

Joachim Heil/Astrid Schollenberger/Bastian Zimmermann
[Hrsg.]

Stephan Grätzel

**Die Vollendung
des Denkens**

Vorlesungen zur Philosophie und Mystik

Philosophische Reihe

Universitätsprofessor Dr. Stephan Grätzel,
Leiter des Arbeitsbereiches Anthropologie und Ethik am Philosophischen Seminar
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

E-Mail: graelzel@uni-mainz.de

Monographien

DIE WAHRHEIT DER FIKTION
VORLESUNGEN ZUR HERMENEUTIK
London 2005

DIE MASKEN DES DIONYSOS
VORLESUNGEN ZU „PHILOSOPHIE UND MYTHOLOGIE“
London 2005

DASEIN OHNE SCHULD
DIMENSIONEN MENSCHLICHER SCHULD AUS PHILOSOPHISCHER PERSPEKTIVE
Göttingen 2004.

KUNST OHNE ENDE
VORLESUNGEN ZU EINER „PHILOSOPHIE DER KUNST“
London 2004

ÜBER DIE GRENZEN DES LEBENS
VORLESUNGEN ZUR PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE
London 2004

DER ERNST DES SPIELES
VORLESUNGEN ZU EINER „PHILOSOPHIE DES SPIELS“
London 2004

RELIGIONSPHILOSOPHIE
Stuttgart 2000

UTOPIE UND EKSTASE
St. Augustin 1997

VERSTUMMEN DER NATUR
Würzburg 1997

ORGANISCHE ZEIT
Freiburg/München 1993

Joachim Heil/Astrid Schollenberger/Bastian Zimmermann
[Hrsg.]

Stephan Grätzel

**Die Vollendung
des Denkens**

Vorlesungen zu Philosophie und Mystik

Philosophische Reihe
Herausgegeben von
Joachim Heil

Vorwort

Der vorliegende Band DIE VOLLENDUNG DES DENKENS beinhaltet Auszüge aus der Vorlesung *Philosophie und Mystik*, gehalten im Sommersemester 2005 im Fachbereich Philosophie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz von Univ.-Prof. Dr. Stephan Grätzel.

Um den Charakter und die Authentizität der Vorlesung zu bewahren, wurde der Text weitgehend wörtlich in der sprachlichen Form der freien Rede belassen und um die jeweiligen Sitzungsdaten ergänzt. Die während der Vorlesung gezeigten Folien sind als Anhang beigefügt.

Für die Fahnenkorrektur bedanken wir uns bei Frau Simone Knewitz.

Die Deskription, Bearbeitung und Herausgabe der Vorlesungsmitschriften wurde übernommen von

Astrid Schollenberger, Bastian Zimmermann und Joachim Heil.

Inhaltsverzeichnis

VORLESUNG 1 1

26.04.2005: Literaturempfehlungen; Die ethische Qualität des Wissens; Mythos und Mystik als Dimensionen der Ethik; Arthur Schopenhauers praktische Mystik.

VORLESUNG 2 13

03.05.2005: Das sittliche Potential des Mythos; Schopenhauer und das Mysterium der Ethik; Albert Schweitzer: Mystik als höchste Form ethischen Handelns; Die Grundfrage der Ethik: 'Was soll ich tun?'; Jakob Böhme: Morgenröte; Kurt Hübner: der Ursprung der Mystik im Kult; Otto Langer: der Zusammenhang von Mysterium und Mystik.

VORLESUNG 3 25

10.05.2005: Die Mystik als Teil der ethischen Fragestellung; Walter Burkert: die Bedeutung des Mysteriums für die Mystik; Joseph Campbell: die Reise des Helden; Hans Jonas: die Verinnerlichung des Mysteriums; Vom Mythos zur Mystik; Albert Schweitzer: die Entgrenzung der Ethik des reinen Tätigseins.

VORLESUNG 4 35

24.05.2005: Gegen den Logozentrismus in der abendländischen Philosophie; Der Inhalt des Urwissens; Sieben Momente der mystischen Erfahrung; Teleologie des mystischen Weges.

VORLESUNG 5 47

31.05.2005: Die ethische Bedeutung einer Teleologie des mystischen Weges; Werner Beierwaltes: Grundzüge des plotinischen Denkens; Der Weg der Negation; Der notwendige Abstieg in die Niederungen der Vereinzelung.

VORLESUNG 6 59

07.06.2005: Das Prinzip der Kreativität und Schöpfung; Der Zeitbegriff des Augustinus; Aurelius Augustinus: De trinitate – Über die Dreieinigkeit; Der Sündenfall des Denkens; Der Imperativ der Selbsterkenntnis; Die Einheit von Leben, Einsicht und Sein; Wie der Geist sich seiner selbst erinnert.

VORLESUNG 7 71

14.06.2005: Die Bedeutung des Augustinus für die Mystik; Der Geist ist kein Ankömmling; Dionysius Areopagita: Mystische Theologie; Scotus Eriugena: das göttliche Nicht-Wissen.

VORLESUNG 8 83

21.06.2005: Die Öffnung des Wissens für den Ursprung; Meister Eckhart: der Mensch ohne Eigenschaften; Die Bürgelin-Predigt; Das Ich als ungeschaffenes Sein.

VORLESUNG 9 95

28.06.2005: Die Öffnung des Wissens für den Ursprung; Über die äußerste Armut hinaus; Die Abgeschiedenheit als Quelle der Liebe und Demut; Der Eintritt in das tiefe Sein; Auf dem Acker des Herrn.

VORLESUNG 10 107

05.07.2005: Die Bedeutung der Mystik für die moderne Philosophie; Mystik und Analyse; Mystik und Metapher; Mystik: Die gute Geschichte der Seele; Leben als fruchtbarster Wert.

VORLESUNG 11 119

12.07.2005: Die didaktische Leistung der Mystik; Bonaventura: der Reiseführer der Seele zu sich selbst in Gott; Das Grundverlangen der Seele; Drei Ausblicke der Seele; Der Begriff des Gedächtnisses bei Bonaventura.

VORLESUNG 12	131
--------------------	-----

19.07.2005: Die Bedeutung des Wissens; Die Spuren nach innen und der Übergang des Wissens; Die Unmöglichkeit der Verneinung des Seins; Der Übergang in praktische Mystik; Nikolaus von Kues: der eigene Verstand als Wächter vor dem Paradies.

VORLESUNG 13	141
--------------------	-----

26.07.2005: Das Praktischwerden des Denkens des Theoretischen; Martin Heidegger: der Ruf des Seins im Modus des Schweigens; Jean-Paul Sartre: der Mensch als Seinsbegierde; Robert Musil: die Ferialstimmung der Mystik.

LITERATURVERZEICHNIS	155
----------------------------	-----

SCHAUBILDER	163
-------------------	-----

„Von meiner Jugend an war es mir gewiß, daß alles Denken,
wenn es sich zu Ende denkt, in Mystik ende.“

Albert Schweitzer

„Philosophie und Mystik“

Vorlesung 1

26.04.2005: *Literaturempfehlungen; Die ethische Qualität des Wissens; Mythos und Mystik als Dimensionen der Ethik; Arthur Schopenhauers praktische Mystik.*

Literaturempfehlungen

Ich begrüße Sie zu der Vorlesung *Philosophie und Mystik*. Zunächst habe ich Ihnen eine Liste mit Literatur zum Thema mitgebracht, die Sie sich begleitend zu dieser Vorlesung anschauen können. Diese Liste enthält Literaturempfehlungen zum gesamten Bereich des Themas, also Literatur, die in dieser Vorlesung nicht im Einzelnen besprochen werden wird, denn ich selbst werde – wie Sie noch feststellen werden – in dieser Vorlesung einen ganz speziellen Kurs einschlagen.

Gerade im Bereich der Mystik ist ja, im Gegensatz zum Thema Mythos, das ich in der letzten Vorlesung behandelt habe,¹ sehr viel geforscht worden. Zur Mystik gibt es ganz hervorragende Grundwerke und Gesamtdarstellungen. Wir haben hier nun also ganz andere Voraussetzungen, als wir sie im Hinblick auf den Mythos hatten.

Ich möchte zu Beginn kurz einiges zu den Autoren, die sich mit der Thematik der Mystik auseinandergesetzt haben, und ihren Werken anmerken.

Zunächst ist als sehr schöne Einleitung die EINFÜHRUNG IN DIE MITTELALTERLICHE MYSTIK² von Uta Störmer-Caysa zu nennen, einer Germanistikprofessorin hier aus Mainz.

Weiterhin ist Josef Sudbrack anzuführen, ein ausgesprochen guter Kenner der Mystik, der gerade im Bereich der Volkshochschulen und kirchlichen Akademien tätig war und sich, man könnte durchaus sagen *volksnah*, mit diesem Thema beschäftigt hat. Sein Werk MYSTIK³ stellt, soweit ich dies recherchieren konnte, seine aktuellste Veröffentlichung auf diesem Gebiet dar.

¹ Grätzel, Stephan: DIE MASKEN DES DIONYSOS. VORLESUNGEN ZU PHILOSOPHIE UND MYTHOLOGIE. London: Turnshare 2005.

² Störmer-Caysa, Uta: EINFÜHRUNG IN DIE MITTELALTERLICHE MYSTIK. Stuttgart: Reclam, 2004.

³ Sudbrack, Josef: MYSTIK. SINNSUCHE UND DIE ERFAHRUNG DES ABSOLUTEN. Darmstadt: Primus, 2002.

Karl Albert ist einer jener Autoren, die Mystik von ihrer philosophischen Seite herausgestellt haben. Seine EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHISCHE MYSTIK,⁴ erschienen bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, ist in dieser Hinsicht ein empfehlenswerter Zugang.

Auch Gerhard Wehr gibt eine allgemeine Einführung in die Mystik.⁵ Er ist offenbar etwas anthroposophisch orientiert. Das ist nun nicht unbedingt schlimm, man bemerkt aber diese Einfärbung. Dennoch gibt Wehr einen guten Überblick über den europäischen Bereich und zeigt den kulturübergreifenden Charakter dieses Themas.

Besonders empfehlenswert ist das letzte Buch dieser Einführungsliteratur, aus dem ich Ihnen dann auch einige Zitate vorstellen möchte: eine Sammlung von drei Aufsätzen bzw. Vorträgen von Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar und Alois Maria Haas: GRUNDFRAGEN DER MYSTIK.⁶ Werner Beierwaltes ist der große Spezialist für neuplatonische Philosophie. Vor allen Dingen Plotin und Proklos sind seine Themen. In dieser Einführung hat er sich der Mystik von Plotin gewidmet, die für unser Thema sehr wichtig ist. Hans Urs von Balthasar ist ein ganz bedeutender Theologe der katholischen Kirche, aber er ist auch Philosoph und Germanist. Schließlich ist da Alois Haas, der große Kenner der Mystik, der sich ebenso fast ausschließlich mit diesem Thema beschäftigt.

Im Rahmen der Gesamtdarstellungen möchte ich Ihnen die meines Wissens letzte und aktuellste Publikation zu diesem Thema vorstellen, nämlich die von Otto Langer: CHRISTLICHE MYSTIK IM MITTELALTER.⁷ Das ist wirklich ein ganz hervorragendes Buch, das ich empfehlen kann.

Arnold Angenendts Buch GESCHICHTE DER RELIGIOSITÄT IM MITTELALTER⁸ beschäftigt sich nicht nur mit Mystik, sondern mit dem gesamten Phänomen der Religiosität des Mittelalters. Dieses Buch ist ausgespro-

⁴ Albert, Karl: EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHISCHE MYSTIK. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

⁵ Wehr, Gerhard: EUROPÄISCHE MYSTIK ZUR EINFÜHRUNG. Hamburg: Junius, 1995.

⁶ Beierwaltes, Werner/Balthasar, Hans Urs von/Haas, Alois Maria: GRUNDFRAGEN DER MYSTIK. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974.

⁷ Langer, Otto: CHRISTLICHE MYSTIK IM MITTELALTER. STATIONEN EINES KONFLIKTS. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

⁸ Angenendt, Arnold: GESCHICHTE DER RELIGIOSITÄT IM MITTELALTER. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

chen lesenswert. Zwar ist es ein umfangreiches Werk, es liest sich aber durchaus wie ein Kriminalroman und ist eine Mischung aus wissenschaftlicher Untersuchung und schriftstellerischer Erzählfreude. Insofern ist es ein seltenes Stück guter Wissenschaftsprosa.

Die beiden nächsten Autoren, Bernhard McGinn⁹ und Kurt Ruh¹⁰, haben mehrbändige große Darstellungen der Mystik geschrieben.

Nicht ganz so umfangreich, dennoch aber umfassend in der Darstellung ist das Buch des auch populären Schriftstellers Peter Dinzelbacher: CHRISTLICHE MYSTIK IM ABENDLAND.¹¹

Auch Darstellungen spezifischer Themenbereiche zur Mystik möchte ich Ihnen noch kurz vorstellen:

Hier ist das Buch MYSTIK UND WIDERSTAND¹² von Dorothee Sölle, die vor zwei Jahren gestorben ist, sehr empfehlenswert, weil es zeigt, wie sich die Mystik in das Alltägliche hinein verlagert. Einen solchen Weg möchte ich in dieser Vorlesung auch einschlagen. Mir geht es weniger darum, Ihnen die Geschichte der Mystik zu präsentieren, denn dies können Sie in den genannten Gesamtdarstellungen nachlesen. Darüber hinaus reicht eine einstündige Vorlesung zu einem solchen Unternehmen nicht aus. Mir geht es vielmehr darum, Ihnen das Aktuelle und das Ethische in der Mystik darzustellen. Eben dies hat auch Dorothee Sölle versucht.

⁹ McGinn, Bernhard: MYSTIK IM ABENDLAND. Bd. 1: URSPRÜNGE. Freiburg-Basel-Wien 1994; Bd. 2: ENTFALTUNG. Freiburg-Basel-Wien 1996; Bd. 3: BLÜTE. MÄNNER UND FRAUEN DER NEUEN MYSTIK (1200-1350). Freiburg-Basel-Wien 1999.

¹⁰ Ruh, Kurt: GESCHICHTE DER ABENDLÄNDISCHEN MYSTIK. Bd. 1: DIE GRUNDLAGEN DURCH DIE KIRCHENVÄTER UND DIE MÖNCHSTHEOLOGIE DES 12. JAHRHUNDERTS. München 1990. Bd. 2: FRAUENMYSTIK UND FRANZISKANISCHE MYSTIK DER FRÜHZEIT. München 1993. Bd. 3: DIE MYSTIK DES DEUTSCHEN PREDIGERORDENS UND IHRE GRUNDLEGUNG DURCH DIE HOCHSCHOLASTIK. München 1996. Bd. 4: DIE NIEDERLÄNDISCHE MYSTIK DES 14. BIS 16. JAHRHUNDERTS. München 1999.

¹¹ Dinzelbacher, Peter: CHRISTLICHE MYSTIK IM ABENDLAND. IHRE GESCHICHTE VON DEN ANFÄNGEN BIS ZUM ENDE DES MITTELALTERS. Paderborn: Schoeningh, 1994.

¹² Sölle, Dorothee: MYSTIK UND WIDERSTAND. DU STILLES GESCHREI. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1999.

Weiterhin sind die Arbeiten MYSTIK ALS AUSSAGE¹³ von Alois Haas und ERFAHRUNG UND MYSTIK¹⁴ von Reinhard Margreiter zu nennen.

Rudolf Ottos WEST-ÖSTLICHE MYSTIK¹⁵ ist eine klassische Arbeit zum west-östlichen Bezug, die sich speziell im Hinblick auf die Kultur überschreitenden Momente der Mystik als interessant erweist.

Noch ein Wort zu den Textsammlungen:

Eine vor kurzem erschienene Sammlung meist kleinerer Texte aus verschiedenen Zeiten und Kulturen stammt von Michaela Diers.¹⁶ Eine Sammlung mystischer Texte des Mittelalters hat Johanna Lanczkowski¹⁷ herausgegeben. Besonders zu empfehlen ist aber das Buch von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack CHRISTLICHE MYSTIK – TEXTE AUS ZWEI JAHRTAUSENDEN.¹⁸ Eine sehr schöne Sammlung, die es leider nicht mehr zu kaufen gibt. Vielleicht können Sie diese Sammlung noch irgendwo bekommen, möglicherweise im Antiquariat.

Die ethische Qualität des Wissens

Ich hatte Ihnen ja schon im letzten Semester angekündigt, dass die Vorlesung zur Mythologie in engem Zusammenhang mit dieser Vorlesung zur Mystik stehen wird. Philosophie, Mythologie und Mystik möchte ich zusammenführen. Das bedeutet nun allerdings nicht, dass zum Verständnis dieser Vorlesung ein Wissenshorizont vorausgesetzt ist, der an das gebunden ist, was ich im letzten Semester vorgetragen habe. Es bedeutet aber, dass ich hier inhaltlich und konzeptionell daran anschließe. Ich hatte damals angekündigt, dass ich mich besonders auf einen Satz von

¹³ Haas, Alois M.: MYSTIK ALS AUSSAGE. ERFAHRUNGSFORMEN, DENKFORMEN UND REDEFORMEN CHRISTLICHER MYSTIK.

2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

¹⁴ Margreiter, Reinhard: ERFAHRUNG UND MYSTIK. GRENZEN DER SYMBOLISIERUNG. Berlin: Akademie-Verlag, 1997.

¹⁵ Otto, Rudolf: WEST-ÖSTLICHE MYSTIK. VERGLEICH UND UNTERSCHIEDUNG ZUR WESENDEUTUNG. Hrsg. v. Gustav Mensching, München 1971.

¹⁶ Diers, Michaela (Hrsg.): MYSTIK. EIN LESEBUCH FÜR NACHDENKLICHE. München: dtv, 2002.

¹⁷ Lanczkowski, Johanna (Hrsg.): MYSTISCHE TEXTE DES MITTELALTERS. Stuttgart: Reclam, 1999.

¹⁸ Ruhbach, Gerhard/Sudbrack, Josef: CHRISTLICHE MYSTIK – TEXTE AUS ZWEI JAHRTAUSENDEN. München: Beck, 1989.

Karl Rahner beziehen möchte. Normalerweise wird dieser Satz kolportiert in der Form: 'Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, oder er wird überhaupt nicht sein.'

