alt som blir distinkt (*distinguitur*) gjennom indistinksjon er mer distinkt jo mer indistinkt det er fordi det blir distinkt gjennom sin egen indistinksjon. Motsvarende er det mer indistinkt jo mer distinkt det er fordi det blir distinkt fra det indistinkte gjennom sin egen distinksjon.²⁰²

Slike utsagn kan ved første øyekast se ut til å være den reneste lek med ord. De ser imidlertid ut til å ha stor betydning for Eckharts forståelse av forholdet mellom Gud og alle verdens ting. Det er nettopp Det Enes indistinksjon som gjør det distinkt fra alt annet distinkt. Tanken er her at det indistinkte er mer distinkt fra en distinkt ting enn to distinkte ting er det fra hverandre. Det er derfor Eckhart kan si at Det Ene er mer distinkt jo mer indistinkt det er og vice versa. Med andre ord transcenderer Gud skaperverket fordi han er immanent i alt som er skapt, fordi han er den rene sanne væren. Tilsvarende er Gud mer immanent i tingene jo mer han transcenderer dem fordi Det Enes distinkte karakter er å være indistinkt fra alt som er skapt. På denne måten ser man at Guds distinksjon og indistinksjon er to sider av samme sak siden de forutsetter hverandre.

Det gis også tre beviser for at intet er så indistinkt som Gud og det skapte. Det første nevner bare kort at intet er så indistinkt som væren og det værende, og at det er slik Gud og alle skapninger er relatert. Det andre viser til at det skapte er sammensatt, og at det er satt sammen av og består av enheter. Først i det tredje argumentet for at Det Ene er indistinkt alt som er skapt, uttrykkes gjensidigheten mellom det distinkte og indistinkte, og Eckhart uttrykker dette som en speilvending av den dialektiske språkbruken vi så forrige sitat:

Intet er så indistinkt fra noe som fra det som det blir indistinkt fra gjennom sin egen distinksjon. Men alt som er talt eller skapt blir indistinkt fra Gud gjennom sin egen

²⁰¹ Sap. n. 154 (LW II 489): ”Nihil tam distinctum a numero et numerato sive numerabili, creato scilicet, sicut deus, et nihil tam indistinctum.”

²⁰² Ibid.: ”Omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctius, tanto est distinctius; distinguitur enim ipsa indistinctione. Et e converso, quanto distinctius, tanto indistinctius, quia distinctione sua distinguitur ab indistincto.”

distinksjon, som jeg sa over. Derfor er intet så indistinkt og følgelig ett, for det indistinkte og Det Ene er det samme. Dermed er Gud og hvilken som helst skapning indistinkte.²⁰³

Eckhart forsøker altså med disse tekstpassasjene å uttrykke, så langt det lar seg gjøre med vårt menneskelige språk, den komplekse dynamikken i relasjonen mellom Gud og det skapte. Vi skal i det neste se at en lignende dynamikk utvikles ved hjelp av begrepsparet likhet-ulikhet. Der gis det i tillegg til beviser for tesene to hovedgrunner til at det forholder seg slik, slik at både Eckharts forståelse av forholdet mellom ideene og tingene, og skillet mellom virtuell og formell væren, knyttes til hans dialektikk.

Likhet og ulikhet

Den andre dialektiske tekstpassasjen av interesse finnes i *Expositio Libri Exodi* som kommentar til verset ”Verken noen likhet til det som er oppe i himmelen eller til det som er nede på jorden” (20, 4). Den er plassert et sted mellom ”Allmektig er hans navn” og ”Du skal ikke misbruke Guds navn” som begge ble analysert i kapittel 2. Her understrekes på en gang likheten og ulikheten mellom skaperen og det skapte, og Eckhart legger fram tre proposisjoner som står i et spenningsforhold til hverandre:

Du skal vite at intet er så ulikt (*dissimile*) som skaperen og det skapte. For det andre, intet er så likt (*simile*) som skaperen og det skapte. Og for det tredje, intet er i samme grad (*pariter*) så ulikt og likt til noe annet som Gud og det skapte er likt og ulikt i samme grad.²⁰⁴

Den første proposisjonen (1) står i logisk motsetning til den andre (2), som en tese og antitese. Det er ikke her snakk om at den tredje proposisjonen i en forstand overgår de to andre, og opphever tese og antitese i en syntese. Med den tredje proposisjonen forsøker Eckhart snarere bare å uttrykke at man på en og samme tid kan tenke proposisjon en og to, at disse to er nært knyttet sammen, og at dette gir et sant bilde av forholdet mellom Gud og mennesket. I kristen tenkning har slik dialektisk tenkning røtter i Pseudo-Dionysius (jf. *Nominibus Dei* 9.6.).

Eckhart gir tre argumenter for hver av de to første proposisjonene. I disse argumentene benytter han seg av mye som han har sagt tidligere. Angående ulikhet spør han retorisk i

²⁰³ Sap. n. 155 (LW II 491): “Nihil tam indistinctum ab aliquo quam ab illo, a quo distinctione ipsa indistinguitur. Sed omne numerosum sive creatum sua distinctione indistinguitur a deo, ut dictum est supra. Ergo nihil tam indistinctum et per consequens unum. Indistinctum enim et unum idem. Quare deus et creatum quodlibet indistincta.”

²⁰⁴ Ex. n. 112 (LW II 110) : ”Sciendum ergo quod nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura. Rursus secundo nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem tertio nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam, quam deus et creatura quaelibet sunt et dissimilia et similia pariter.”

første argument: ”Hva er så ulikt som det distinkte og det indistinkte?”²⁰⁵ Dette så vi omtalt under del II i ”Allmektig er hans navn”: Alt skapt er i kraft av å være skapt distinkt fra det uskapte. Det andre beviset viser tilsvarende til ulikheten mellom det uendelige og det endelige, og det tredje trekker fram ulikheten i det som ikke har noen art eller type til felles med andre ting.

Alle de tre bevisene for likheten mellom skaperen og det skapte baserer seg på forskjellige variasjoner over at væren er den avgjørende forbindelsen mellom dem. Det skapte både besitter og mottar hele sin væren fra Gud, og uten den, er det intet. Samtidig strekker det skapte seg mot Gud i kraft av sin væren og likhet med Gud: ”Hva er så likt noe som det som blir assimilert (*assimilatur*) til noe annet i og i henhold til dets innerste virkelighet, det vil si væren, sannhet, godhet, og lignende?”²⁰⁶ Andre ting er like hverandre i relasjon til ytre realiteter.

Det virkelig nye i Exodus-kommentaren kommer når det skal argumenteres for at intet er både så likt og ulikt noe annet som Gud og skapningen:

Hva er så likt og ulikt noe annet som det hvis ulikhet er selve dens likhet, hvis indistinksjon er selve dens distinksjon? Gud blir distinkt (*distinguitur*) fra alt som er skapt, distinkt og endelig gjennom sin indistinksjon og uendelighet, som fremkommer av I, 7.1.3.²⁰⁷ Derfor, fordi han blir distinkt gjennom indistinksjon, blir lik (*similatur*) gjennom ulikhet, jo mer ulik han er, jo mer lik blir han.²⁰⁸

Her ser vi altså ikke bare at de tilsynelatende motsetningsfylte proposisjonene (1) og (2) fra forrige sitat kan tenkes samtidig, men også at de er gjensidig avhengig av hverandre. Nettopp Guds indistinksjon gjør ham distinkt, og ulikheten gjør ham lik. Disse parene utfyller hverandre når man taler om Gud, og slik uttrykkes en klar forbindelse mellom den negative og positive teologien. Eckhart siterer i denne forbindelse Augustin (samt Averroes) som autoritet: Jo mer man forsøker å tale om det utsigelige, jo mindre taler man om det som utsigelig.²⁰⁹

²⁰⁵ Ibid.: ”quid tam dissimile quam infinitum et finitum?”

²⁰⁶ Ex. n. 115 (LW II 111): ”Quid tam simile cuiquam, sicut est id quod assimilatur alteri in intimis et secundum intima sua? Haec autem sunt esse, verum, bonum et huiusmodi.”