Den Satz von Karl Rahner in seinem genauen Wortlaut habe ich Ihnen heute einmal mitgebracht. Er lautet:

„Der Fromme von Morgen wird ein Mystiker sein, einer der Gott erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein“ (Rahner, SCHRIFTEN ZUR THEOLOGIE, Bd. 7, 22)

Diesen Satz hat Karl Rahner mehrfach geäußert und möglicherweise auch in der Variation, die speziell auf den Christen der Zukunft abzielt. Ich möchte diesen Ausspruch auf die Philosophie hin erweitern, auch auf den ethischen Anteil der Philosophie, und dabei in analoger Weise behaupten, dass die Philosophie von Morgen mystisch sein wird, oder sie wird überhaupt nicht sein. Natürlich könnten Sie jetzt sofort einwenden, dass Philosophie nun ja nichts mit Frömmigkeit zu tun hat oder zu tun haben sollte. Frömmigkeit ist etwas Persönliches, etwas, das mit dem Gefühl zu tun hat. Philosophie sollte einen klaren Verstand behalten, sollte kritisch sein, sollte Distanz bewahren und sich eben nicht auf solche persönlichen Fragen einlassen. Ich hoffe aber, Ihnen im Laufe dieser Vorlesung deutlich machen zu können, dass Philosophie zwar kritisch sein muss, dass sie immer in dieser kritischen Distanz sein und bleiben wird, sie aber trotzdem auch auf die Themen der Mystik eingehen muss, wenn sie wirklich Zukunft haben und eine gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung behalten möchte; also nicht so, wie das im Moment auch in der Philosophie passiert, dass nur noch schlaue Bücher und Arbeiten über andere Arbeiten geschrieben werden, wobei gar nicht mehr so richtig deutlich wird, warum bzw. worin der Sinn des Ganzen liegt. Eine Philosophie, die z.B. nur noch philologisch arbeitet, hat sicherlich keine Zukunft, weil dies die Philologen besser können. Philosophen sind keine Philologen. Es sei denn, sie haben es gelernt. Die Philosophie aber hat einen anderen Auftrag. Eben diesen Auftrag entdeckte ich in dem, was in der Mystik als Methode, auch als Motiv, geäußert wird. Ich sehe das auch im Zusammenhang mit dem, was Philosophie über die Beschäftigung mit Mythologie an Aussagen für sich fruchtbar machen kann. Mir geht es dabei in erster Linie um die *ethische Qualität des Wissens*.

Die *ethische Qualität des Wissens* bedeutet, dass jedes Wissen, auch jedes Sachwissen, eine gewisse ethische Bedeutung hat. Diese ethische Bedeutung kann unterdrückt werden, indem man von Sachwissen als von

einem objektiven, und damit einzig richtigen Wissen spricht, das, soweit es experimentell bezeugt werden kann, auch eine gewisse Autorität beansprucht. Der Hintergrund des Sachwissens ist diese Autorität, die zum Teil auch eine berechnete Autorität ist. Aber nicht immer! Entscheidend ist, dass die Sachlichkeit nicht die ganze Bandbreite des Wissens ausmacht. Die ethische Bedeutung und Qualität des Wissens geht darüber hinaus. Denn jedes Wissen hat auch eine spirituelle Bedeutung. Sie liegt darin, dass alles Wissen für den Einzelnen und sein Leben eine Konsequenz, also eine ganz bestimmte Wirkung hat. Diese Nachwirkung von Wissen möchte ich in Verbindung bringen mit dem, was ich letztes Semester kurz angesprochen habe, nämlich die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung, die Gottlob Frege¹⁹ getroffen hat.²⁰

Gemäß Frege besteht der wissenschaftliche Auftrag darin, Sinnzusammenhänge auf ihre wissenschaftliche Bedeutung hin zu überprüfen und diese wissenschaftliche Bedeutung zu erforschen.

Erinnern Sie sich einmal an das von Frege genannte Beispiel: Morgenstern und des Abendstern, beide Bezeichnungen der Himmelskörper haben die wissenschaftliche Bedeutung Venus. Aber die wissenschaftliche Bedeutung ist eben, wie ich versucht habe, Ihnen in der Vorlesung des letzten Semesters zu verdeutlichen, nicht die ausschließliche Bedeutung. Vielmehr gibt es noch andere Formen von Bedeutungen, die über das Wissenschaftliche hinausgehen. Das ist der große Bereich der metaphorischen Bedeutung, der hier eine entscheidende Rolle spielt. Gerade die Mystik thematisiert diesen Zusammenhang in besonderer Weise, indem die Bedeutung von Wissen etwas mit Vollendung, mit Vollkommenheit oder, um es weniger spektakulär zu formulieren, mit Gelingen zu tun hat. Die Bedeutung des Wissens zielt darauf, dass das persönliche Leben insgesamt gelingen kann bzw. gelingen soll. *Das ist die spirituelle Bedeutung des Wissens: Es geht um das gelingende Leben im Sinne von Vollkommenheit und Vollendung*, also nicht nur um den bloßen Erfolg.

Zu dieser Möglichkeit der besonderen Nachwirkung mystischer Texte, welche also genau diese Spiritualität und spezielle Bedeutung der Verän-

¹⁹ Frege, Gottlob: ÜBER SINN UND BEDEUTUNG. In: Frege Gottlob: FUNKTION, BEGRIFF, BEDEUTUNG. FÜNF LOGISCHE STUDIEN. Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, 7., bibliographisch ergänzte Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 40 – 65.

²⁰ Zur Unterscheidung von Sinn und Bedeutung bei Gottlob Frege vgl. auch Grätzel, Stephan: DIE MASKEN DES DIONYSOS. VORLESUNGEN ZU PHILOSOPHIE UND MYTHOLOGIE. London: Turnshare, 2005, 90f.

derung hin zu einer Vollendung thematisieren, habe ich Ihnen ein Zitat mitgebracht aus dem schon erwähnten Buch *MYSTIK UND WIDERSTAND* von Dorothee Sölle.

Dorothee Sölle schreibt hier:

„Mit dem Wort »Mystik« versuche ich einen Prozeß zu benennen, in dem ich mich in einem doppelten Sinn befinde: die Entdeckung mystischer Traditionen und ihre Aneignung. Sich etwas zu eigen machen bedeutet, es auch er-innern zu können. Wenn ich lese, wie die Mystiker gedacht, geträumt, gesprochen und gelebt haben, so wird mir auch das eigene Leben immer mystischer, immer verwunderlicher; es ist, als wüchsen mir andere Ohren, ein drittes Auge, Flügel der Morgenröte. Ich verstehe mich selber besser, weil ich durch diese »Brüder und Schwestern vom freien Geist« eine Sprache lerne, die mir die eigenen Erfahrungen näherbringt und deutlicher glänzen macht. Erst recht werden die eigenen Entbehrungen klarer, das Gefängnis kann nur benannt werden von einem, der mich aus ihm herausruft“ (Sölle 1999, 19).

In diesem kleinen Abschnitt wurden eigentlich bereits alle Motive genannt, die für die mystische bzw. spirituelle Erfahrung wichtig sind. Das ist zunächst einmal die Kontaktaufnahme mit Texten, mit einer Tradition, den Vorbildern und Mystikern, die über mystische Erfahrungen sprechen. Es geht darum, dass diese Erfahrung und Auslegung der Texte erinnert und verinnerlicht wird auf die Art und Weise, dass die eigene Sichtweise und das eigene Verständnis erweitert wird, im weitesten Sinne also ein Aufbruch des eigenen Weltbildes stattfindet. Das ist ganz wichtig, denn es kommen hier neue Sinnesfähigkeiten auf. Es findet, wie Dorothee Sölle das andeutet, eine Erweiterung der Gesamtwahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit statt.

Mythos und Mystik als Dimensionen der Ethik

In diesen Zusammenhang möchte auch ich die Mystik behandeln; ich verstehe die Mystik als eine Dimension der Ethik. Bereits den Mythos habe ich in dieser Weise verstanden und dargestellt.

Der Mythos thematisiert Vergangenheit, Geschichte und Geschichten, die eigene Geschichte, die Geschichte der Menschheit. Der Mythos thematisiert diese Geschichte und diese Geschichten unter dem speziellen Aspekt der Schuld, der untilgbaren Schuld, die im moralischen Sinne eine

schuldlose Schuld darstellt, welche die Schuld- und Sühnefähigkeit des einzelnen Menschen weit überschreitet. Der einzelne Mensch kann das, was ihn an Schuld überkommt, nicht sühnen und alleine tragen, so dass sich der Mythos letztlich als ein Angebot darstellt, wie aus der Geschichte heraus diese Schuld gelebt und getragen werden kann. Der Mythos ist eigentlich die Geschichte des Helden. Es geht um die Geschichte, um das Leiden und das Sterben eines Helden.

Auch in der Mystik geht es nun um ein Leiden, allerdings in einer anderen Weise als im Mythos. Die Mystik thematisiert das Leiden als *Mit-Leiden*, als *Mit-Gefühl*. Dabei wird unsere gewöhnliche Vorstellung von Mitleid erheblich erweitert und verändert. Normalerweise verstehen wir unter Mitleid ein mehr oder weniger schlechtes Gefühl. Das aber ist hier nicht gemeint. Gemeint ist vielmehr das *Mit-Gefühl* im Sinne des Mitfühlens im Pathos, also in der Sympathie. Leiden, aber auch Freude werden durch das *Mit-Gefühl* und *Mit-Leiden* miterlebt. Darin ist auch dieses Erlebnis, dieser Erfahrungscharakter, der in der Mystik immer wieder thematisiert wird, enthalten. Mystik ist ja in erster Linie Erfahrung und keine bloß intellektuelle Beschäftigung. Es geht, wie Sie das auch bei Dorothee Sölle thematisiert sehen, um Erfahrung und die Erweiterung der Erfahrung im Sinne dieses *Mit-Leidens* und der Sympathie. Insofern wird dies ein zentrales Motiv unserer Vorlesung sein: die *Compassio*, die Sympathie, das *Mit-Gefühl*, das *Mit-Leiden*, das Mitleid, die Barmherzigkeit, allgemein also diese Offenheit für den Anderen und das Fremde. Um diese Offenheit zu entwickeln, bedarf es einer Grenzüberschreitung, denn wir sind gefühlsmäßig, gerade wenn wir unsere abendländische Kultur anschauen, in die wir ja eingelassen sind, sehr stark an die Grenzen des eigenen Ichs, des eigenen Daseins, gebunden und haben wenig Verständnis von und für Grenzüberschreitungen. Die Mystik ist ein Thema, das hinsichtlich einer solchen Grenzüberschreitung eine Rolle spielt, allerdings in einem wesentlich unspektakulärerem Sinne, als Sie jetzt vielleicht denken.

Arthur Schopenhauers praktische Mystik

Ich möchte Ihnen dazu einen längeren Text von Arthur Schopenhauer präsentieren. Wahrscheinlich hätten Sie es nicht gedacht, aber Schopenhauer ist auch ein Mystiker. Seine Ethik ist eine mystische Ethik, eine *praktische Mystik*, wie er selbst sagt.

Schopenhauer hat ja herausgestellt, dass in dem Bewusstsein von uns selbst eine Art Täuschung, ein Schein, eine Illusion, herrscht und dass die

Ethik, die auf dieser Täuschung aufruht, eine falsche Ethik ist, eine Ethik des bösen Menschen. Wenn Sie also Ihr Handeln und dessen Motive auf das Ego beziehen, dann ist dies im Prinzip böse. Das Böse hierin ist aber nicht das böse Handeln, sondern das Böse ist bereits die Bindung an dieses Ich. Dass ich *ich* bin, ist eigentlich schon böse bzw. leitet das Böse ein, wenn es die Grenzen des Handelns bestimmt. Hier muss nun eine Grenzüberschreitung stattfinden, wenn ethisch und moralisch gehandelt werden soll. Denn für Schopenhauer bin ich zwar ich, aber auch das Nicht-Ich ist in gewisser Weise von der Art des Ich. Er wendet sich in diesem Punkt insbesondere gegen Fichte. Am Ende seiner PREISSCHRIFT ÜBER DIE GRUNDLAGE DER MORAL hat Schopenhauer diese metaphysische Grundlage ausgearbeitet und nimmt dabei besonders Fichte in den Blick. Fichte sagt, alles andere als das Ich sei Nicht-Ich. Mit dieser Aufteilung der Welt in Ich und Nicht-Ich wird für Schopenhauer gleichsam die Grundlage des Bösen gelegt. Was macht nun Schopenhauer?

Ich zitiere Ihnen einmal aus diesem letzten Abschnitt der GRUNDLAGE DER MORAL:

„Mein wahres, inneres Wesen existirt in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtseyen sich nur mir selber kund giebt“ (Schopenhauer III, 627-628).

Das heißt: Das, was ich von mir weiß, dieses *Ich-bin*, diese innere Selbstgewissheit, das Wesen dieser inneren Selbstgewissheit, ist auch das Wesen alles Lebenden. Wenn ich also sage, dass ich bin, dann erkenne ich auch das Leben und nicht nur mich selbst.

„Diese Erkenntniß, für welche im Sanskrit die Formel *tat-tvam asi*, d.h. »dies bist Du«, der stehende Ausdruck ist, ist es, die als MITLEID [Mitleid hier verstanden im weiteren Sinne des Mit-Leidens, der Sympathie, S.G.] hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d.h. uneigennützigte Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That ist“ (Schopenhauer III, 628).

Diese Erkenntnis, die sich in der indischen Philosophie als *tat-tvam asi*, d.h. *dies bist Du*, Ausdruck verschafft, ist die Erkenntnis, die das Mit-Leid hervorbrechen lässt, die Erkenntnis, dass ich mit meinem Ich, wenn ich *Ich-bin* sage, nicht nur mich, sondern das Leben erkenne. Auf dieser Erkenntnis, die mit dem Hervorbrechen des entsprechenden Gefühls der Sympathie und des Mit-Leidens verbunden ist, beruht jede echte Tugend:

„Diese Erkenntniß ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wie alle Alle Eins und dasselbe Wesen sind“ (ebd.).

Der Appell *dies bist Du* erinnert also an die All-Einheit des Lebens.

„Die Rührung und die Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meisten beim eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht im tiefsten Grunde darauf, daß sie uns die Gewißheit giebt, daß jenseit aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das *principium individuationis* uns vorhält, eine Einheit derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja, uns zugänglich ist, da sie ja eben faktisch hervortrat“ (ebd.).

Das ist Schopenhauers Konzept und das verstehe auch ich unter dieser unspektakulären Seite der Mystik: Die Mystik tritt faktisch mit der Rührung und der Wonne, die wir beim Anhören, beim Anblick, beim Erlebnis und beim eigenen Vollbringen einer guten Handlung empfinden, hervor. Diese Rührung und Wonne erinnert uns an die All-Einheit des Lebens. Es ist ein mystischer Vorgang. Denn es ist eigentlich nicht zu erklären, dass wir durch gute Handlungen, auch wenn wir sie selbst tun, so gerührt werden. Das ist gerade nicht egoistisch, sondern das Gerührtwerden von dem anderen, der ich bin.

Im nächsten Textabschnitt führt Schopenhauer dies noch weiter aus. Darauf komme ich allerdings in der nächsten Stunde noch einmal zurück. Jetzt möchte ich aber noch auf den Abschluss dieser Passagen zu sprechen kommen.

Schopenhauer sagt hier:

„Jede lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft uneigennützigte Hilfe, welche, als solche, ausschließlich die Noth des Andern zum Motiv hat, ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus der selben Erkenntniß, die das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine Weise mit Wahrheit erklärbar ist. Denn daß einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste Weise etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich, sofern er erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen an sich in der fremden

Erscheinung wieder erkenne. Daher habe ich, in der vorigen Abtheilung, das Mitleid das große Mysterium der Ethik genannt“ (Schopenhauer III, 629-630).

Es geht also darum, das Selbst im Fremden wieder zu erkennen. Zu dieser Erkenntnis des Eigenen im Fremden bedarf es einer Grenzüberschreitung, die ja auch in Schopenhauers Philosophie zu finden ist. Erstens hat Schopenhauer das individuelle Dasein entgrenzt, indem er zeigt, dass der Tod nur eine Vorstellung ist und nicht das Selbst betrifft. Denn der Tod betrifft zwar das Individuum, aber nicht den eigentlichen Kern des Lebens, der unsterblich ist. Die zweite Grenzüberschreitung ist moralisch und betrifft die Spezies insofern, als dass das Mit-Gefühl nicht an der Grenze der Spezies stehen bleibt, sondern auch gegenüber der Natur empfunden wird. Dies führt zur umfassenden Einsicht und Grenzüberschreitung in der Erkenntnis, dass sich das Eigene im Fremden wieder findet.

Nun könnte man vielleicht einwenden, dass man dann ja nur Schopenhauer zu lesen brauchte, um die Mystik im Ganzen zu behandeln.

Aber so ist es eben nicht. Denn eigentlich ist Schopenhauer, der diese tiefen Gedanken entwickelt, für das vollständige Verständnis von Mystik unbrauchbar, weil er – und dieser Gedanke ist ganz modern – das Ich als eine Illusion versteht. Ein solches Ich, als bloße Illusion verstanden, könnte nun aber diese Grenzüberschreitungen gar nicht entwickeln. Das heißt: Das, was ich im Anderen als »*dies bist Du*« erkenne, ist nicht eine Verdoppelung einer Illusion, sondern Realität, nämlich genau die gleiche, die ich bin. Deshalb ist es notwendig, dass wir über Schopenhauer hinausgehen und dennoch seine tiefen Gedanken über das Mitgefühl auf die Reise in die Geschichte der Mystik mitnehmen.

Vielen Dank.

Vorlesung 2

03.05.2005: *Das sittliche Potential des Mythos; Schopenhauer und das Mysterium der Ethik; Albert Schweitzer: Mystik als höchste Form ethischen Handelns; Die Grundfrage der Ethik: 'Was soll ich tun?'; Jakob Böhme: Morgenröte; Kurt Hübner: der Ursprung der Mystik im Kult; Otto Langer: der Zusammenhang von Mysterium und Mystik.*

Das sittliche Potential des Mythos

Unserer Vorlesung liegt die These zugrunde, dass eine Philosophie ohne Mystik keine Zukunft hat, und wir konnten ja letzte Stunde vor allem anhand der Zitate von Schopenhauer bereits herausstellen, worauf sich diese These stützt: In der Mystik ist ein hohes sittliches Potential zu finden. Indem sie eine vollständige Entgrenzung des Individuums fordert, stellt die Mystik einen hohen ethischen Anspruch. Wir haben diesen Anspruch bei Schopenhauer gefunden, auf den ich auch heute noch einmal zurückkommen möchte.

Schopenhauer hat aufgezeigt, dass unser Wissen und unsere Erkenntnis in gewisser Weise beschränkt sind durch die Möglichkeit der Vorstellung von Welt. Wir besitzen eine eingeschränkte Erkenntnisfähigkeit aufgrund unserer Individualität. Diese Einschränkung gilt vor allen Dingen für die Erkenntnis des eigenen Lebens und des Verlaufes der Grenzen des Lebens, so dass wir den Tod für ein absolutes Ende halten. Das aber ist eine Art von Erkenntnistäuschung. Aufgabe der Philosophie ist es, diese Täuschung – im wahrsten Sinne des Wortes – zu *ent-täuschen*, um durch diese Entgrenzung den Blick auf die Unsterblichkeit und die Kontinuität hinlenken zu können.¹

Eine andere Form der Entgrenzung bezieht sich auf das ethische, moralische bzw. sittliche Verhalten. Auch hier sind wir durch unsere Vorstellung zunächst einmal begrenzt. Denn wir gehen davon aus, dass alles durch Egoismus, durch die Ansprüche des Ichs, geleitet und maßgeblich bestimmt ist. Der Mensch ist allein schon durch die Notwendigkeit der Selbsterhaltung gezwungen, an sich selbst zu denken. Das Ich ist offenbar das Zentrum aller sittlichen Handlungen. Alles Handeln geht vom Ich aus,

¹ Zur Sichtweise der Grenzen des Lebens bei Schopenhauer vgl. auch Grätzel, Stephan: ÜBER DIE GRENZEN DES LEBENS. VORLESUNGEN ZUR PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE. London: Turnshare, 2004, 61ff.

geht dann zwar über den anderen, bleibt aber letztlich egoistisch. Schopenhauer zeigt nun auf, dass hier eine große Einseitigkeit vorliegt, die auch mit unserer Weltanschauung zu tun hat, nämlich der Weltanschauung, dass alles das, was Nicht-Ich ist, mit mir nichts zu tun hat. Diese grundsätzliche Aufteilung in Ich und Nicht-Ich ist für ihn der Ursprung des Bösen. Schopenhauer zeigt, dass wir von diesem so genannten Nicht-Ich, von der Natur und dem Leben um uns, durchaus berührt, betroffen sind, dass dies uns etwas angeht und dass aus diesem Betroffensein und dieser Berührung eine sittlich-ethische Konsequenz erfolgt. Zwar können wir vor diesem Betroffensein die Augen schließen, wir können uns abwenden, aber im Prinzip sind wir in unserem Erkennen doch mit allen Kreaturen verbunden, und zwar verbunden in der Art und Weise, dass wir in Sympathie mit den Kreaturen leben.

Schopenhauer ist einer der wenigen Philosophen der abendländischen Geistesgeschichte, die diesen Zusammenhang überhaupt zu einem sittlich-ethischen Thema gemacht haben. Das würde man vielleicht zunächst einmal nicht vermuten, weil ja immer wieder davon die Rede ist, dass die abendländische Ethik wesentlich geprägt sei durch die christliche Ethik und diese Ethik doch eigentlich eine Mitleidsethik sei. In der Philosophie spielt das allerdings fast gar keine Rolle. Die Philosophie ist vor allem an der Antike und an Platon orientiert, der das Mitleid verwirft. Auch für Aristoteles, der es ganz am Rande behandelt, ist Mitleid kein zentrales Thema der Ethik. Wenn Sie nun daran denken, was Nietzsche unmittelbar nach Schopenhauer über das Mitleid gesagt hat, dass nämlich das Mitleid geradezu eine Anfechtung des sittlichen Menschen sei, vor der man sich zu hüten habe, dann wird noch einmal mehr deutlich, dass die Moderne, soweit sie auf den Spuren von Nietzsche, aber eben auch auf den Spuren der Antike wandelt, diesen Wert mehr oder weniger ignoriert. Das Mitleid ist also, außer bei den wenigen Ausnahmen, zu denen Schopenhauer gehört, kein Thema der philosophischen Ethik.

Schopenhauer und das Mysterium der Ethik

Schopenhauer zeigt, dass das Mitleid durchaus nicht nur ein negatives Gefühl bedeutet, so wie es heute fast ausschließlich aufgefasst wird. Bei uns ist Mitleid ein Gefühl, das mit dem Leid, dem Schmerz und dem Elend des anderen zu tun hat. Mitleid meint Mitleiden und ist für alle unangenehm, selbst für diejenigen, welche dieses Mitleid erfahren. Aber das ist nur eine Seite, ein Aspekt, dieses Begriffes. Das Mitleid ist für Schopenhauer vielmehr Teil einer umfassenden Sympathie. In dem grie-

chischen Begriff *sympathein* (mitleiden), haben Sie im Sinne des *Mit-Erfahrens* und des *Mit-Fühlens* bereits diese andere Dimension. Denn Sympathie ist ja etwas, das auch in unserem Sprachempfinden Konnotationen trägt, die weniger etwas mit Leid zu tun haben.

Schopenhauer eröffnet diesen Bereich für die Ethik und er sagt – deshalb habe ich ihn auch in dieser Vorlesung zuerst behandelt –, dass damit eine praktische Mystik gestiftet sei, dass hier in diesem Mitleiden, in dieser Sympathie, das große Mysterium der Ethik liege. Schopenhauer bezieht sich dabei auf den bekannten und berühmten Ausspruch aus der indischen Philosophie *tat-tvam asi*, (dies bist Du), der deutlich macht, dass das, was ich sehe – natürlich auch das Leid – ich bin. Aus dieser Grundanschauung heraus entwickelt der Mensch seine sittlichen Fähigkeiten bzw. anders ausgedrückt: Für Schopenhauer ist alle Ethik, die nicht aus dieser umfassenden Sicht heraus begründet ist, in jeder Hinsicht banal, unethisch und sogar eher eine Anstiftung zum Bösen und zum Egoismus. Dazu möchte ich Ihnen noch eine weitere Zitat vorstellen und dann den Text von Schopenhauer abschließen.

Schopenhauer sagt im letzten Kapitel der GRUNDLAGE DER MORAL:

„Der böse Charakter vertraut in der Noth nicht auf den Beistand Anderer: ruft er ihn an, so geschieht es ohne Zuversicht: erlangt er ihn, so empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit: weil er ihn kaum anders denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn sein eigenes im fremden Wesen wieder zu erkennen, ist er selbst dann noch unfähig, nachdem er von dort aus sich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Diese moralische Isolation, in der er sich wesentlich und unabweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen“ (Schopenhauer III, 629).

Sie sehen deutlich: Die Bosheit beruht auf einer Unfähigkeit, das Wesen seiner selbst im anderen zu erkennen. Das ist eine Erkenntnisschwäche, eine Unfähigkeit, die auch damit zu tun hat, dass wir an unsere Vorstellungen gebunden sind und die Dinge an sich nicht in ihrem Grund erkennen können. So, wie wir auch der Täuschung anheim fallen, dass unser eigenes Leben sterblich sei, wo es unsterblich ist, so ist es auch in der Frage der Ethik für uns Täuschung, dass wir im Handeln an uns gebunden sind, Täuschung, dass wir also nicht zu erkennen im Stande wären, dass der andere, den wir sehen, mit dem wir umgehen, ein Spiegelbild unserer selbst ist. Dieses jedoch einzusehen, macht aber den guten Charakter aus.

Im Unterschied zur bösen Täuschung des Ichs wird also

„[...] der gute Charakter [...] mit eben so vieler Zuversicht den Beistand Anderer anrufen, als er sich der Bereitwilligkeit bewußt ist, ihnen den seinigen zu leisten. Denn, wie gesagt, dem Einen ist die Menschenwelt Nicht-Ich, dem Andern »Ich noch ein Mal«. – Der Großmüthige, welcher dem Feinde verzeiht und das Böse mit dem Guten erwidert, ist erhaben und erhält das höchste Lob; weil sein selbsteigenes Wesen auch da noch erkannte, wo es sich entschieden verleugnete“ (ebd.).

Auch hier sehen Sie deutlich: Der gute Charakter ist derjenige, der im Anderen das Ich noch einmal erkennt. Der Großmüthige kann dann ohne weiteres diese Selbstlosigkeit haben, weil das Selbst nicht auf das Ich beschränkt ist. Das Selbst ist mehr als dieses Ich. Das Ich ist auch der Andere.

Schopenhauer ist gewiss nicht in dem Verdacht, ein christlicher Philosoph zu sein. Dennoch finden Sie hier christliche Grundwerte wieder, nämlich dem Feind zu verzeihen und dem bösen Menschen so zu begegnen, dass man sich selbst dabei hinten anstellt, sodass die Handlung von Selbstlosigkeit und Selbsthingabe bestimmt ist. Trotzdem ist Schopenhauer nicht der Autor, auf den allein man sich in dieser Fragestellung stützen könnte. Es wäre zu kurz gegriffen, zu glauben, man müsse nur seine Schriften, insbesondere seine Schriften zur Ethik, lesen und hätte dann die Mystik verstanden, um die es hier in der Vorlesung gehen soll, also um eine Mystik von höchster ethischer Vollkommenheit und ein Wissen von höchster ethischer Qualität. Schopenhauer, obwohl er diesen wichtigen Gedanken äußert und damit gegenüber anderen Autoren besonders prominent sein mag, ist hier nicht der letztlich ausschlaggebende Autor, weil er in seiner eigentlichen Philosophie dieses Ich noch in der Form des *tat-tvam asi* als Verdoppelung der Illusion verstehen muss. Denn das Ich ist ja Illusion und dieses verdoppelte Ich hat dann auch illusionären Charakter. Es ist sehr schwierig, diese Tiefensicht, diese Vision, die Schopenhauer hier hat, mit seiner Philosophie zu begründen. Seine Philosophie ist eine Philosophie der Illusion, der Täuschungen, natürlich auch der *Ent-Täuschungen* in den wesentlichen Fragen der Grenzen des Lebens. Aber die Frage, wie ich diese so genannte praktische Mystik dann auch praktisch umsetzen kann, diese Frage beantwortet Schopenhauer nicht.

Albert Schweitzer: Mystik als höchste Form ethischen Handelns

Es gibt noch einen weiteren Autor aus dem 20. Jahrhundert, der sich mit dem Mitleid in der Ethik auseinandergesetzt und die Mystik zur höchsten Form ethischen Handelns erklärt hat, nämlich Albert Schweitzer. Ich habe Ihnen einmal ein Zitat aus einer der drei Predigten mitgebracht, die sich mit der Ehrfurcht vor dem Leben beschäftigen. Die Ehrfurcht vor dem Leben ist für Albert Schweitzer aus einer mystischen Vision entsprungen, die er bei Anblick einer Flusspferdfamilie bekam. Hierbei fand er den Schlüssel für sein Hauptwerk KULTUR UND ETHIK. Darüber hat er außerdem in den STRAßBURGER PREDIGTEN gesprochen, aus denen ich Ihnen einen Textauszug präsentieren möchte. Es handelt sich um die Predigt *Ehrfurcht vor dem Leben*. Sie bezieht sich auf den Text aus dem Römerbrief 14,7: *Denn unser keiner lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber:*

„Gut ist: Leben erhalten und fördern; schlecht ist: Leben hemmen und zerstören. Sittlich sind wir, wenn wir aus unserm Eigensinn heraustreten, die Fremdheit den anderen Wesen gegenüber ablegen und alles, was sich von ihrem Erleben um uns abspielt, miterleben und miterleiden. In dieser Eigenschaft erst sind wir wahrhaft Menschen; in ihr besitzen wir eine eigene, unverlierbare, fort und fort entwickelbare, sich orientierende Sittlichkeit“ (Schweitzer 1993, 134).

Auch hier sehen Sie die Motive des Miterlebens und Miterleidens als Basis eines sittlichen Handelns und, wie es für Albert Schweitzer ganz wichtig ist, eines kreativen Handelns. Das ist der elementare Gedanke schlechthin, aus dem alles gute, alles sittliche Handeln entspringt.

Das Problem der Ehrfurcht vor dem Leben ist, dass wir nicht leben können, ohne anderes Leben zu hemmen oder zu vernichten. Das nimmt die Philosophie von Albert Schweitzer als ihre eigentliche Herausforderung an. Das ist der Grund, warum sein eigener Ansatz eine Kultur braucht und eine Philosophie sucht, die diesen Widerspruch aushält.

Ich möchte diesen Satz aus der Predigt von Albert Schweitzer ergänzen durch ein Zitat aus seinem Hauptwerk KULTUR UND ETHIK, in dem er versucht, die Philosophie wieder auf elementare Weltanschauungen, man muss auch sagen, auf elementare Lebensanschauungen zu stellen. Diese Rückführung der Philosophie auf elementare Lebensanschauungen ist gleichzeitig ein Vorgang der Mystik.

Albert Schweitzer sagt:

„Alle tiefe Weltanschauung ist Mystik. Das Wesen der Mystik ist ja, daß aus meinem unbefangenen, naiven Sein in der Welt durch das Denken über das Ich und über die Welt geistige Hingebung an den geheimnisvollen unendlichen Willen wird, der im Universum in die Erscheinung tritt“ (Schweitzer 1990, 90).

Auch hier haben Sie die deutliche Formulierung eines Entgrenzungsvorganges: Sittliches Handeln kann in der Weise nur durch eine Hingebung an dieses geheimnisvolle Leben stattfinden. Denn das, was der *Wille zu Leben* äußert, ist die Erkenntnis, dass ich ja nicht nur leben will, sondern dass ich leben will inmitten von anderem Leben, das auch leben will.

Daraus entsteht die berühmte Formel von Albert Schweitzer: *Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.*

Nicht nur die Selbsterhaltung spielt eine Rolle, sondern das Gewissen, welches allem Wissen, dass wir uns in unserem Leben innerhalb von anderem Leben bewegen, das auch leben will, inhärent ist. Das erzeugt die Ehrfurcht vor dem Leben. Damit haben wir eine ganz andere Ethik als jene Ethik, die auf optimistischen Deutungen der Welt aufruhrt und letztlich nichts anderes bedeutet als eine subtile Form des Egoismus.

Die Grundfrage der Ethik: 'Was soll ich tun?'

Alle Ethik stellt die Frage: 'Was soll ich tun?' Das ist die Grundfrage der Ethik, die in dieser Form durch Kant deutlich wurde. Wir sehen hier aber schon anhand der Ansätze von Schopenhauer und Albert Schweitzer, dass die Frage 'Was soll ich tun?' keine bedingungslose Frage ist, die sich in einem luftleeren Raum einem weltlosen, auf sich selbst bezogenen Individuum stellt. Die Frage 'Was soll ich tun?' ist keine bedingungslose Ursprungsfrage, sondern sie ist gebunden an das, was mich in dieser Welt umgibt, an dieses Leben, dass ich erkenne, von dem ich weiß, und sei es eben durch die Sympathie, durch das Mit-Gefühl. Das ist die Bedingung der Frage 'Was soll ich tun?' Damit ist natürlich ein Bereich eröffnet, der unüberschaubar ist, denn in dem Augenblick, in dem man sich diesem Gefühlsbereich öffnet, ist das Ganze nur schwer zu begründen. Genau aus diesem Grund aber sind hier die Mystik und das, was wir an philosophischen Theoremen um die Mystik herum kennen, der Weg, diese reine Gefühlsfrage philosophisch aufzuarbeiten.

Jakob Böhme: Morgenröte

Ich möchte Ihnen nun den Satz des berühmten deutschen Mystikers Jakob Böhme vorstellen, der die gesamte Thematik der Vorlesung umgreift. Böhme beschreibt in diesem Satz sein mystisches Erweckungserlebnis, aus dem heraus er geschöpft hat. Ich habe Ihnen dieses Zitat in ein aktuelleres Deutsch gebracht.

Böhme sagt:

Was aber für ein Triumphieren in dem Geiste gewesen sei,
kann ich nicht schreiben oder reden,
es lässt sich auch mit nichts vergleichen,
als nur mit dem,
wo mitten im Tode das Leben geboren wird,
und vergleicht sich mit der Auferstehung von den Toten.

In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen
und an allen Kreaturen
– sowohl an Kraut und Gras –
Gott erkannt,
wer der sei
und wie der sei
und was sein Wille sei.

Auch so ist alsbald in diesem Lichte mein Wille gewachsen mit großem Trieb,
das Wesen Gottes zu beschreiben.²

Auf den ersten Blick könnte man dies für eine pantheistische Intuition halten. Gott in Kraut und Gras zu erkennen, das klingt nach Romantik und wäre deshalb wohl nicht so ganz ernst zu nehmen.

² Das Zitat lautet im Original:

„Was aber für ein *triumphiren* in dem geiste gewesen sei / kann ich nicht schreiben oder reden / es lässt sich auch mit nichts vergleichen / als nur mit dem / wo mitten im tode das Leben geboren wird / und vergleicht sich mit der Aufferstehung von den todten. In diesem Liechte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen / und an allen Creaturen / sowohl an kraut und graß Gott erket / wer der sey / und wie der sey / und waß sein willen sey: Auch so ist alsbald in diesem liechte mein willen gewachsen mit grossem trieb / das Wesen Gottes zu beschreiben.“

Jakob Böhme (1575-1624) Morgenröte, Kapitel 19.

Doch gerade bei solchen Autoren gilt es, ernst zu nehmen, was sie sagen. Schauen Sie einmal genau hin! Denn das Licht, in welchem er sieht, dass Gott in allen Kreaturen ist, ist die Erweckung des Lebens, wo mitten im Tode das Leben geboren wird. Das ist ja auch das große Thema des Mythos, mit dem wir uns letztes Semester beschäftigt haben, nämlich die Frage, wie aus dem Tod das Leben wieder entsteht und sich dieses neue Leben gegenüber dem alten Leben rechtfertigt, behauptet und überhaupt erkannt wird. Die große Frage des Verhältnisses von Leben und Tod wird also auch hier thematisiert. Insofern ist dieses mystische Bekenntnis auch ein mythischer Text. Böhmes mythische Vision der Erneuerung des Lebens aus dem Toten heraus ist zugleich eine mystische Vision.