²⁰⁷ Aquinas, *STh* Ia, 7.1.3. Denne passasjen er omskrevet av Eckhart, og betoner opprinnelig ikke på samme måte hans dialektikk: ”Siden Gud er sin egen væren, og ikke mottatt i noe annet, og er derfor kalt uendelig, viser at han er distinkt fra alle andre værender, og at alle andre er skilt fra ham.”

²⁰⁸ Ex. n. 117 (LW II 112): ”Quid enim tam dissimile et simile alteri quam id, cuius dissimilitudo est ipsa similitudo, cuius indistinctio est ipsa distinctio? Deus autem sua indistinctio, sua infinitate distinguitur ab omni creato, distincto, finito ut patet I, 7.1.3. Sic ergo, quia indistinctio distinguitur, dissimilitudine similatur, quanto dissimilius, tanto similius.”

²⁰⁹ Ibid. Fra Augustin, *Doctrina Christiana*, 1.6.6.

Hvilke grunner gis for dette? Man kan lese ut to hovedgrunner som er forbundet i de følgende avsnittene. Den ene grunnen dreier seg om skillet mellom ideen til en ting og tingen selv. Den andre tar opp igjen og utdyper Eckharts teori om Guds virtuelle væren. Utgangspunktet for den første grunnen er at ”tingene selv og deres former ikke er i Gud, men tingenes og formenes ideer/årsaker (*rationes*).”²¹⁰ Dette ser ut til å skape et problem for Guds enhet. En mulig forklaring er at tingene finnes i Gud, men at de der ikke lenger er distinkte fra hverandre slik at enheten opprettholdes. Dermed kan Eckhart si at ideen til noe er både ulik og lik tingen selv. Likheten kommer av at en idé ikke predikeres sant og affirmativt om en ting med mindre den er lik tingen. Dette ble beskrevet under del III i ”Allmektig er hans navn” der det kom fram at affirmaasjonens sannhet består i eksistensen av det som er. Ulikheten opprettholdes likevel av forskjellen mellom det skapte og det uskapte, slik det forholder seg mellom tingen og dens idé. For eksempel, skriver Eckhart, er en sirkels idé ikke selv en sirkel eller sirkulær.

Det bør nevnes at Eckhart her inntar en bestemt stilling i en filosofisk diskusjon som går tilbake til Platon. I motsetning til Eckharts tanker om forholdet mellom en idé og en ting fastholder Platon i *Parmenides* ideenes selvpredikasjon, det vil si at ideene ”er” det tingene ”har”. For eksempel er ideen mennesket ut fra dette synet lik mennesket selv. Plotin opprettholder denne likheten, men vektlegger også i større grad forskjellen mellom årsak og virkning, som at Det Ene er årsak til former, men selv uten form.²¹¹ For Eckhart er det som vi har sett tilsvarende viktig å holde på både likheten og ulikheten mellom årsak og virkning.

Med distinksjonen mellom formell og virtuell væren utdypes likhet-ulikhet-dialektikken. For Eckhart betyr dette at alle ting eksisterer virtuelt i Gud som ideen til tingenes former, og tingene har således en pre-eksistens i Gud. Disse ideene gir verken navn eller art til tingene. Derimot eksisterer formen i tingene formelt, og den gir tingene navn og art og type. Ulikheten består dermed i: ”Gud er altså ikke lik det skapte ved at han ikke har formens art eller navn, men bare ideen som ikke benevner den [formen]. Det skapte på sin side har ikke formens idé eller navnet slik det er i Gud.”²¹² Likefullt fastholdes likheten: ”Tingenes former ville ikke blitt produsert av Gud med mindre de var i ham. Alt som blir til, blir til fra noe likt.”²¹³ Dette må ikke tolkes dit hen at formene er i Gud som i tingene, da dette

²¹⁰ Ex. n. 120 (LW II 113): “In deo non sunt res ipsae aut formae rerum, sed rerum et formarum rationes.”

²¹¹ Jf. *Enneade* V.3.

²¹² Ex. n. 121 (LW II 114-5): “Deus non est similis creaturae, utpote non habens speciem et nomen formae, sed rationem, quae non denominat. Rursus etiam ex parte creaturae, quia non habet rationem formae nec nomen quomodo est in deo.”

²¹³ Ex. n. 122 (LW II 115): “Adhuc autem formae rerum non essent a deo productae, nisi in ipso essent. Omne enim, quod fit, fit a simili.”

ville være inkonsekvent med det foregående. Snarere kunne vi kanskje oppsummere tanken slik: Distinksjonen mellom å eksistere formelt og virtuelt er opphavet til ulikheten mellom det skapte og det uskapte. Samtidig viser distinksjonen at begge deler har været felles, og at den ene type været er forbundet med den andre.

Eckhart gir uttrykk for lignende tanker noe senere i et eksempel med Guddommen og Faderen og Sønnen. I Guddommen er den samme essensen og eksistensen både Faderen og Sønnen. Men Faderen selv er ikke den samme personen som er Sønnen, men står som relative termer i opposisjon til hverandre. Dette sammenlignes med forholdet mellom Gud og det skapte: ”Skapningen er lik Gud fordi den samme tingen er i Gud og skapningen, men den [skapningen] er ulik siden den [tingen] er under forskjellige aspekter (*sub alia rationes*) her og der.”²¹⁴ I et annet eksempel taler Eckhart også om to ulike måter å være på (*modus essendi*). Begge eksemplene forsøker å gi uttrykk for den samme likhet-ulikhet-dialektikken. Det handler dypest sett om ulike aspekter og måter som den samme været eksisterer på, og å finne et adekvat språk for på samme tid å beskrive Guds transcendens og immanens.

²¹⁴ Ex. n. 126 (LW II 117): “Creatura est deo similis, quia id ipsum est in deo et creatura, dissimilis tamen, quia sub alia ratione est hinc et inde.”

AVSLUTNING

Som en avrunding av denne oppgaven skal arbeidshypotesen presentert i innledningen vurderes på bakgrunn av undersøkelsene i de foregående kapitlene. Hypotesen hevder at det i Eckharts latinske skrifter finnes en gjennomgående spenning mellom positive og negative utsigelser om Gud, og at Eckhart reviderer og problematiserer både gjennom formspråk og innhold konstant sine egne utsagn. Selv om denne spenningen søkes løst, og Eckhart noen steder går langt i retning av en negativ teologi, finner han aldri en endelig løsning på vanskelighetene omkring å tale om Gud. Denne spenningen kommer også fram gjennom det motsetningsfylte og dialektiske forholdet mellom Gud og de skapte ting.

Hypotesen må sies å være bekreftet i stor grad. Siden Eckhart ikke velger tausheten som et svar på det Sells (1994) kaller transcendensens dilemma, vil interessante spørsmål i denne forbindelse være: I hvilken grad ser Eckhart ut til å akseptere transcendensens dilemma og gå inn i en apofatisk diskurs? I hvilke sammenhenger og på hvilken måte står han nærmere en løsning av dilemmaet?

I nærlesningen av Exodus-kommentaren (kapittel 2) kom det fram at Eckhart stadig veksler mellom ulike posisjoner når han taler om Gud. Det ville av den grunn være en forenkling å hevde at Eckhart her utelukkende tar til orde for *via negationis* etter mønster fra hans store forbilde Maimonides, til tross for sterk betoning av denne veien, og gjennomgående og anerkjennende siteringer av den jødiske filosofen. Enkelte ganger, både tidlig og sent i kommentaren, argumenterer Eckhart eksplisitt eller implisitt for *via analogiae* og *via eminentiae*. Dynamikken mellom alle disse veiene kommer tydelig fram når han i det ene øyeblikket uttaler at det som vi kaller perfeksjoner, er totalt på vår side av intellektet og ikke har noen forbindelse til Gud, og bare noen avsnitt senere myker opp denne posisjonen ved å innføre Aquinas' distinksjon mellom *res significata* og *modus significandi*.

Det er første og fremst termen *esse* som ifølge Eckhart med rette kan betegne Guds substans. Det benektes aldri at Gud kan kalles enkel eller indistinkt væren (*esse simpliciter/indistinctum*), og gjentatte ganger gjennom hele kommentaren bekreftes det. Også begrepet *unum* er tilstedeværende i kommentarteksten, og knyttes som vi har sett gjerne til *esse indistinctum*. Ved enkelte anledninger tar Eckhart opp andre mulige kandidater som *bonum* og *verum*, men de betydeligste diskusjonene og argumentene begrenser seg til *esse* og i noen grad til *unum*.