Auf sehr schöne Art und Weise macht dieses Zitat deutlich, wie das Mysterium, und damit die Mystik, mit dem Mythos in Verbindung steht. Das Erweckungserlebnis von Böhme umfasst genau dieses Thema. Das bedeutet, dass sich die Frage nach Mystik auf den Mythos bezieht. Das wird auch in der Literatur behandelt. Otto Langer etwa, den ich Ihnen in der letzten Vorlesung zur Einführung empfohlen habe, setzt sich mit dieser Verbindung von Mythos und Mystik auseinander. Ich komme darauf zurück.

Kurt Hübner: der Ursprung der Mystik im Kult

Ich habe Ihnen dazu aber noch ein anderes Zitat von Kurt Hübner mitgebracht, dessen eigentliches Thema der Mythos ist. Kurt Hübner hat nun im Jahr 2001 sein großes Werk GLAUBE UND DENKEN vollendet und ist in diesem Buch auch auf das Verhältnis von Mythos und Mystik eingegangen. Er spricht in erster Linie von der christlichen Mystik und fragt sich, wie sich das Verhältnis zum Mythos darstellt, von dem die Mystik ja auch ihren Namen hat. Der Name Mystik ist eigentlich verhältnismäßig spät entstanden, nämlich erst im 17. Jahrhundert in Frankreich. Doch gibt es das Mystische, das Mysterium, seit der Antike. Dass sich das Mystische auch von den Mysterienkulten herleitet, thematisiert nun auch Hübner.

Er sagt:

„In Kürze zusammengefaßt, handelte es sich bei ihnen [den Mysterienkulten, S.G.] darum, in der für den Mythos typischen Weise eine Arché zu wiederholen, doch im besonderen eine solche, die Leiden, Tod und Auferstehung eines Gottes oder einer Göttin zum Gegenstand hat“ (Hübner 2001, 205).

Es geht hier also um ein spezielles Grundprinzip, eine spezielle Grundanschauung des Lebens, die von diesem Thema des Leidens, des Sterbens und der Wiederauferstehung eines Gottes bzw. einer Göttin handelt.

„Besonders kennzeichnend dafür sind die Mysterien des Dionysos- und des Demeterkultes von Eleusis. Dionysos wurde von den Titanen zerrissen und dann wiedergeboren; Demeters Tochter wurde von Hades geraubt und in die Totenwelt verschleppt, um jährlich wieder zum Leben zu erwachen. In verschiedenen Ritualen wurden diese Ereignisse dargestellt, doch so, daß dabei die Beteiligten, die Mysten, in einen Zustand versetzt wurden, in dem sich die vollständige Vereinigung mit der Gottheit vollzog“ (ebd.).

Es geht hier also um einen kultischen Vorgang, der das Leiden, Sterben und die Auferstehung des Protagonisten miterleben und miterleiden lässt. Nun waren ja im antiken Griechenland die Kultfeiern für Dionysos nicht nur in diesem Sinne Mysterien, sondern auch die öffentlichen Spiele. Es ist schwer zu erklären, warum es auf der einen Seite Mysterien bzw. Geheimkulte und auf der anderen Seite auch öffentliche Spiele gab. Der Demeterkult war allerdings immer ein Geheimkult, d.h. ein Kult, in dem man nicht ohne weiteres mitmachen konnte, sondern erst initiiert werden musste. Das griechisch-lateinische Wort *mysterium* ist ja der Begriff für Geheimkult mit entsprechender Initiation.

„Nachdem sie so die mythische Substantialität der Gottheit in sich aufgenommen hatten, sollte ihnen später eine Wiedergeburt ermöglicht werden. Daß dieser Zustand ekstatischer Natur war, steht außer Zweifel, obwohl wir nur bruchstückhafte Kenntnisse von dem mit Geheimnissen umgebenen Verlauf der Rituale haben. In diesem Zusammenhang aber wird das *mýein* [das Verschließen der Sinne, der Augen und Ohren, S.G.] als das für die Initiation notwendige Verhalten erwähnt, und auch von dem Vorzeigen der Heiligtümer im Telesterion [einer Art Tempel, S.G.] wird berichtet, daß es für die sie erschauenden Eopten [die Erleuchteten, S.G.] in Stillschweigen, *en siopé*, erfolgte“ (ebd.).

Auch hier haben Sie eine Schilderung dieses Vorganges, in dem deutlich gemacht wird, dass die Erfahrung des Mysteriums mit einem kultischen Vorgang verbunden war und die Mystik dieses kultische Element geerbt

hat. Mystik bedeutet also keine bloße Selbstversenkung, sondern einen Vorgang, eine Prozedur, wie sie im Kult ritualisiert wurde. Das ist für uns nun insofern interessant, da wir uns, wenn wir die Mystik unter aktuellen und nicht nur historischen Gesichtspunkten betrachten wollen, überlegen müssen, was richtige und was falsche Mystik ist. Was ich auch letztes Semester im Zusammenhang mit dem Mythos versucht habe, zu erklären, dass es einen falschen Mythos gibt, und was ihn, den falschen Mythos, den Alltagsmythos, der gleichsam wie eine Art von Mythos funktioniert, aber kein wirklicher ist, ausmacht, lässt sich in Bezug auf die Mystik analogisieren: Es gibt natürlich auch falsche Mystik. Sie ist eine Mystik, die den Einzelnen in seiner Bereitwilligkeit der Selbstaufgabe missbraucht. Das Selbst des Menschen zeigt sich ja nicht nur im *Sich-Verschließen* im Egoismus, sondern auch in der Suche nach dem Geheimnis des Lebens und der Hingabe an den anderen. Hier entwickelt sich eine Bereitwilligkeit zur Selbstaufgabe. Diese Bereitwilligkeit ist das Kapital für Sekten und bestimmte esoterische Kreise.

Wir müssen uns also auch fragen, was echte Mystik ist. Echte Mystik hat etwas zu tun mit dieser Erbschaft, die aus dem Mysterium, aus dem Kultischen stammt.

Otto Langer: der Zusammenhang von Mysterium und Mystik

Wie gesagt ist auch Otto Langer ein Autor, der diese Problematik noch einmal in besonderer Weise heraushebt. Otto Langer stellt im ersten Teil seiner CHRISTLICHEN MYSTIK IM MITTELALTER diesen Zusammenhang von Mysterium und Mystik in drei Punkten heraus, die für die Mystik als Erbe des Mysteriums wichtig sind.

Der erste Punkt ist die Vollendung, die mit der *telete* im Kult zusammenhängt. Mystik gründet sich auf einen teleologischen Zusammenhang.

Der zweite Punkt ist, dass zu dieser Vollendung ein gewisser Weg zurückgelegt werden muss. Die mystische Erfahrung bedarf eines Weges, der auch im Kult schon zu finden ist, beginnend mit der *katharsis*, dann die Vorweihe, die *myesis*, und dann natürlich die *epoptaia*, die Schau (vgl. Langer 2004, 54-55). Das ist der kultische Dreischritt, der in der Mystik wiederholt wird. Die Mystik kennt also auch den Dreischritt, der mit der Umkehr und Reinigung beginnt. Gerade wenn wir uns nun mit der christlichen Mystik des Mittelalters beschäftigen, werden wir diese Struktur immer wieder finden.

Der letzte Punkt, die Schau, die Vereinigung, wird dann in der philosophischen Überhöhung zur *theoria*. Die philosophische Theorie bleibt nicht theoretisch im modernen Sinn, denn die *theoria* ist keine Schau, die neutral bleibt. Sie ist vielmehr eine Schau, die in das Geheimnis des Lebens hinein geht und praktisch wird. Der Weg der Mystik ist ein Weg in die Praxis, gerade weil er in das Geheimnis des Lebens führt.

So weit einmal für heute.

Vielen Dank.

Vorlesung 3

10.05.2005: Die Mystik als Teil der ethischen Fragestellung; Walter Burkert: die Bedeutung des Mysteriums für die Mystik; Joseph Campbell: die Reise des Helden; Hans Jonas: die Verinnerlichung des Mysteriums; Vom Mythos zur Mystik; Albert Schweitzer: die Entgrenzung der Ethik des reinen Tätigseins.

Die Mystik als Teil der ethischen Fragestellung

In der letzten Stunde sind wir zu einer Sammlung von Kriterien gekommen, die für die Mystik maßgeblich sind und sie in einen bestimmten Zusammenhang stellen.

Zum ersten ist die Mystik für uns als Teil der ethischen Frage ‘Was soll ich tun?’ zu verstehen und damit Teil der Ethik bzw. eines Systems der Ethik. Wir haben uns diesen Zusammenhang anhand von Textauszügen und Zitaten von Arthur Schopenhauer und seiner so genannten Mitleidsethik erarbeitet, durch die deutlich wurde, dass Ethik einen anderen Ausgangspunkt nehmen muss als das präsenste Ich, als die Selbstbezogenheit des Ich und seine bloße Tätigkeit. Ethik hat vielmehr zu tun mit der Wiedererkennung des Eigenen im Anderen und Fremden. Dieses Wiedererkennen erweckt eine Sympathie nicht nur mit den Mitmenschen, sondern den Lebewesen und der Umwelt insgesamt.

Damit verbunden ist nun zweitens weiterhin deutlich geworden, dass die ethische Frage ‘Was soll ich tun?’ keine bedingungslose Frage darstellt, sondern geknüpft ist an eine Form von Erkenntnis, auch an eine Form von Erfahrung, die mit dieser Sympathie zu tun hat. Die Frage ‘Was soll ich tun?’ ist also nicht auf reines Tätigsein bezogen, sondern abhängig von dem, was ich erfahren und erkennen kann. Das sind gleichsam Bedingungen des Tuns.

Der dritte Punkt ist, dass das ethische Handeln aufgrund seiner Bedingungen durch Erfahrung, durch Erleiden-Können oder durch Sympathie, eine teleologische Struktur bekommt. Ein auf ein *telos*, ein Ziel hin gerichtetes Handeln ist ein sinnvolles Handeln. In der Sympathie sind Ziel und Zweck des sinnvollen Handelns allerdings nicht durch Regeln oder Sitten vorgegeben, sondern liegen in der konkreten Erfahrung des Anderen als Selbst. Richtiges Handeln ist hier auf das Miterleben und Miterleiden des Anderen und Fremden bezogen. Dazu braucht es den Blick in die Tiefe des Lebens und der Kreatur, um sie als Bruder und Schwester, als *Das bist Du*, zu erkennen.

Walter Burkert: *die Bedeutung des Mysteriums für die Mystik*

Dieser mystische Blick in die Tiefe des Lebens hat mit den Mysterien zu tun, mit denen wir uns am Ende der vergangenen Vorlesung beschäftigt haben. Hier geht es zunächst um die Herkunft der Mystik aus dem Mysterium. Zu diesem Punkt möchte ich Ihnen heute noch einen anderen Textauszug präsentieren, und zwar von einem angesehenen Kenner der griechischen Religion, nämlich von Walter Burkert. Walter Burkert hat in der Sammlung DIE RELIGIONEN DER MENSCHHEIT¹ einen Band über die GRIECHISCHE RELIGION DER ARCHAISCHEN UND KLASSISCHEN EPOCHE verfasst. Aus diesem Werk werde ich Ihnen etwas präsentieren, das die Bedeutung des Mysteriums für die Mystik verdeutlicht, dies allerdings vor dem Hintergrund, dass – wie letzte Stunde schon angedeutet – das Mysterium die Vorform der Mystik darstellt.

Walter Burkert sagt nun:

„Inbild der Mysterien ist der verschlossene Deckelkorb, die *cista mystica*; nur der Geweihte weiß, was die *kiste* birgt; die Schlange, die sich um die *kiste* oder aus ihr ringelt, weist auf ‘unsagbaren’ Schrecken. Heidnische Autoren gingen über Andeutungen nie hinaus, und Christen, die dem Geheimnis den Schleier abreißen wollten, wußten selten mehr als vage Verdächtigungen vorzubringen“ (Burkert 1977, 414).

Hier haben Sie also zunächst einmal den Hinweis darauf, dass diese *cista mystica*, dieser mystische Korb, ein unbekanntes Objekt enthält und es nur Vermutungen darüber gibt, was dieser Korb wirklich birgt. Dieses Mysterium, welches um diese Kiste rankt, ist auch das Signum des Mysterien- und Geheimkultes geblieben.

Weiter im Text:

„Der Wissenschaftler wird versuchen, von den Andeutungen ausgehend gleichsam Tangenten um das verborgene Zentrum zu legen. Da ist der Aspekt der Initiation an sich; *initia* ist das lateinische Äquivalent für *mystéria*. Es ist möglich, daß Mysterien aus Pubertätsweihen entstanden“ (ebd.).

¹ DIE RELIGIONEN DER MENSCHHEIT. Hg. v. Christel Matthias Schröder. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1960ff.

Auch dieser Hinweis führt uns zu einem Thema der Vorlesung des letzten Semesters, in der ich Ihnen ja im Hinblick auf den Mythos herausgestellt hatte, dass auch er die Struktur der Initiation wiederholt, dass die mythische Erzählung eine gewisse Formation besitzt und dass dieser Aufbau wiederum analog ist zu dem Dreischritt der Übergangsriten.

Eine Rolle spielen hier die Mysteriengötter Demeter und Dionysos, was Walter Burkert dann auch weiter ausführt. Wichtig für unseren Zusammenhang ist ein weiterer Aspekt, der hier genannt wird:

„Zu Mysterien gehören Erzählungen – die ihrerseits zuweilen geheim sind, *hieroi logoi* – von ‘leidenden’ Göttern, die Mysterien ihrerseits ‘erleiden’ etwas in der Weihe, auch wenn nicht generell gilt, daß der Mysterien selbst das Schicksal des Gottes erleidet. Die ‘Leiden’ fügen sich am besten zum Initiations-Aspekt; Überstehen der Todesangst kann als vorwegnehmendes Bestehen, als Überwindung des Todes erlebt und gedeutet werden“ (Burkert 1977, 415).

Hier kommt ein weiterer Aspekt hinzu, der mit den Mysterien im Zusammenhang steht: der Mythos des Helden, dessen Leiden im Kult mitgeteilt und im Miterleiden geteilt werden. Der Kult ist ein Ritus, der die Passion des Gottes oder Helden miterleben lässt.

Ich möchte Sie im Zusammenhang mit dieser oben zitierten Textstelle aus dem Buch von Walter Burkert noch auf die Frage aufmerksam machen, was eigentlich durch dieses Mysterium erworben wird und was eigentlich das Ziel dieser Mysterien ist.

Burkert weist darauf hin, dass sich hier, soweit man dies rekonstruieren kann, eine Wiederherstellung des Lebenssinnes, der Lebensgewissheit, vollzieht. Die Mysterien sind die Quelle des Lebenssinnes. Deshalb finden sich bei ihnen auch Formen des Rausches, der überbordenden Leidenschaft, der Ekstase. Bei den Dionysien, den Kulten zu Ehren des Gottes Dionysos, z.B. wird diese überschäumende Lebenslust angenommen. Die Verbindung des einzelnen Lebewesens mit der Gesamtheit des Lebens ruft eine Sympathie hervor, die sich in der Feier, im Spiel, im Rausch Ausdruck verschafft. Das ist unter der Teleologie in den Mysterien zu verstehen: Die Weihen dienen als Vollendung des Lebens.

Dazu noch ein weiteres Zitat:

„Das Versäumen der Weihe freilich läßt sich nicht mehr einholen; dies demonstrieren eindrucksvolle mythische Bilder: Oknos, ‘das Zau-

dern', flicht im Hades an einem Seil, das sein Esel gleichzeitig abfrißt; die 'Ungeweihten' tragen in Sieben Wasser in ein durchlöcherntes Faß, zwecklos und endlos" (ebd.).

Der Inbegriff der zwecklosen, sinnlosen und endlosen Tätigkeit – hier könnte man durchaus noch Sisyphos als weiteres Beispiel anführen – ist das Leben, wie es sich von sich aus zeigt. Die Mysterien bewirken nun nichts anderes, als diesem sinnlosen Geschehen, nämlich diesem ständigen Abwechseln von Tod und Leben, einen Sinn zu geben. Dieser Sinn wird aber dem Leben nicht oben aufgepflanzt, vielmehr wird das Leben als solches sinnvoll gemacht, indem es in seinen Grundmotiven thematisiert wird. Man könnte sagen: Das Nicht-Eingeweihte, der Fluch des Lebens oder die Verfluchung des Lebens, ist das Leben als bloßer Verlauf, als bloßes Geschehnis ohne sein *telos*, ohne sein Ziel, ohne seine Vollendung und seine Teleologie.

Deswegen haben die Mysterien den Zweck und das Ziel, das Leben zu vollenden, d.h. dem Leben seinen Gesamtaspekt zu geben.

Das ist meines Erachtens ein ganz wichtiger Gesichtspunkt, den wir für unseren Zusammenhang verwenden können: das Mysterium als Sinngebung des Lebens, als Wiederherstellung des Lebenssinnes, unter der Voraussetzung, dass das Leben an sich, das Leben als bloßer Verlauf, sinnlos ist. Das hatten wir ja auch im Zusammenhang mit dem Mythos gesehen hatten, wo das Leben an sich nicht nur sinnlos oder sinnleer ist, sondern sogar den Charakter des Verbrechens und Vergehens hat.

Das Leben ist also nicht einfach ein Geschehen, das man übernimmt und weiterführt, sondern es ist von sich her entweder mit Sinnlosigkeit oder sogar mit Schuld belastet.

Es zeigt sich also: Die Frage 'Was soll ich tun?' ist keine Frage ins Leere hinein, sondern sie hat Bedingungen, ist bedingt von den Fragen: 'Gibt es einen Lebenssinn?'; 'Wo komme ich her?'; 'Wo gehe ich hin?' Das sind ja die Fragen, die auch der Mythos stellt und die in der Klärung der Sinnfrage und der Schuldfrage des Lebens liegen. Die Frage 'Was soll ich tun?' wird durch den Mythos und durch die Mystik zur ethischen Frage, weil sie vor den Horizont ihrer Bedingungen gestellt wird. Sie bedeutet dann: 'Unter welchen Bedingungen handele ich?'

Hier geht es um die Voraussetzungen, nach denen jeder Einzelne fragen muss. Darin zeigt sich dann auch die Individualität dieser Fragestellung.