Selve ustabiliteten i Exodus-kommentaren med hensyn på å si noe om Gud taler for at Eckhart her opererer innenfor en typisk apofatisk diskurs. Dette gir seg utslag i at han blant annet gjennom selvmotsigelser og revideringer av egne utsagn aldri finner seg til rette i en entydig posisjon. Alt i alt godtar Eckhart i denne kommentaren med andre ord transcendentens dilemma uten i nevneverdig grad å søke å løse den, og fortsetter å tale om Gud selv om han vet at han dypest sett ikke kan gripe Guds natur med ord.

Eckhart ser ut til i større grad å søke en løsning på dilemmaet når særlig egnede begreper om Gud analyseres nærmere i hele det latinske *corpus* (kapittel 3). Når det gjelder *esse*, oppstår det en vanskelighet i å forklare at både Gud og mennesket har væren når den enes væren er avhengig av den andres. Eckhart reserverer enkelte begreper for å betegne Guds væren alene (*ipsum esse, esse omnium og puritas essendi*), og benytter dessuten ulike distinksjoner for å beskrive væren i Gud og væren i det skapte (*esse simpliciter / esse hoc et hoc, esse a se / esse ab alio, esse virtuale / esse formale*). Alle disse begrepene understreker på sin måte distinksjonen mellom Guds væren og skaperverkets væren, selv om de samtidig åpner opp for visse forbindelser mellom disse måtene å være på.

Bildet av *esse (simpliciter)* som tronende på toppen, og i mange tilfeller som det eneste, av Guds navn korrigeres av ulike posisjoner Eckhart inntar med hensyn på transcendentaltermene *esse, unum, verum og bonum*. I prologen til *Opus Propositorum* vektlegges det at alle disse termene er like passende om Gud, og det gjøres altså ingen rangering dem i mellom. Som for *esse* skilles det også for de andre transcendentalene skarpt mellom Guds og tingenes besittelse av dem. Enkelte steder gis begrepet *unum* særlig prioritet, og dette navnet henger sammen med begrepet *negatio negationis*. Men der Proklos' bruk av begrepet plasserer Det Ene hinsides all væren, kombinerer Eckhart det med sin oppfatning av Gud som ren væren.

Til tross for at Eckhart benytter flere affirmative navn om Gud, og at Guds rene væren kalles den fulleste affirmaasjon, understrekes i stor grad disse navnenes dialektisk opposisjon til tingene. Det Gud er, må nektes tingene, og vice versa. Slik sammenveves affirmative og negative uttalelser om Gud og tingene. I Eckharts diskusjoner omkring Gudsbegrepet blir forsøk på å løse transcendentens dilemma stadig avbrutt av rene negative uttalelser og eventuelt av nye forsøk, hvilket på typisk apofatisk vis viser fram språkets egen usikkerhet i å omtale og navngi den guddommelige natur.

Undersøker man de underliggende språksyn i Meister Eckharts latinske verker (kapittel 4), ser man at de negative elementene i stor grad er til stede. Man kan si at Eckharts predikasjons- og analogilære nærmer seg *via negationis*. Eckhart benytter seg som vi har sett

av en aristotelisk og thomistisk inspirert terminologi, men omformer den til eget bruk. Både utnyttelsen av terminologien *secundum* og *tertium adiacens* og på den tiden kjente eksempler for å beskrive analogier i det værende handler for Eckhart om å uttrykke en radikal annerledeshet mellom Gud og mennesker. Selv om det opprettholdes en forbindelse mellom Gud og det skapte, tjener begge typer bruk hovedsakelig til å beskrive forskjellen mellom dem, og vanskeligheten av å benytte samme type ord og språk om disse ontologiske størrelsene.

De dialektiske passasjene viser fram kompleksiteten i Eckharts apofatiske diskurs og er et eksplisitt uttrykk for den dynamiske ustabiliteten i hans språk. Et godt eksempel på den særegne dialektikken i hans tenkning finner man i tanken om Guds på samme tid distinksjon og indistinksjon fra det skapte. Det viser seg at det nettopp er Guds indistinksjon som gjør ham distinkt, og omvendt hans distinksjon som gjør ham indistinkt. Indistinksjon og distinksjon er med andre ord gjensidig avhengig av hverandre, og ingen av utsagnene er alene tilfredsstillende for å tale om forholdet mellom Gud og mennesker.