Joseph Campbell: die Reise des Helden

Ich habe Ihnen eine Folie mitgebracht, die ich auch in der Vorlesung des letzten Semesters gezeigt habe und die ich Ihnen noch einmal zeigen will im Hinblick auf die Frage, was den Mythos als Heldengeschichte eigentlich auszeichnet.²

Im letzten Semester habe ich in diesem Zusammenhang einen Autor vorgestellt, nämlich Joseph Campbell, und sein Werk *DER HEROS IN TAUSEND GESTALTEN*.³ In diesem Buch geht es um die These, dass die Heldengeschichte eine ganz bestimmte Struktur hat, die sich grundsätzlich in typischen Verläufen wiederholt, also einen archetypischen Verlauf hat.

Ich habe Ihnen die Folie noch einmal mitgebracht, damit Sie sehen können, um was es hierbei geht. Ich kann dies hier allerdings nur noch einmal andeuten.

Aufgabe des Helden im Mythos ist es, die beiden Welten der Ober- und Unterwelt, des Lebens und des Todes, zu verbinden. Er kämpft für die Gemeinschaft, indem er das Leben mit dem Tod versöhnt. Die Reise des Helden beginnt mit dem Ruf. Mit dem Anruf, dem Berufensein, beginnt die ganze Geschichte. Es gibt dann eine Schwellenphase. Es finden Prüfungen statt. Letztlich wird am tiefsten Punkt der Reise ein Sieg errungen. Danach beginnt die Rückkehr des Helden, der aber noch verfolgt wird, seine Aufgabe also noch nicht beendet hat, bis hin zur endgültigen Rettung und Erlösung aller. Das ist die Dramaturgie des Mythos, die wir auch in den Mysterien etwas verändert wieder finden werden. Die Dramaturgie wird damit auch für die Mystik grundlegend wichtig.

Hans Jonas: die Verinnerlichung des Mysteriums

Ich komme nun zu Hans Jonas, einem Autor, der sich mit dieser Verbindung von Mysterium und Mythos besonders beschäftigt hat, und zwar unter dem Aspekt der Gnosis. Hans Jonas ist hauptsächlich bekannt durch sein Werk *DAS PRINZIP VERANTWORTUNG*, in dem er darauf hinweist, dass die Ethik über die Jetztzeit hinauszugehen habe und die Nachhaltig-

² Siehe Schaubild I im Anhang dieses Buches. Die gezeigte Folie findet sich auch im Anhang von Grätzel, Stephan: *DIE MASKEN DES DIONYSOS. VORLESUNGEN ZU PHILOSOPHIE UND MYTHOLOGIE*. London: Turnshare, 2005, 187.

³ Campbell, Joseph: *DER HEROS IN TAUSEND GESTALTEN*. Frankfurt am Main: Insel, 1999. Zu Joseph Campbell und zur Dramaturgie des Mythos vgl. auch Grätzel, Stephan: *Die Masken des Dionysos. Vorlesungen zu Philosophie und Mythologie*. London: Turnshare, 2005, 126f.

keit von Handlungen beherzigen müsse, Ethik also nicht eine bloße Präsenzethik darstellen dürfe, sondern vielmehr auch eine Generationenethik sein müsse.⁴

Eigentlich aber ist das Arbeits- und Forschungsgebiet von Hans Jonas die Gnosis. Hans Jonas kommt aus der Schule von Heidegger und insofern sind auch seine Überlegungen sehr im Heideggerschen Stil gehalten: Sie untersuchen die Gnosis auf deren Daseinsverständnis, also daraufhin, wie das *In-der-Weltsein* in der Gnosis verstanden wird.

Im zweiten Band seiner Untersuchungen zur Gnosis⁵ beschäftigt sich Jonas mit der Verbindung von Mythologie und Mythos. Dieser Band, den ich Ihnen heute auch in Auszügen vorstellen möchte, ist für unser Thema sehr wichtig, weil Jonas hier herausarbeitet, dass die Entwicklung vom Mythos zur Mystik, vom Mysterium zur Mystik, ein Weg der Verinnerlichung der Heldengeschichte darstellt, d.h. eine Verinnerlichung dieser Erzählung und Dramaturgie dieses Geschehens.

Das, was sich hier in der Geschichte, der Erzählung, abspielt und ich Ihnen anhand des Schemas der Heldengeschichte aufgezeigt habe, eben diese Ereignisfolge, wird nach innen verlegt, d.h. verinnerlicht. *Mystik ist verinnerlichtes Mysterium*.

Jonas geht es darum: In der Mystik ist die Bühne nicht mehr der äußere Sinnenraum, vielmehr ist das Geschehnis, welches betrachtet und behandelt wird, ein

„[...] (unfigürlicher und impersonaler) Seinsbegriff, der geschaut eben gedacht und gedacht eben getätigt, d.h. in Existenz gesetzt wird, da seine Wirklichkeit im Akte des ‘Geistes’ selber west (ohne natürlich an den des Einzelsubjekts oder des Menschen überhaupt gebunden zu sein), der Geist aber seinerseits die ‘Wirklichkeit’ selber ist“ (Jonas 1993, 165).

Jonas will bei der Beschreibung der gnostischen Erfahrung, des gnostischen Geschehnisses, zeigen, dass die Bühne nach innen verlagert und

⁴ Jonas, Hans: DAS PRINZIP VERANTWORTUNG. VERSUCH EINER ETHIK FÜR DIE TECHNOLOGISCHE ZIVILISATION. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

⁵ Hans, Jonas: GNOSIS UND SPÄTANTIKER GEIST. BD.1. DIE MYTHOLOGISCHE GNOSIS. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Hans, Jonas: GNOSIS UND SPÄTANTIKER GEIST. BD.2. VON DER MYTHOLOGIE ZUR MYSTISCHEN PHILOSOPHIE. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

zum reinen, unfigürlichen Seinsbegriff, zur Seinsbetrachtung, wird, in der der Geist Wirklichkeit und die Wirklichkeit Geist ist.

Das erinnert auch an das hegelsche Konzept, dass der Geist zur Wirklichkeit kommt und die Wirklichkeit Geist ist. Doch eigentlich gemeint ist bei Jonas, dass die Wirklichkeit, das Geschehen, also das, was wir erzählen können, die erzählte Wirklichkeit, zur geistigen Tatsache wird.

Weiter heißt es nun bei Jonas:

„Dies von einer mythischen Formel zur ontologischen Form zu erheben, ist der eigentliche, philosophische Schritt aus dem Mythos heraus – und er führt philosophisch zur Mystik“ (ebd.).

Das bedeutet: Den Geist zur Wirklichkeit und die Wirklichkeit zum Geist zu erheben, ist der Schritt vom Mythos zur Ontologie, der Schritt vom Geschehnis, von der Erzählung, vom narrativen Zusammenhang, zum ontologischen Zusammenhang.

Das Ganze versteht Jonas als eine Rationalisierung des mythologischen Prozesses, wobei die Vorgänge des erzählten, mythischen Geschehens einen ontologischen Charakter bekommen. Die Grundform der Erzählung wird ontologisch. Hier findet also eine Rationalisierung statt, mit dem Ziel, dass am Ende wirkliche Erkenntnis, Wissen, ist, dass die Erzählung nicht nur den Glauben fordert. Das stellt bei fiktiven Erzählungen oder bei Erzählungen, von denen man nicht genau weiß, ob sie nun historisch sind oder nicht, natürlich ein Problem dar. Diese Problematik entfällt, wenn die Erzählung ontologischen Charakter hat, d.h. wenn die Erzählung selbst wissenschaftlich ist.

Dieser Schritt zur Erkenntnis, zur *Gnosis*, ist dann auch ein Fortschritt über das bloß Erzählte hinaus. Die Rationalisierung bedeutet die Verinnerlichung der Erzählung im Sinne eines ontologischen Vorganges mit dem Ziel der Erkenntnis und nicht nur des Glaubens. Erkenntnis statt Glauben ist gleichsam die Kampfformel der *Gnosis*. Sie hat dabei immer ein ambivalentes Verhältnis gegenüber der christlichen Theologie eingenommen, denn sie fordert dort, wo eigentlich nur der Glaube ist, das Erkennen und sie bietet dieses Erkennen auch an. Aber es gibt eben hier durchaus auch Gegensätze – das werden wir auch noch sehen –, es gibt auch solche Denker, die im Sinne des christlichen Glaubens gnostisch argumentieren. Die *Gnosis*, die *Erkenntnis*, die an die Stelle der Erzählung tritt, ist jedenfalls für Jonas der „Zusammenfall von Innen und Außen“ (Jonas 1993, 165), das Zusammenfallen von Innenleben und Erzäh-

lung. Dadurch kommt es zu einer Gleichsetzung von Geist und Wirklichkeit, die der Erzählung nicht nur einen realistischen, sondern auch einen ontologischen und wissenschaftlichen Charakter gibt.

Vom Mythos zur Mystik

Warum ist dieser Zusammenfall, diese Rationalisierung der Erzählung, dieser Rationalisierung des Mythos zu einer Seinsformel bzw. zu einem Seinszusammenhang, nun für die Mystik so wichtig? Warum kann die Mystik nicht Mythos bleiben? Warum ist hier ein solcher Fortschritt über den Mythos hinaus für die mystische Erfahrung notwendig?

Ich habe schon anfangs darauf hingewiesen, dass ein wesentliches Thema der Mystik das Mit-Erleben und Mit-Erleiden im Sein ist. Erinnern Sie sich an das, was Schopenhauer herausgestellt hat, indem er die indische Philosophie zitierte! Diese Formel *tat-tvam asi*, d.h. *dies bist Du*, die Erkenntnis des Eigenen im Fremden, ist ja eine Erkenntnis des Seins: ‘*Dies bist Du*. Dies bist Du, der hier leidet oder lebt!’ Dieses *dies bist Du* ist die Grundformel für das Mit-Leiden und die Sympathie, aber von einem logischen Standpunkt aus betrachtet.

Von diesem logischen Gesichtspunkt aus ergibt sich nun allerdings eine Problematik: ‘Denn eigentlich bist du dies ja gar nicht! Das ist eine Pflanze oder ein Tier oder ein Mitmensch! Das bist du doch gar nicht!’ Streng logisch oder ontologisch gedacht, stimmt dieses *dies bist Du* eben nicht. Insofern wird die Tiefensicht in das Wesen der Ethik, des Mit-Leidens und der Sympathie, sofort von der Logik verhindert. Auf das gefühlte sympathetische *dies bist Du* folgt sofort das logisch erkennende *dies bist Du nicht*. Was wir auf der ethischen Stufe der Sympathie möglicherweise erfahren und mitfühlen, dieses *dies bist Du*, das können wir auf der logischen und ontologischen Stufe nicht mitvollziehen. Vom logischen Standpunkt aus lebt jeder sein eigenes Leben, d. h. jeder lebt sich selbst. Deshalb können wir nicht einfach nur bei Schopenhauer und seiner Mitleidsethik bleiben, um das Thema der Mystik zu behandeln. Das wäre ja einfach gewesen: Wir brauchten nur Schopenhauer aufzuarbeiten und hätten mit seiner Philosophie die Mystik als System. Das Problem ist aber, dass die Erkenntnis, *dies bist Du*, logisch-ontologisch nicht zutrifft und deshalb so auch nicht behandelt werden kann. Das Sein kann nur in der Weise des Mit-Leidens und der Sympathie zugänglich gemacht werden, wenn nicht logisch-ontologisch, sondern narrativ auf das Gegenüber, auf das Fremde, zugegangen wird. Wenn die Mystik als Erbe des Mythos diesen narrativen Zugang übernimmt, dann ist das *dies bist Du* keine

Identifikation im Sinne *Ich=Ich* mehr, sondern geschieht wie ein Miterleben in der Erzählung. Denn erst, indem man eine Geschichte hört und in diese Geschichte hineingeht, hat man ja den Zugang zum Mit-Leiden. Hier ist nicht mehr *Du bist Ich* auf die Weise des *Ich=Ich* gefordert, sondern eine Geschichte. Diese narrative Bedeutung des Seins wird für das Erkennen bzw. das Selbsterkennen fruchtbar gemacht. Das Selbsterkennen bewegt sich nicht rein in der Sichselbstgleichheit oder in irgendeiner Konstruktion des Ich mit dem Anderen, sondern hier wird plötzlich eine Dimension geöffnet, die dem Eigenen seine eigene Geschichte, die Geschichte seiner Familie, seines Staates, seines Volkes usw., eröffnet. Hier wird die logische Identifikation aufgebrochen durch das Narrative. Das ist die große Bedeutung, die wir dem Mythos philosophisch gerade auch für die Mystik abgewinnen können. Der Mythos zeigt, dass es Wirkungen gibt, die weit über das bloß Präsentische und Selbstidentikative hinausgehen, so dass wir dieses Mit-Leiden nur über die Erzählung, über den Mythos, verstehen können. In dem Maße, wie man in eine Geschichte hineingeht und dieses Hineingehen in Geschichten, in Romane, in Filme oder was auch immer, eine Entgrenzung bedeutet vollzieht sich plötzlich nicht mehr länger das *Ich=Ich*, sondern hier verliert sich das Ich in einer fremden Geschichte. Das meine ich damit, wenn ich behaupte, dass in der Mystik die narrative Ebene für die ontologische Dimension zentral dienstbar und vielleicht auch fundamental wichtig wird.

Albert Schweitzer: die Entgrenzung der Ethik des reinen Tätigseins

Ich habe Ihnen zum Abschluss noch ein Zitat von Albert Schweitzer aus KULTUR UND ETHIK mitgebracht.

Albert Schweitzer ist für unseren Zusammenhang sehr wichtig, weil er Mystik ethisch versteht.

Die Ethik fragt: 'Was soll ich tun?' und die Mystik gibt die eigentlichen Hinweise, was getan werden kann. Albert Schweitzer kritisiert die rein tätige Ethik, die uns normalerweise, wenn es um ethische Fragen geht, als Ethik begegnet im folgenden Zitat, das auf die durch die Mystik geleistete Entgrenzung des rein Tätigen hinweist.

„Unser großer Irrtum aber ist, daß wir meinen, ohne Mystik zu einer ethischen, das Denken befriedigenden Welt- und Lebensanschauung gelangen zu können. Bis jetzt tun wir nichts anderes, als Welt- und Lebensanschauungen zu erdichten. Sie sind gut, weil sie die Menschen zu tätiger Ethik anhalten. Aber sie sind nicht wahr. Darum bre-

chen sie immer wieder in sich zusammen. Auch sind sie nicht tief. Darum macht das europäische Denken die Menschen zwar ethisch, aber oberflächlich. Weil er mit auf tätige Ethik hin erdichteter Weltanschauung übersättigt wird, hat der europäische Mensch keine Sammlung und keine innerliche Persönlichkeit, ja kein Bedürfnis mehr danach“ (Schweitzer 1990, 324).

Dieser Text ist in den 20er Jahren geschrieben worden, nicht etwa heute.

Das ist der Punkt: Hinsichtlich der Frage ‘Was soll ich tun?’ bedeutet Handeln hier kein bloßes Tun, keinen Aktivismus, sondern bedarf zunächst der Kontemplation über das, was vorliegt, was die Bedingungen für mein persönliches Tun, nicht die Bedingungen für das Tun des anderen sind.

Auf was muss ich achten? Auf was muss ich mich einlassen? Wer bin ich? Wo komme ich her? Wo gehe ich hin? Was sind meine Ziele? Die gesamte Dramaturgie des eigenen Lebens wird hier aufgebracht und sie wird thematisiert vor dem Hintergrund der Frage ‘Was soll ich tun?’

Das ist gemeint mit dieser von der mystischen Anschauung bedingten Handlung, die plötzlich praktisch wird.

Damit möchte ich diese allgemeine Einleitung in die Fragen nach dem, was Mystik ist und welchen Stellenwert sie in der Philosophie besitzt, abschließen. Unser nächstes Ziel wird sein, dass wir uns mit der spezifischen Problematik der christlichen oder christlich inspirierten Mystik beschäftigen. Für unseren Zusammenhang spielt diese Mystik die Hauptrolle. Sie ist die Mystik, die unseren kulturellen Voraussetzungen am ehesten entspricht und von daher besser zugänglich und verständlich ist. Das ist bei einer solchen Thematik ein wichtiger Gesichtspunkt. Deswegen möchte ich auf sie auch eingehen und mich nicht mit östlicher Mystik, die der indischen und buddhistischen Religion nahe steht, beschäftigen, auch wenn das gegenwärtig modern ist. Soweit einmal für heute.

Vielen Dank.

Vorlesung 4

24.05.2005: Gegen den Logozentrismus in der abendländischen Philosophie; Der Inhalt des Urwissens; Sieben Momente der mystischen Erfahrung; Teleologie des mystischen Weges.

Gegen den Logozentrismus in der abendländischen Philosophie

Wir haben in der letzten Stunde den allgemeinen Teil der Vorlesung abgeschlossen und dabei versucht, in Grundzügen zu bestimmen, was das Wesen der Mystik ist und inwieweit sie als philosophische Disziplin wichtig und wegweisend ist. Hierbei war wiederum von Interesse, wie sie als Teil der Ethik bzw. eines ethischen Systems für uns interessant werden kann. Das ist unser eigentliches Thema, deshalb auch der vielleicht etwas ungewöhnliche Beginn mit Schopenhauer. Sie haben ja gesehen, dass Schopenhauer unmittelbar ins Thema hineinführte, und zwar hinsichtlich der Frage, wie ich das Fremde und den Anderen erfahren kann. Das Problem, auf das wir vor allem in der letzten Stunde im Hinblick auf die Selbsterfahrung gestoßen sind, liegt darin, dass eine Identifikation des Anderen als Selbst ontologisch nicht problemlos ist: Den Anderen als das Ich und das Fremde als das Eigene zu erkennen ist mit logischen Schwierigkeiten behaftet. Dieser Sachverhalt bestimmt sicher auch die philosophische Tradition maßgeblich, in der wir stehen.

Nicht umsonst ist die Postmoderne, die jetzt gerade zu Ende geht oder bereits zu Ende gegangen ist, eine philosophische Bewegung gewesen, die ihr Angriffsziel darin gesehen hat, den Logozentrismus der abendländischen Philosophie zu kritisieren. Die abendländische Philosophie, das hat auch schon Heidegger beanstandet, sei am Logos orientiert, an der Selbstidentifikation und an der Sichselbstgleichheit. Dies sei, wie auch Emmanuel Lévinas herausstellt,¹ die Ursache dafür, dass der Krieg in den eigenen Köpfen beginne, man also aus der eigenen Selbstidentifikation nur schwerlich herauskomme und alles nur aus der Perspektive des Eigenen sehe.