Det er karakteristisk for denne språkbruken at den først setter opp en motsetning mellom to ulike størrelser som står i opposisjon til hverandre, som Gud og mennesket, for så å vise at de også og på samme tid er ett. Tilsvarende kan indistinksjonen mellom Gud og det skapte lede til utsagn om deres distinksjon. Det er her verdt å nevne at Eckhart aldri forener motpolene i en eller annen form for *Aufhebung*, slik Hegel tenker seg den dialektiske prosessen. Snarere stiller han bare opp motpolene uten å løse paradokset som oppstår, og slik er vi som lesere nødt til å tenke motsetningene sammen. Hvis vi begynner med den absolutte distinksjonen mellom Gud og skapningene ved å definere det skaptens væren som intet i seg selv og Gud som opphavet til væren, vil vi gjennom refleksjon ende opp med paradokset at de er indistinkte. Men denne indistinksjonen fjerner eller negerer ikke den distinksjonen som vi begynte med. Både distinksjonen og indistinksjonen må tenkes samtidig. Dette viser til den dynamiske karakteren i Eckharts tale om Gud – talt i et språk som aldri hviler.

LITTERATUR

Kritiske tekstutgaver:

Eckhart, Meister. 1956–. *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke: Die lateinischen Werke*. 5 bd. Red. Josef Koch et al. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Eckhart, Meister. 1958–. *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke: Die deutschen Werke*. 5 bd. Red. Josef Quint et Georg Steer. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Albert, Karl. 1976. *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*. Saarbrücken: Aloys Henn Verlag.

Aquinas, Thomas. 2003. *A summary of Philosophy*. Overs. og red. av Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing.

Aquinas, Thomas. *Expositio libri Peri hermeneias* (lat.). Corpus Thomisticum.
<http://www.corpusthomicum.org/cpe.html#80480>. (Oppsøkt 25.07.07.)

Aquinas, Thomas. 1964–1981. *Summa theologiae*. Lat. og eng. overs. Red. Thomas Gilby. London: Blackfriars.

Aristoteles. 1990a. *Categories*. Overs. E. M. Edghill. I *The Works of Aristotle*. Bd. 1. Red. W. D. Ross. Chicago: The University of Chicago.

Aristoteles. 1990b. *On Interpretation*. Overs. E. M. Edghill. I *The Works of Aristotle*. Bd. 1. Red. W. D. Ross. Chicago: The University of Chicago.

Aristoteles. 1990c. *Posterior analytics*. Overs. G. R. G. Mure. I *The Works of Aristotle*. Bd. 1. Red. W. D. Ross. Chicago: The University of Chicago.

Aristoteles. 1990d. *Metaphysics*. Overs. W. D. Ross. I *The Works of Aristotle*. Bd. 1. Red. W. D. Ross. Chicago: The University of Chicago.

Augustin, Aurelius. 1996. *Bekjennelser*. Overs. Oddmund Hjelde. Oslo: Aschehoug.

Augustin, Aurelius. 1963. *The Trinity*. Overs. Stephen McKenna. New York: The Catholic University of America Press.

Boethius, Anicius Manlius Severinus. *De interpretatione* (lat.). University of Toronto.
<http://individual.utoronto.ca/pking/resources/#boethius>. (Oppsøkt 25.07.07.)