¹ Vgl. Lévinas, Emmanuel: TOTALITÄT UND UNENDLICHKEIT. VERSUCH ÜBER DIE EXTERIORITÄT. 2., unveränderte Auflage, Freiburg (Breisgau), München: Alber, 1993.

Aber Sie sehen anhand der Thematik, die wir hier angesprochen haben, dass es durchaus eine andere Richtung und Tradition in der abendländischen Philosophie- und Geistesgeschichte gibt, und zwar unter dem Titel der Mystik. Hier wird Philosophie anders thematisiert. Hier steht nicht das Logische im Zentrum, sondern hier geht es um etwas, das ich schon versucht habe, Ihnen als das Erbe des Mysteriums anzudeuten. Hier geht es darum, das Mit-Leiden, das *Pathische* im Allgemeinen, philosophisch aufzuarbeiten. Das ist also nicht nur etwas, was die Kritik der Postmoderne an der abendländischen Philosophie ausmacht, sondern das *Pathische* ist Teil der abendländischen Philosophie selbst.

Man muss auch sagen – was ich hier noch gar nicht so herausgestellt habe –, dass ein Merkmal der abendländischen Philosophie ja darin besteht, dass es vorwiegend Männer sind, die philosophieren. Auch das ist in der Mystik nicht so. Vielmehr sind in der Mystik unter den wichtigsten Autoren auch Frauen; der Anteil an Frauen und Männern, die sich mit Mystik beschäftigen, ist ausgeglichen.

Soweit noch einmal zu meiner eigenen Einführung in das Thema.

Der Inhalt des Urwissens

Ich hatte Ihnen Einführungsliteratur angegeben und möchte aus einem dieser Texte noch etwas präsentieren. Es handelt sich um das Buch von Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar und Alois Maria Haas zu GRUNDFRAGEN DER MYSTIK. Gerade Hans Urs von Balthasar, der in diesem Jahr seinen hundertsten Geburtstag feiern würde, hat sich sehr intensiv mit der neu-platonischen Mystik beschäftigt und stellt in diesem sehr lesenswerten Einführungsband zunächst einmal allgemeine Grundprinzipien der Mystik dar, wie etwa den gemeinsamen Aufbau einer christlichen und außerchristlichen Mystik. Dabei differenziert er noch einmal, was das Spezifische der christlichen Mystik ausmacht. Zunächst aber geht es um den gemeinsamen Ausgangspunkt aller Mystik.

„Der gemeinsame Ausgangspunkt liegt in der «religio» als dem Urwissen des Menschen“ (Beierwaltes, von Balthasar, Haas 1974, 52).

Sie sehen, hier wird eine Wissensform, die man unter dem Begriff der Religion fasst, als Urwissen bezeichnet. Das Urwissen ist eine *religio*. Von Balthasar versucht klar zu machen, was diese *religio* ist und dass in erster Linie die Mystik diese *religio* behandelt.

In diesem Urwissen wird erkannt, dass der Mensch

„[...] als Einzelner wie als Gattung, sowenig wie die ihn umgebende Erscheinungswelt das Absolute, Sichselbstgenügende ist“ (ebd.).

Der Inhalt des Urwissens ist also, dass der Mensch nicht das *Sichselbstgenügende* ist, obwohl er ein Wissen von sich als Absolutem hat. Denn das Sichwissen, das Ich-bin-Ich, ist ja durchaus etwas Absolutes. Doch damit verbunden ist zugleich die Gewissheit des *Sich-selbst-nicht-Genügens*. Auch hier finden Sie diese deutlich ausgesprochene Kritik am Logozentrischen.

„Das delphische «Gnothi Sauton» heißt als erstes: Geh in dich, tritt zurück, im Erkennen, daß du nicht Gott bist. Dies Urwissen ist ambivalent: es weckt einmal die Ehrfurcht, auch das Wissen um «schlecht-hinnige Abhängigkeit», welche Rücksichtnahme (re-legere) fordert“ (ebd.).

Der Begriff der *schlechthinnigen Abhängigkeit* geht auf Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher zurück.² Rudolf Otto, ein Religionswissenschaftler des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts, hat dieses Gefühl dann *Kreaturgefühl* genannt.³ Das Gefühl, Kreatur zu sein, ist ein Gefühl *schlechthinniger Abhängigkeit* und im Grunde ein positiver Ausdruck für das *Sich-selbst-nicht-Genügen*.

„Hier entspringt der Kult, der in vielen Religionen ganz unmythisch bleiben kann. Er weckt aber andererseits ein Wissen um Bezogenheit, deshalb eine Sehnsucht nach Überwindung der Distanz, und, da Existenz im ganzen nur in einzelnen Situationen als Huld (der Götter) erfahren werden kann, den Wunsch, sich dieser Huld zu versichern“ (ebd.).

Sie sehen, hier wird eine ganze Dramaturgie ausgeführt. Da ist einmal zunächst dieses Wissen um die *schlechthinnige Abhängigkeit*, dieses Wis-

² Vgl. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: DER CHRISTLICHE GLAUBE NACH DEN GRUNDSÄTZEN DER EVANGELISCHEN KIRCHE IM ZUSAMMENHANGE DARGESTELLT (1830/31), hrsg. v. Martin Redeker, Nachdr. der 7. Aufl., 1960, Berlin u.a. 1999.

³ Vgl. Otto, Rudolf: DAS HEILIGE. ÜBER DAS IRRATIONALE IN DER IDEE DES GÖTTLICHEN UND SEIN VERHÄLTNIS ZUM RATIONALEN. 2. Auflage, München: Beck 2004.

sen, dass ich nicht mir selbst genüge. Zwar mag man hier einwenden, dass ich mir doch eigentlich sehr wohl selbst genüge. Aber schon der erste Gedanke zu meinem Ursprung, dass ich mich ja nicht selbst geboren habe, zeigt, dass wir in dieser Weise als Kreatur abhängig sind, dass wir also in einem Verdanktsein oder Verpflichtetsein gegenüber allem Wissen stehen, was wir uns im weitesten Sinne als den Ursprung denken können. Diese Abhängigkeit führt zur Rücksichtnahme, zum *re-legere*, und aus dieser Rücksichtnahme und Ehrfurcht heraus entspringen Kulte.

Hier, in diesem Buch GRUNDFRAGEN DER MYSTIK, versucht von Balthasar demnach sogar, eine Definition des kultischen Verhaltens des Menschen zu geben. Auch darüber haben wir schon in der Vorlesung gesprochen: Erinnern Sie sich an Albert Schweitzer! Für ihn entspringt der Kult aus der Ehrfurcht vor dem Leben entspringt. Das ist etwas ganz allgemein Menschliches. Kulte entspringen aus dieser Rücksichtnahme, d.h. aus diesem Gefühl der Abhängigkeit gegenüber dem Leben.

Das Bezogensein, das Beierwaltes, von Balthasar und Haas hier ansprechen, ist zugleich ein Wissen um Distanz. Das Alleinsein bleibt ja immer Grundbestand des eigenen Wissens. Das *Auf-sich-selbst-Gestellt-Sein* ist eine Tatsache des Bewusstseins, die nicht ohne weiteres überwunden werden kann, so dass hier eine Dynamik entsteht zwischen diesem *Sich-selbst-Wissen* und dem aus diesem Selbstwissen aber deutlich werdenden *Sich-selbst-nicht-Genügen*. Ich bin Ich, aber ich genüge nicht mir selbst. Daraus entsteht dieser Wunsch, die Distanz, die dieses *Sich-selbst-Wissen* zum Leben hat, zu überwinden.

Hieraus erklärt von Balthasar dann auch die Techniken der Annäherung an das Absolute:

„Von hier aus werden Techniken der Annäherung an Gott, somit der Magie, ganz unschuldig, undämonisch in religio, oft auch in Kult, eingeführt. Zudem kann das Distanzgefühl als auf einer Entfremdung, einer geheimnisvollen Schuld aufruhend, empfunden werden: eigentlich müßte der Mensch «bei Gott» sein, mit dem Besten seiner Selbst gehört er «hinüber». So wird er versuchen, Wege ausfindig zu machen, seinem «unruhigen Herzen» Ruhe und Heimat zu verschaffen“ (Beierwaltes, von Balthasar, Haas 1974, 52-53).

Ich habe Ihnen dieses Zitat mitgebracht, weil ich der Meinung bin, dass es ganz kompakt die gesamte Dynamik des mystischen Wissens und mystischen Verhaltens beschreibt. Hier haben Sie wirklich eine hervorragende

Stelle, die alles deutlicht macht, was wir hier ansprechen und ausführen müssen. Einerseits also haben wir das Wissen des *Sich-selbst-Genügens*, das aber dann andererseits mit Sehnsucht, mit Unruhe, verbunden ist, was natürlich Gefühle sind. Es sind sogar sehr starke, fundamentale Gefühle, die letztlich alles in Bewegung setzen, was man mystisches Handeln nennen kann: Techniken, Magie, aber auch einfache Kulte, die ja weniger etwas Geheimnisvolles haben müssen. Entscheidend ist, dass hier, in diesen Techniken und Kulturen, eine Sehnsucht von fundamentaler Art steckt.

Sieben Momente der mystischen Erfahrung

In der weiteren Ausführung dieser allgemeinen Einleitung hat Hans Urs von Balthasar einzelne Punkte herausgestellt, die noch einmal das wiederholen, was auch wir schon behandelt haben. Insofern brauchen wir darauf nicht noch einmal im Detail einzugehen.

Im Anschluss an das Zitat, das ich Ihnen vorgestellt habe, unterscheidet Balthasar sieben Momente, wie diese Unruhe sich Ruhe, diese Sehnsucht nach Heimat und Ursprung sich Ausdruck verschafft.

Das erste Moment besteht darin, dass es eine Art Wissen, eine Tradition, geben muss, also *eine Kunde oder Botschaft von diesem Ursprung*. Das ist, so glaube ich, ein wichtiger Punkt, der auch in dem Zitat von Dorothee Sölle zum Tragen kam: Irgendwie sind diese mystischen Texte anregend. Sie beschäftigen sich mit etwas, das den Einzelnen zur Besinnung bringt und ihn aufrüttelt. Das leisten Texte, das leisten Erfahrungen, das leistet möglicherweise auch ein Philosophiestudium: *Man wird plötzlich mit einer Thematik konfrontiert, die einen aufrüttelt*.

Das zweite Moment ist, wie von Balthasar sagt, *eine Art Aufbruch*. Dieses Aufrütteln ist also nicht von der Art, dass man sich dann auch gleich wieder beruhigt hätte, sondern es ist *fundamentaler Art* und lässt einen nicht mehr los. Die Beschäftigung mit solchen Inhalten verfolgt uns, fordert uns heraus und provoziert uns. In diesem Zusammenhang gebraucht von Balthasar einen interessanten Begriff.

Er sagt auf Seite 53 dieser Schrift:

„Dann gibt es den großen «Aufbruch» aus allem, was nicht das Absolute ist“ (Beierwaltes, von Balthasar, Haas 1974, 53).

Das gilt zum Beispiel für unser Leben: Wir erfahren es als Kontingenz, als endlich, aber auch in seinen einzelnen Vollzügen als unvollständig.

„«Alles verlassen» und «nachfolgen». Das dem Meister oder der Vorschrift Nach-Gehen (was genau *Meth-hodos* heißt) schließt ein, daß es ein gewisses Prozedere, eine Erkennbarkeit und Meßbarkeit der Etappen dieses Weges gibt“ (ebd.).

Hans Urs von Balthasar übersetzt also dieses *Meth-hodos*, die Methode, wörtlich als Nachfolge, Weg.

Es gibt also eine Methode für den Aufbruch. Er ist kein Aufbruch ins Leere oder Blaue hinein, sondern er ist ein Aufbruch auf einem ganz bestimmten Weg und für ein bestimmtes Prozedere; der Aufbruch nach dem Anruf. Erinnern Sie sich an die Heldengeschichte! Hier haben Sie die gleiche Struktur, ich komme gleich darauf zu sprechen.

Das dritte Moment:

„Die *Meth-hodos* muß notwendig mit einem aktiven Leermachen beginnen, damit jene Passivität erreicht wird, in der das Absolute das Übergewicht in der Seele gewinnen kann“ (ebd.).

Auch das kennen Sie vielleicht aus anderen Zusammenhängen. Der erste Schritt in Richtung Erkenntnis ist, dass dieses Leben das Absolute, das es sein müsste, was erwartet und gefordert wird, nicht ist. Deshalb ist der erste Schritt *ein Leermachen, eine Negation*. Das kann spiritueller Art sein im Sinne der Meditation. Das kennen Sie sicher im Zusammenhang mit fernöstlichen Techniken, wo man versucht, erst einmal die Gedanken zur Ruhe zu bringen.

Die Erkenntnis, dass das Leben das Absolute, das es sein müsste, nicht ist, kann aber auch praktischer Art sein als Kritik an bestehenden Verhältnissen.

Diese Bereitstellung, dieses Leermachen, und das ist *das folgende vierte Moment*, „zielt auf das Freikommen des Blickes: *theoria contemplatio*“ (ebd.). Das ist also der eigentliche Hintergrund des Leermachens, nämlich in Distanz zu treten zu dem, was einen bedrängt und bedrückt, um *den Blick* für das Wesentliche frei zu bekommen und *nach innen zu lenken*.

Das *fünfte Moment* ist nun sehr wichtig.

„Aber im «Schauen» ist das Gegenüber von Subjekt-Objekt noch nicht überwunden, im «Innen» und «Bei-sich-Sein» bleibt noch die Grenze des eigenen Wesens. Deshalb ist nach der Stufe der loslösenden Praxis und der erleuchtenden Theoria eine dritte anzustreben, die

der «Einigung», in der die Grenze überschritten wird und man in den absoluten Bereich eintritt, den die Mystologie mit einer Fülle von «Über»-prädikaten bezeichnet: überseiend, überwesentlich“ (Beierwaltes, Von Balthasar, Haas 1974, 54).

Es gibt hier also drei Schritte, wobei der erste Schritt im Freimachen, Loslösen und Leermachen besteht. Der zweite Schritt ist, den Blick frei zu bekommen und das Schauen überhaupt anzustreben. Der dritte Schritt ist dann diese Einigung. Sie haben hier also einen *mystischen Dreischritt*, den von Balthasar als Kenner der neu-platonischen Philosophie und Mystik hier vorstellt: *Freimachen, Schauen und Einigung*. Dieser Dreischritt bildet den Kern der mystischen Erfahrung.

Ich möchte Ihnen die letzten beiden der sieben Momente der Vollständigkeit halber noch nennen. Bis zu diesem Punkt ist die Mystik rational nachvollziehbar, in den beiden letzten Momenten bleibt sie bildlich oder analog.

Das sechste Moment:

„Aufgrund dieser Transzendenz [des Überwesentlichen, des Übersteigenden, S.G.] bleibt für alle Mystik die Spannung zwischen «Einigung und Reflexion» und entsprechend zwischen «Erfahrung und Sprache“ (Beierwaltes, von Balthasar, Haas 1974, 55).

Hier kommt es dann zu solchen eigentümlichen Formulierungen wie zu der des *wissenden Nicht-Wissens*, der *gelehrten Unwissenheit* des Nicolaus von Kues oder zu solchen Bildern wie das *helllichte Dunkel* oder die *helllichte Nacht* bei Dionysius Areopagita.

Es geht hier also um ambivalente oder dialektische Formulierungen, die aus diesem Überstieg, aus dieser Transzendenz heraus, resultieren, widersprüchliche und ambivalente Formulierungen, die diesen Prozess der Einigung und Reflexion deutlich machen sollen.

Das letzte Moment, das von Balthasar anspricht, ist *das Gleichnis der heiligen Hochzeit*. Das Bild der heiligen Hochzeit ist in vielen mystischen und auch mythischen Zusammenhängen anzutreffen.

Von Balthasar hält dies für ein typisch mystisches Bild und will damit zum Ausdruck bringen, dass diese Einigung am Schluss mythischen Charakter hat, dass also die heilige Hochzeit als die Vereinigung nichts anderes ist als das am Ende aller Zeiten gemeinsam stattfindende Mahl von Menschen und Göttern. Das ist das Schlussmotiv des mystischen Weges.

Was wir rational nachvollziehen können, sind die Momente bis zum Überstieg, die Momente, in denen die übersteigenden Begriffe auftauchen: das Überwesenhafte, das Überseiende. Was dann folgt, ist Bild.

Ein Punkt, den ich noch herausstellen möchte, der die christliche Mystik charakterisieren soll, ist der Gedanke der Stellvertretung.

Von Balthasar schreibt hierzu:

„Die neuplatonische Schematik bleibt individualistisch, während es im Christlichen immer um Stellvertretung und «Gemeinschaft der Heiligen» geht“ (Beierwaltes, Von Balthasar, Haas 1974, 61).

Der Gedanke der Stellvertretung und Übertragung von Schuld und Heilung wäre also eine typische christliche Figur. Darüber müsste man sich eigentlich genauer unterhalten, aber ich will dies hier nur als einen Punkt andeuten, weil von Balthasar von der Mystik überhaupt spricht und das Christliche eben in dieser persönlichen Form sieht, die durch Christus selbst geschaffen ist. Der Gedanke der Stellvertretung ist insofern hier ein entscheidendes Kriterium des Unterschiedes.

Soweit einmal zu dieser Einführung von Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar und Alois Maria Hass.

Teleologie des mystischen Weges

Ich habe einmal versucht, diesen mystischen Weg für Sie mit Hilfe eines Schaubildes zu schematisieren.⁴ Das ist jetzt eine Zusammenstellung verschiedener Begriffe aus verschiedenen mystischen Texten; sie ist also nicht auf einen Autor zurückzuführen. Ich möchte sie Ihnen analog zu dem Schema der Helden- und Leidensgeschichte, das wir uns letzte Stunde kurz angeschaut haben, vorstellen. Mir geht es darum, dass Sie einfach einmal das Ganze als Schema vor sich haben.

Der mystische Weg ist eine Bewegung, die sich im Wesentlichen in zwei Phasen aufteilt, nämlich in eine Aufstiegs- und eine Abstiegsbewegung. Das Ganze habe ich *Teleologie des mystischen Weges* genannt.

Den Begriff der Teleologie haben wir ja letzte Stunde kurz behandelt. Die Teleologie nimmt darauf Bezug, dass eine Vollendung, ein *telos*, ein Ziel, des mystischen Weges zu finden ist.

⁴ Siehe Schaubild II „Teleologie des mystischen Weges“ im Anhang dieses Buches.

Vollendung ist das, worum es dabei inhaltlich geht. Vollendung ist der Sinn des mystischen Weges. Aber Vollendung ist nicht nur der Sinn des mystischen Weges, sondern des Lebens überhaupt. Diese Struktur, die Sie hier sehen, ist also nicht nur eine Struktur des mystischen Weges, sondern eigentlich die Struktur des Lebens. Das werden Sie gerade bei dem ersten Autor, den ich Ihnen vorstellen möchte, nämlich bei Plotin, sehen. Das ist die Struktur des Lebens, die Sie hier sehen. Das Leben geht aus einer Einheit hervor und in sie zurück.

Ich habe Ihnen hier auch einmal die Begriffe aufgeführt, die aus griechischen Quellen stammen: *moné*, *hénosis*, *teleiosis*. Das hatten wir ja schon behandelt. Die *teleiosis* ist die Vollendung. Das ist zwar das Ende, aber um Vollendung geht es immer.

Vollendung ist also nicht nur das Thema am Ende, sondern auch schon das Thema am Anfang. Der Sinn ist von Anfang an die Vollendung des Lebens.

Die anderen Begriffe, die Sie hier im Schaubild sehen, sind verschiedene Begriffe, die Entfaltungen, Entäußerungen, aber auch Erscheinungen charakterisieren.

Da ist zunächst die Schöpfungsphase, die positive Phase, der *Ausgang*, auf diesen Begriff werden wir bei Meister Eckhard stoßen. Im Grunde sind diese Begriffe, *Ausgang*, *Geburt*, *processus* oder *próodos*, Begriffe für den Weg des Abfallens, des Abstieges der Seele aus der Einheit, der Entäußerung der Seele aus der Einheit, für das *Sich-Entäußern*.

Man kann sich das Schema durchaus kosmologisch vorstellen, man kann es aber auch – ich habe deswegen in der letzten Stunde Wert darauf gelegt – als Verinnerlichungsvorgang sehen, als innere Erfahrungsgröße. Man muss sich jetzt nicht vorstellen, dass sich dies in den himmlischen Hierarchien abspielt, sondern es ist eigentlich der Weg der Selbsterkenntnis. Wir können das Ganze innerlich nachvollziehen und es muss nicht nach außen visualisiert werden.

Die *Entfaltung*, der Abstieg, die *Ekstasis* der Seele, ist ein Vorgang der Entäußerung, es ist ein sich Beschäftigen mit einem *Nach-außen-Gehen*. Diese griechischen Begriffe drücken dies aus: *kataphasis*, *kataphatiké* oder *katagogé* – Abstieg, *affirmatio* ist die lateinische Übersetzung dafür. Nicht präzise, wie Sie sehen. Denn unter einer Affirmation verstehen wir normalerweise etwas anderes, als einen Abstieg. Hier geht es aber darum, dass die Affirmation das positive Aussprechen und Entfalten dessen ist, was ich bin in der Einheit oder was ich aus der Einheit

heraus von mir weiß. Entwicklung Entäußerung, Entfaltung, das ist Affirmation.

Der Begriff der *explicatio*, der Ausfaltung, ist ein Begriff, der bei Nikolaus von Kues eine Rolle spielt. Auch die Determination ist eine positive, auch positivistische Bestimmung.

Am unteren Rand des Schaubildes ist der Wendepunkt, der untere Scheitelpunkt. Hier beginnt die Besinnungsphase, jene Phase, in der die Schau anfängt, in der die Besinnung, Wahrnehmung und Erkenntnis beginnt, d.h. jene *religio*, die Hans Urs von Balthasar angesprochen hat, die Rückwendung, das *Sich-Besinnen*, das *Sich-nach-innen-Wenden*. Es ist also auch hier eine Bewegung zu sehen.

Nach dieser Entfaltung nach Außen beginnt plötzlich eine andere Bewegung, der Kreis beginnt sich zu runden: die Reinigungsphase.

Auch hier haben Sie wieder Begriffe aus dem Mysterium. Auf diese Begriffe werden wir immer wieder treffen, wie zum Beispiel auf den Begriff *Katharsis*. Das ist ein Begriff aus dem Kult, übrigens auch aus der Taufe.

Danach beginnt die Rückkehr mit den entsprechenden Gegenbegriffen zu den Begriffen, die Sie auf der linken Seite sehen: *Reflexion - Determination*, auch die *complicatio* oder die *Einfaltung* bei Nikolaus von Kues zum Beispiel.

Ganz wichtig ist der Begriff der Analogie. Das analoge Verständnis ist ein Verständnis, welches sich nach oben, zum Ursprung hin orientiert, also den Aufstieg, die *anagogé*, logisch mitvollzieht. Auch hier haben Sie wieder den lateinischen Begriff der *negatio* – etwas störend in dem Ganzen.

Sie kennen vielleicht den Begriff *Negative Theologie*, ein Begriff, der auch bei Dionysius Areopagita eine Rolle spielt, ein Verneinen, ein Weg der Verneinung. Der Weg der Verneinung ist ein Aufstieg, wie der Weg der Bejahung ein Abstieg ist. Das ist ein schwieriger Gedanke. Sie finden dies in den einzelnen Formulierungen wieder. Wir werden darauf noch zu sprechen kommen. In den Ausformulierungen, die negativen Charakter haben: das Nicht-Wissen, das Nicht-Andere. Auch andere Begriffe wie *photismós*, *illuminatio* und *Erleuchtung* habe ich hier aufgeführt.

Ein häufiger Begriff in der Mystik ist die *epistrophé*, die griechische Bezeichnung für Rückkehr, *reditus* ist die lateinische.

Dann haben wir aus der deutschen Mystik den Begriff des *Einganges*. Der Tod ist also der Eingang, nicht etwa der Ausgang, der Eingang, die Rückkehr in das Eine und darin auch die zweite Geburt. Auch das wird

ein Punkt sein, mit dem wir uns noch beschäftigen werden, nämlich ein anderes Verständnis des Todes, als wir es von der positiven oder affirmativen Philosophie her kennen.

Von der Affirmation her können wir den Tod in dieser Weise gar nicht verstehen. Wir können den Tod nur verstehen, wenn wir ihn in dieser Weise, wie in dem Schema gezeigt, einordnen. Darauf komme ich allerdings wie gesagt noch zurück.

Eine interessante Bezeichnung dieses Aufstieges finden wir zum Beispiel bei Plotin, den ich Ihnen dann in der nächsten Stunde vorstellen werde.

Die Aufstiegsphase ist eine Phase der Erinnerung. Hier kann man durchaus mit dem Wort spielen, wie das auch Hegel getan hat. Erinnerung ist einerseits, dass einem etwas einfällt, was man vergessen hatte. Das ist das eine. Dann kann man Erinnerung aber auch wörtlich nehmen: Diese Erinnerung ist das nach Innen gehen in die Einheit, aus der ich komme. Die mystische Erinnerung ist aber beides. Sie beginnt also erst mit der Rückkehr. Sie ist nicht wirksam in der affirmativen Phase. Die affirmative Phase ist ohne Erinnerung, sozusagen positivistisch. Diese Aufstiegsphase ist eine Erinnerung im gewöhnlichen Sinne als Erinnerung an den vergessenen Ursprung. Aber Erinnerung ist eben auch Erinnerung im Sinne der Verinnerlichung. Hier wird dieser Rückgang in das eigene Innere zum Ausdruck gebracht. Im Unterschied zum gewöhnlichen Erinnern ist diese *Er-Innerung* ein Rückgang in das Innere, aus dem ich ausgegangen bin. Der Begriff der Erinnerung bekommt hier einen dramatischen Charakter und hat nicht nur psychologische Bedeutung. Sie ist ein Vorgang, der sich in mir abspielt, indem ich durch die Reflexion, durch die Besinnung, durch die Umkehr in das Innere zurückkehre, aus dem ich ausgegangen bin. Dieses Innere haben wir in der affirmativen Phase vergessen, in der negativen Phase wird es wieder erinnert.

Das also ist dieser Weg, diese Teleologie, dieser logische Zusammenhang, der vom Ursprung, vom Inneren, von der Einheit, ausgeht und auf sie zurückgeht.

Was uns jetzt interessieren muss, und wir werden uns dann in der nächsten Vorlesung gemeinsam mit Plotin dieser Frage stellen, ist: Wenn doch die ursprüngliche Einheit so vollendet und schön ist, wenn sie das Ziel ist, der Sinn des Lebens, warum dann dieser Abstieg? Warum das Ganze? Was soll diese Entäußerung, was soll dieses Vergessen und Entfremden? Weshalb gehören ausgerechnet diese von der Einheit her negativ gedach-

ten Kriterien zum Sinn des Lebens dazu? Darauf kann man doch verzichten! Warum nicht in der Einheit bleiben?

Das ist die Frage, mit der wir uns beschäftigen werden: Was ist der Sinn dieses Abstieges, dieser Entäußerung, dieser Entfremdung? Was ist die Bedeutung dieses Vorganges, dieses Abfallens und Abkehrens?

Dazu aber dann nächste Stunde.

Vielen Dank.

Vorlesung 5

31.05.2005: Die ethische Bedeutung einer Teleologie des mystischen Weges; Werner Beierwaltes: Grundzüge des plotinischen Denkens; Der Weg der Negation; Der notwendige Abstieg in die Niederungen der Vereinzelung.

Die ethische Bedeutung einer Teleologie des mystischen Weges

Letzte Stunde hatte ich Ihnen ein Schema vorgestellt, das den so genannten mystischen Weg beschreiben soll. Sie finden zwar darin auch verschiedene Begriffe aus unterschiedlichen Systemen verschiedener Autoren, diese können aber alle in dieses Schema eingeordnet werden, weil alle Begriffe das gleiche Motiv zum Ausdruck bringen, nämlich den mystischen Weg als einen Weg der Vervollkommnung und der geistigen Vollendung zu beschreiben.

Ich habe Ihnen dieses Schema noch einmal mitgebracht, damit Sie es vor Augen haben.¹

Unsere Fragestellung in der Vorlesung ist ja grundsätzlich diejenige nach der ethischen Bedeutung der Teleologie, die sich in diesem Schema der Vollendung ausdrückt.

Auch dazu konnten wir in der letzten Stunde bereits einige Punkte nennen: Die ethische Bedeutung liegt in der Erinnerung, die der mystische Weg in doppelter Hinsicht vorgibt, einerseits in jener Erinnerung, die im gewöhnlichen Verständnis bedeutet, dass man sich an etwas erinnert, dass einem etwas einfällt und ins Gedächtnis kommt, was bereits vergessen wurde, andererseits aber auch in der Erinnerung als Weg, der aufgrund dieses Erinnerens in das Innere zurückführt, aus dem das ursprüngliche Wissen stammt. Am Schaubild können Sie das daran nachvollziehen, dass hinter diesem Gedanken die Grundform eines Kreises steht.

Es gibt danach ein Urwissen, das sich in das positive Wissen hinein entfaltet, dabei aber immer so etwas wie eine Spur hinterlässt. Das führt zu einem doppelten Wissen, wie es neben der Erinnerung auch der Begriff des Unbewussten impliziert. Denn Erinnerung hängt ja mit dem Unbewussten zusammen. Wenn wir die Begriffe des Bewussten und des Unbewussten verwenden, dann ist auch in diesen Begriffen ein solches doppeltes Wissen enthalten. Wenn etwas unbewusst ist, ist es trotzdem

¹ Siehe Schaubild II im Anhang dieses Buches.

bewusst, wenngleich nicht mit der gleichen Präsenz. Es ist eine Doppelschichtigkeit, die Sie im Unbewussten und in der Erinnerung haben, und letztlich auch in dem gesamten Schema, das ich Ihnen hier entworfen habe. Das ist eine Doppelschichtigkeit eines Wissens, das ein ursprüngliches Wissen ist, das als solches aber nicht ausgedrückt werden kann. Es handelt sich also um ein Wissen, das sich über die Explikation, die Affirmation, ausdrückt, und sich dabei fremd wird und auf die Weise der Negation wieder reduziert auf das Ursprüngliche hin, sich dabei inne wird. Damit war ja auch – was ich Ihnen in der letzten Stunde kurz angedeutet hatte – das schwierigere Verständnis von Affirmation verbunden, nämlich die Bejahung des Abstieges.

Zunächst ist das kaum zu verstehen: Die Bejahung als Abstieg oder Abfall scheint mithin in jeder Hinsicht etwas Negatives zu sein. Die Negation auf der anderen Seite meint als Aufstieg etwas Positives. Dieses schwierige Verständnis der Begriffe und ihrer Konnotationen wird uns noch deutlicher, wenn wir anhand der einzelnen Texte untersuchen werden, wie dies nun letztlich gemeint ist.

Die ethische Bedeutung liegt also in der – so möchte ich das einmal bezeichnen – Anamnese, der *anamnesis*, die Sie von Platon her kennen. Die *anamnesis* als Erinnerung und Wiedererinnerung, einmal im Sinne des *Sich-Erinnerns*, dann aber auch als Vertiefung dieser Erinnerung, eines *Er-Innerns*, hat ethische Bedeutung. Das kann ich in einem ersten Schritt zunächst nur andeuten, wir müssen also diesen Gedanken im Weiteren noch verfolgen.

Wir können aber bereits jetzt im Hinblick auf den ganzen Komplex des mystischen Weges sagen: Dasjenige, welches in der Explikation, in der Entfaltung und Affirmation, in diesen positiven Begriffen und auch im weitesten Sinne in diesem positiven Wissen ausgedrückt ist, meint nicht nur eine Bedeutung der Bestimmung, eine Deskription, ein neutrales Sagen über etwas, sondern ist immer auch mit einer Aussage verbunden, was dieses Wissen für das gesamte Leben bedeutet. Es gibt damit kein bloßes Wissen positiver Art, sondern alles positive Wissen, welches Sie sich zum Beispiel hier in der Universität aneignen, hat zugleich einen ethischen Hintergrund, der auf die Gesamtheit des Lebens bezogen ist und immer wieder bewusst darauf bezogen werden soll. Das ist die ethische Bedeutung, die wir hier schon einmal festhalten können: Es gibt kein bloß positives Wissen, kein bloß affirmatives Wissen, sondern jedes Wissen hat seinen ethischen Hintergrund, der sich auf die Gesamtheit des Lebens bezieht.

Werner Beierwaltes: Grundzüge des plotinischen Denkens

Ich komme nun zu dem für unsere Thematik wichtigen ersten Autor, nämlich Plotin.

Damit Sie sich besser orientieren können, wo Plotin einzuordnen ist, habe ich Ihnen ein Schema entworfen.²

Auf diesem Schaubild sehen Sie eine Anzahl von Autoren, die wir nicht behandeln können. Sie sehen aber auch, dass es eine Art Genese der einzelnen Autoren gibt und eine Genealogie des neuplatonischen Denkens. Plotin, der ja ursprünglich aus Ägypten stammte, ist ein Schüler der Alexandrinischen Schule und im Wesentlichen von Philo von Alexandrien beeinflusst, der selbst ein christlicher Denker war. Somit ist sein Denken dann natürlich auch von Klemens von Alexandrien berührt, der eine sehr weit reichende Wirkung hatte, nicht nur auf die neuplatonische Schule, sondern auf die christliche Dogmatik insgesamt. Plotin selbst ist kein christlicher Autor, aber er hat christliche Autoren sehr stark beeinflusst. Seine Philosophie wird eben auch als Mystik bezeichnet. Er ist einer der wichtigsten Autoren für das, was wir abendländische Mystik nennen können, weil er das orientalische Denken in das Abendland eingebracht hat und weil er eine Vermischung bewirkt zwischen platonischem Denken, dem er sehr stark verpflichtet ist, und mythologischen Vorstellungen.

In der Einführung von Beierwaltes, von Balthasar und Haas, auf die ich bereits letzte Stunde eingegangen bin, hat sich Werner Beierwaltes zu Plotin geäußert. Beierwaltes ist der große Kenner der neuplatonischen Philosophie, vor allem von Proklos, den wir hier nicht behandeln können, und mittelalterlichen Denkern wie Scotus Eriugena, auf den wir noch eingehen werden.

Beierwaltes, den ich hier voranstellen möchte, um Plotins Denken zu verorten, schreibt nun in seiner Einführung:

„Der Titel «Mystik» für einen wesentlichen Aspekt plotinischen Denkens ist dadurch gerechtfertigt, daß es – wie *jede* Form der Mystik – vom Menschen fordert, dieser solle mit dem Prinzip oder dem Ursprung des Ganzen, also des Seins insgesamt, eins werden“ (Beierwaltes, von Balthasar, Haas 1974, 10).

² Siehe Schaubild III im Anhang dieses Buches.

Diese Sollensforderung an den Menschen hat also Plotin mit allen Mystikern gemein, nämlich sich diesem Ursprung, der man ist, den man aber in der Explikation nicht erkennt, wieder zuzuwenden und mit ihm eins zu werden.

„In der Frage, was dieses Prinzip sei, bestimmt Plotin in modifizierter Form die Grundfrage platonischer und aristotelischer Metaphysik fort. Es geht ihm dabei zunächst um das *rationale* Verstehen von allgemeinverbindlicher metaphysischer Wahrheit, speziell des Prinzips als des Ursprungs und des umfassenden Grundes“ (ebd.).

Auch das ist ein wichtiger Gesichtspunkt, der für die Mystik wegweisend ist: Plotin geht es um die Vermittlung dessen, was der mystische Weg ist, um die Beschreibung, um die Methode, um die *Meth-hodos*, die Nachfolge und die Möglichkeit der Nachfolge. Hier handelt es sich also nicht um eine esoterische Philosophie, sondern um eine rationale Philosophie, die einen Weg beschreiben, benennen und begründen kann.

„Wenn am Ende dieses Prozesses die Rationalität des Verstehens, also das diskursive Denken, im Akt der Einswerdung mit dem Prinzip aufgehoben werden soll, so ist dadurch weder das begreifende Denken als solches diskriminiert noch die Einigung in einen unverbindlichen individual-psychischen, rein emotionalen oder gar irrationalen Akt verflüchtigt“ (ebd.).