- Caputo, John D. 1986. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Carabine, Deirdre. 1995. *The unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*. Lovain: Peeters Press Lovain.
- Clark, James M. og John V. Skinner. 1963. "Introduction". I *Meister Eckhart. Selected treatises and sermons* (London: Collins), 11–47.
- Colledge, Edmund. 1981. "Historical data". I *Meister Eckhart. The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, red. og overs. Edmund Colledge og Bernhard McGinn (New York: Paulist Press), 5–23.
- Colledge, Edmund og Bernhard McGinn (red.). 1981. *Meister Eckhart. The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. New York: Paulist Press.
- Davies, Brian. 1993. *The thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press.
- Elders, Leo J. 1990. *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill.
- Filosofileksikon*. 1996 [1983]. Oslo: Zafari forlag [København: Politikens forlag].
- Forman, Robert K. C. 1991. *Meister Eckhart. Mystic as theologian*. Rockport, Mass.: Element.
- Fox, Matthew. 1980. *Breakthrough: Meister Eckhart's creation*. Garden City, N.Y.: Double Day.
- Imbach, Ruedi. 1976. *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- Kelley, C. F. 1977. *Meister Eckhart on Divine Knowledge*. New Haven: Yale University Press.
- Koch, Josef. 1959–1960. "Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts", del 1 og 2. *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29: 1–51, 30: 1–52.
- Louth, Andrew. 1981. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Eriugena*. Oxford: Clarendon Press.
- Maimonides, Moses. 1963. *Guide of the perplexed*. Overs. S. Pines. Chicago: Chicago University Press.
- McGinn, Bernhard. 1981a. "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart." *Journal of religion* 61:1–19.
- McGinn, Bernhard. 1981b. "Theological summary". *Meister Eckhart. The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, red. og overs. Edmund Colledge og Bernhard McGinn (New York: Paulist Press), 24–61.

- McGinn, Bernhard. 1982. "Meister Eckhart on God as Absolute Unity". I *Neoplatism and Christian Thought*, red. Dominic O'Meara (Norfolk, Va.: International Society for Neoplatonic Studies), 128–39.
- McGinn, Bernhard. 1986. *Meister Eckhart. Teacher and Preacher*. New York: Paulist Press.
- Milem, Bruce. 2002. *The unspoken word. Negative theology in Meister Eckhart's german works*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Platon. 2001a. *Faidon*. Overs. Egil Kraggerud. I *Platon. Samlede verker*. Bd. IV. Red. Hans Kolstad et al. Oslo: Vidarforlaget's Kulturbibliotek.
- Platon. 2001b. *Symposium*. Overs. Egil A. Wyller. I *Platon. Samlede verker*. Bd. IV. Red. Hans Kolstad et al. Oslo: Vidarforlaget's Kulturbibliotek.
- Platon. 2004. *Parmenides*. Overs. Egil A. Wyller. I *Platon. Samlede verker*. Bd. VI. Red. Hans Kolstad et al. Oslo: Vidarforlaget's Kulturbibliotek.
- Platon. 2005. *Timaios*. Overs. Jens Braarvig. I *Platon. Samlede verker*. Bd. VII. Red. Hans Kolstad et al. Oslo: Vidarforlaget's Kulturbibliotek.
- Plotin. 1984. *Enneads V, 1–9*. Overs. A. H. Armstrong. I *Plotinus: In seven volumes*. Bd. 5. The Loeb classical library. London: Heinemann.
- Proklos. 1992. *The Elements of Theology*. Overs. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.
- Pseudo-Dionysius. 1987. *The Complete Works*. Overs. Colm Luigheid. New York: Paulist Press.
- Schürmann, Reiner. 1978. *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*. Bloomington: Indiana University Press.
- Seeskin, Kenneth. 2005. "Introduction". I *The Cambridge Companion to Maimonides*. Kenneth Seeskin (red.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sells, Michael A. 1994. *Mystical languages of Unsayings*. Chicago: University Press of Chicago.
- Smith, Cyprian. 1987. *The way of Paradox. Spiritual Life as taught by Meister Eckhart*. London: Darton, Longman and Todd.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Aristotle's Categories".
<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories>. (Oppsøkt 13.08.07.)
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Medieval Theories of Analogy".
<http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval>. (Oppsøkt 13.08.07.)
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Medieval Theories of the Categories".
<http://plato.stanford.edu/entries/medieval-categories>. (Oppsøkt 13.08.07.)

- Turner, Denys. 1995. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wetlesen, Jon. 2000. "Innledning". I *Meister Eckhart. Å bli den du er. Perspektiver på menneskets frihet* (Oslo: Aschehoug), 11–108.
- Wolfson, Harry A. 1973. *Studies in the History of Philosophy and Religion*. 2 bd. Red. Isadore Twersky og George H. Williams (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).