Auch das ist ein wichtiger Satz, der hier ganz grundlegend behandelt und ausgesprochen werden muss im Hinblick auf das, was die Wirksamkeit und Bedeutung dieses rationalen Verstehens angeht. Denn Beierwaltes weist explizit darauf hin, dass durch das rationale Verstehen die Einswerdung nachvollziehbar wird, ohne *unverbindlich* zu werden. Rationalität ist ja etwas, das jeder nachvollziehen kann. Also erscheint dieser mystische Weg zunächst einmal gepflastert und geteert, und man könnte, so wie das Robert Musil einmal ausgedrückt hat, diesen Weg mit dem Auto entlang fahren. Doch am Ende dieses Prozesses ist das nicht mehr möglich und jetzt entsteht die Gefahr der Unverbindlichkeit und Irrationalität des mystischen Weges. Trotzdem soll er verbindlich bleiben und den Einzelnen zu einer gewissen Leistung zwingen. Die Verbindlichkeit für den Einzelnen bleibt auch im rationalen Überstieg erhalten. Das Einswerden ist kein individual-psychischer Vorgang, von dem man sagen könnte, dass die einen ihn erfahren, die anderen ihn aber leider nicht erfahren können.

Das ist gewiss eine schwierige Textstelle, die deutlich werden lässt: Einerseits handelt es sich in der Mystik um eine Erfahrung des Einzelnen, weil der Einzelne diesen Weg selbst gehen muss, er wird auf diesen Weg also nicht etwa mit dem Autobus gebracht; auf der anderen Seite handelt es sich hierbei nicht um eine rein individuelle, persönliche und unübertragbare Erfahrung, sondern sie kann ausgesprochen und verbindlich beschrieben werden.

Beierwaltes ergänzt nun diesen Gedanken:

„Plotin versteht vielmehr begreifendes, diskursives und dialektisches Denken als notwendige Einübung in dessen eigene Aufhebung“ (ebd.).

Die Einübung in die Aufhebung ist der Weg. Dieses diskursive, rationale Denken wird bis ins letzte hinein vollzogen, damit es sich auflöst, sich von selbst erübrigt und verflüchtigt.

„Damit *vollendet* sich in der *Einigung* das Denken, indem es sich selbst übersteigt“ (ebd.).

Es sind die transzendierenden Begriffe, die diesen Überstieg deutlich werden lassen. Wir kommen darauf noch zurück. Diese Begriffe sollen zeigen, dass hier nicht irgendein irrationales Vorgehen zur Anwendung kommt, sondern ein Vollzug von Rationalität und deren Aufhebung selbst stattfindet. Das bedeutet auch, dass Rationalität nicht etwas ist, was eine Art Selbstzweck darstellt, sondern diesem Gedanken der Vollendung dient.

Beierwaltes kommt dann im Weiteren auch auf einige Textstellen bei Plotin zu sprechen. Ich möchte das hier anführen, weil Sie mit dieser Einführung von Beierwaltes, von Balthasar und Haas in der Tat die wichtigsten Grundgedanken bei Plotin vorgestellt bekommen.

Walter Beierwaltes sagt hier:

„Das Bewusstmachen des eigenen Grundes, d.h. selbstvergewissender Rückgang in sich selbst, ist im Sinne Plotins identisch mit Aufstieg zu der höheren, begründenden Stufe: «Wer sich selbst kennt, weiß auch sein Woher» (VI 9,7,33f)“ (Beierwaltes, von Balthasar, Haas 1974, 18).

Hier haben Sie die Grundfragen: Woher komme ich? Wohin gehe ich? Das sind die Grundfragen der Philosophie, aber es sind auch die Grundfragen der Gnosis, die Plotin unter anderem aber auch bekämpft.

Wer dieses Woher kennt, weiß auch, wer er ist. Wer sich selbst kennt, weiß dieses Woher. Das Wissen betrifft den Ursprung, die Erinnerung und den vollzogenen Weg des Rückganges in das Eine. Dieses Denken ist ein Selbstdenken, weil es letztlich nichts anderes ist als der Geist, der sich hier denkt, somit ist dieser Kreis nichts anderes, als ein Selbstdenken des Geistes. Auch das soll keine Tautologie sein, sondern die Explikation über das konkrete Wissen und über das konkrete Leben, aber immer in der Rückwendung.

Beierwaltes bemerkt hierzu:

„Wenn also der Geist sich selbst denkt, denkt er das *Sein* oder die *Ideen*; wenn aber die Ideen oder das Sein das für ihn Zu-Denkende sind, so denkt er in ihnen *sich selbst*. Er *ist* daher die Einheit von Denken und Sein *im* Denken seiner selbst“ (Beierwaltes, von Balthasar, Haas 1974, 19).

Das ist die Selbstbezüglichkeit, die hier zum Ausdruck kommt.

Die Schwierigkeit im rationalen Nachvollzug, den wir hier ja unternehmen, liegt darin, dass diese Selbstbezüglichkeit keine Gleichsetzung bedeutet im Sinne des $A=A$ oder $Ich=Ich$, sondern einen Weg entwirft und eine Entfaltung in die Welt hinein, so dass das *Sicherkennen* ein *Sich-Wiedererkennen* in der Welt oder im Sein bedeutet. Auf diese Weise kommt es dann zu einer Übereinstimmung von Denken und Sein, so dass Denken und Sein eigentlich das Leben ist. Leben ist die Explikation von Denken und Sein, ist der Ausdruck davon, was sich im Denken und Sein als Ursprung manifestiert hat. Leben ist der Ausdruck, die Explikation oder der Ausgang aus einem Ursprung, der im Denken als Sein bekannt ist oder bekannt werden kann.

Sie haben also hier die Dreiheit von Sein, Denken und Leben als eine triadische Einheit, die auch für die christliche Theologie und Dogmatik sehr wichtig geworden ist. Sie ist ein wichtiges Mittel, um die Dreieinigkeit des Göttlichen bzw. die christliche Trinität zu denken. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Der Weg der Negation

Ein weiterer Gedanke aus dieser Einführung von Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar und Alois Maria Haas zum Abschluss ist die Bedeutung des *Nichts*.

Wenn der Rückweg die Verneinung des Vielen, das *a-pollon* bedeutet, dann ist das Nichts gleichzusetzen mit dem Sein. Das Sein ist das Nichts. Das ist ein Titel, der Ihnen vielleicht aus neuerer Zeit bekannt ist, nämlich aus der Existenzphilosophie: DAS SEIN UND DAS NICHTS³ von Jean-Paul Sartre. Auch Sartre will zeigen, dass das Sein nur über die Nichtung der einzelnen Bestimmungen erfasst werden kann.

Wenn man neuplatonische Philosophie gut kennt, dann versteht man Sartre sozusagen im Handumdrehen, weil es der gleiche Gedanke ist, der hier in der Existenzphilosophie zum Tragen kommt. Dazu werde ich am Ende der Vorlesung noch etwas sagen. Zunächst aber möchte ich das nur andeuten.

Deswegen also der Weg der Negation: Der Weg der Negation ist kein bloßes Verneinen, sondern er vollzieht die Verneinung der Ansicht, dass in dem Einzelnen als solchem die Bedeutung des Ganzen zum Ausdruck kommt. Das soll *nicht* sein. Das Einzelne hat seine Bedeutung, aber nicht die Bedeutung des Ganzen. Die Bedeutung, die das Einzelne für sich hat, soll über das Viele wieder zum Ganzen und Einen zurückführen. Der Weg ist hier das Ziel, nicht die einzelnen Erscheinungen auf diesem Weg. Das ist das Nichts. Das Nichts ist nicht nur das Ziel auf dem Wege, sondern es ist auch der Weg selbst, die Methode. Es ist der Weg der Verneinung. Er führt in die Einheit und das Verständnis des Lebens zurück, indem er dem Einzelnen seine Bestimmung wieder nimmt.

Soweit einmal zu dieser Einführung von Beierwaltes, von Balthasar und Haas, die, wie gesagt, die Grundgedanken von Plotin sehr schön darstellt.

Der notwendige Abstieg in die Niederungen der Vereinzelung

Ich möchte Ihnen aber dennoch einzelne Stellen aus dem Werk Plotins vorstellen, damit Sie auch von dem Original einen Eindruck bekommen. Außerdem habe ich am Ende der letzten Stunde eine Frage gestellt, die noch beantwortet werden muss, bevor auch diese Stunde zu Ende geht,

³ Sartre, Jean-Paul: DAS SEIN UND DAS NICHTS. VERSUCH EINER PHÄNOMENOLOGISCHEN ONTOLOGIE. Hamburg: Rowohlt, 1998. (= Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 3).

nämlich die Frage: Wenn doch in der Einheit alles so wohlgeordnet und vollendet ist, warum bedarf es eines Abstieges? Warum muss das Leben diesen Weg durch die Niederungen der Vereinzelnung nehmen, durch das Fremde und die Entfremdung?

Man kann natürlich sagen, dass das Leben insgesamt eine Verdammnis ist. Das ist ja in gewisser Weise genau das, was gnostische Denker gesagt haben: Das Leben an sich ist ein negatives Unternehmen, ein Missglücken des Kosmos. Plotin will dagegen zeigen, dass das Leben auch im Abstieg nichts Missglückendes hat, sondern etwas Positives darstellt. Also muss dieser Abstieg der Seele selbst auch positiv sein. Dazu nun noch ein paar Stellen aus den Schriften von Plotin.

Ich greife ich auf eine Sammlung verschiedener Textstellen aus den Enneaden zurück. Die Enneaden von Plotin sind Sammlungen von jeweils neun Büchern, die sein Schüler Porphyrios in sechs Abteilungen zusammengestellt hat, also sechs Neunergruppen (Enneaden). Diese Sammlung wird heute kritisiert, man hat sich zum Teil auf eine andere Ordnung verständigt. Alles das können Sie in einer schönen Auswahl von Walter Marg einmal nachlesen.⁴ Aus dieser Sammlung möchte ich Ihnen nun ein paar Zitate vorstellen, die den Abstieg der Seele begründen und zeigen, warum also dieser Abstieg sein muss.

In der vierten Enneade gibt es hinsichtlich dieser Dynamik von Seele und Abstieg einen ganz entscheidenden Hinweis.

„Nun läßt er [Gott, S.G.] die göttliche Seele stets auf die erste Art über die ganze Welt walten, sie bleibt in ihrem höheren Teile über sie erhaben und sendet nur den letzten Ausläufer ihrer Kraft in ihr Inneres hinab. Damit wird jeder Vorwurf gegen Gott, weil er die Allseele einem niederen Wesen eingepflanzt hat, hinfällig; die Seele ist nicht ausgestoßen aus dem ihr wesenseigenen Sein; sie ist ja von Ewigkeit in diesem Zustand und wird es in Ewigkeit sein, und das kann unmöglich wider ihr Wesen sein“ (Plotin 1973, 26).

Soweit einmal diese Stelle. Plotin geht hier auf einen Vorwurf ein, der von den Gnostikern erhoben wird, nämlich, dass Gott die Seele in einen Leib und damit in ein niederes Wesen eingepflanzt habe.

Plotin beschreibt auch zu Beginn dieser Schrift, wie er sich selbst im Leibe fühlt. Er ist sich in der Tat im Leibe fremd. Die Seele ist ein Frem-

⁴ Plotin: AUSGEWÄHLTE SCHRIFTEN. Herausgegeben von Walter Marg, Stuttgart: Reclam 1973.

des auf Erden, aber dieses Fremdsein der Seele auf Erden ist kein Missglücken oder ein übler Plan Gottes, sondern, und das deutet Plotin hier bereits an, auch in dieser Weltlichkeit der Seele bleibt die Seele göttlich und behält ihren göttlichen Ursprung. Das ist insofern wichtig, weil es keine Emanation, kein Ausfließen der Seele mit dem Verlust ihrer göttlichen Eigenschaft gibt. Die Seele bleibt in ihrem Kern göttlich.

„Die Einzelseelen also haben in sich einen geistigen Trieb, der sie zurückwendet zu ihrem Ursprung, sie haben auch eine Kraft, die auf die niedere Welt gerichtet ist; so wie das Licht abhängig ist von der Sonne über ihm und doch dem, was unter ihm ist, nicht kargt mit seiner Spende“ (Plotin 1973, 26).

Die Einzelseelen haben also unterschiedliche Motive und Triebe. Einerseits haben sie diese Sehnsucht nach dem Ursprung. Das ist das, was auch in dem Text von Beierwaltes mit dem *Sichselbst-Wissen* angedeutet ist; das *Sichwissen* ist ja das Wissen des Ursprungs. Hier herrscht also eine starke Sehnsucht nach Vollendung. Aber die Einzelseelen sind auch auf das Einzelne gerichtet. Sie sind eben auch an Weltlichem interessiert.

Diese Ambivalenz beschreibt Plotin hier, weshalb die Seelen auch – wie er später sagt – Amphibien seien. Das führt natürlich zu einer inneren Unruhe und Instabilität, denn aufgrund dieser zwei unterschiedlichen Tendenzen, die im Menschen bzw. in der Seele sind, hängt die Stabilität dieser unterschiedlichen Triebe und Tendenzen davon ab, wie der Einzelne mit ihnen umgeht.

Zunächst aber die Frage: Warum steigt die Seele aus ihrer Einheit mit dem Ganzen ab?

„Aber sie [die Einzelseelen, S.G.] wenden sich ab von der Ganzheit in das Teil- und Eigensein, gleichsam müde der Gemeinschaft, und jede zieht sich in ihr Sondersein zurück“ (Plotin 1973, 29).

Die Seelen brauchen also dieses Sondersein, sie wenden sich von der Ganzheit ab, um ihre Besonderheit zu erfahren.

„Tut sie [die Einzelseele, S.G.] das nun fortgesetzt, flieht die Gesamtheit, fällt ab in Geschiedenheit und richtet den Blick nicht mehr auf die geistige Welt, so wird sie zum Teil, vereinzelt sich und wird krank, sie gerät in Geschäftigkeit, richtet sich auf ein Teilwesen, und in der Absonderung von der Ganzheit läßt sie sich dann auf irgendein Einzelding nieder, wendet sich ab von allem andern, kommt herab und

neigt sich nieder in dies Einzelding, das dem Druck und Stoß aller andern Dinge ausgesetzt ist; so läßt sie das Ganze und regiert in Drangsal das Einzelne“ (ebd.).

Hier wird ein Vorgang der Zerstreung beschrieben, der allerdings, wie Sie sehen, etwas modifiziert ist. Denn die Seele wendet sich dem Einzelnen zu in der besonderen Weise, dass sie von dem Einzelnen begeistert ist. Richtet sie sich ganz auf das Einzelne, auf das Affirmative, dann wird sie krank, dann trennt sie sich ab und verliert zum großen Teil dieses ursprüngliche Wissen. Einerseits ist dieses Eigensein dasjenige, das die Seele offenbar braucht, um sich zu entwickeln, auf der anderen Seite liegt hier die Gefahr der Vereinzelung bzw. Zerstreung und damit eben auch der Erkrankung. Wenn die Seele über den Horizont des Einzelnen und der Einzelheit nicht mehr hinüberschauen kann, dann geht eben auch das verlustig, was wir von Anfang an in dieser Vorlesung als Hintergrundmotiv der Mystik gesehen haben: die Sympathie. Die Sympathie hängt von der Erkenntnis ab. Das war ja die große Einsicht von Schopenhauer. Durch das Erkennen des Anderen bzw. durch das Erkennen des Eigenen im Fremden entsteht die Sympathie. Diese Sympathie geht verloren. Der Verlust der Sympathie ist, so wie man jetzt hier an dieser Stelle mit Plotin sehen kann, letztlich eine Folge davon, dass sich das Erkennen bloß auf das Affirmative, auf die Bestimmungen richtet.

Eine weitere Stelle, die noch einmal deutlich machen soll, warum der Abstieg notwendig ist:

„So also kommt die Seele, ob sie gleich ein Göttliches ist und von den oberen Räumen stammt, in den Leib, sie, ein zweiter Gott im Range, schreitet hinab in diese Welt mit freigewollter Wendung, um ihrer Kraftfülle wegen, zu formen, was unter ihr ist“ (Plotin 1973, 31).

Mit dieser Stelle ist noch einmal ein anderes Motiv angesprochen, das über die Bedeutung der Besonderung, der Individualität, hinausgeht. Hier wird eine Art Formtrieb verdeutlicht. Das geistige Prinzip ist das Prinzip der Gestaltung, der Formung des Niederen, das, was die Seele auch selbst als Explikation zu vollziehen hat, indem sie gestaltet und bejaht. Die Affirmation ist Gestaltung. Es geht darum, innerhalb dieser Bestimmung zu gestalten und zu formen. Es ist also nicht ein Abfall im Sinne des Niederganges und Verlustes von Kräften, sondern im Sinne der Verausgabung.

„Gelingt es ihr, rasch wieder zu entfliehen, so bleibt sie unverseht, hat obendrein Erkenntnis des Schlechten gewonnen, die Schlechtigkeit

in ihrem Wesen erkannt, sie hat ihre eigenen Kräfte ans Licht gebracht und ihr Wirken und Schaffen offenbart; [...] [...] Denn überall bringt erst die Verwirklichung das Vermögen zu Tage, welches sonst durchaus verborgen bliebe und geradezu ausgelöscht wäre und nicht existent, da es niemals zu realem Sein käme“ (ebd.).

Die Affirmation, der Weg der Bestimmung, der Bejahung und Entfaltung ist gemäß diesem Zitat auch ein notwendiger Weg der Verwirklichung. Aber er ist auch ein gefährlicher Weg, der die Selbstverwirklichung der Seele bedroht, denn es lauert die Gefahr, in diesen Einzelaufgaben, in diesen Verwirklichungen voll und ganz aufzugehen und darin nicht nur den Weg zu sehen.

Das bedeutet also: Das vollständige Fixieren und Ernstnehmen der Verwirklichung auf diesem Wege führt ins Unheil. Das ist auch ein ethisches Resultat des Zitates, das die andere Seite dieser Verausgabung in Betracht zieht.

Ein weiterer Beleg:

„So wie nun das Eine nicht allein existieren durfte – sonst bliebe ja alles verborgen, da es in dem Einen der Gestalt ermangelt, ja es würde überhaupt kein Ding existieren, wenn das Eine bei sich selbst stehenbliebe, und es gäbe nicht die Vielheit unserer Erdendinge, die von dem Einen her erzeugt sind, wenn nicht die ihm nachgeordneten Wesen, die den Rang von Seelen einnehmen, aus ihm herausgetreten wären – :ebenso durften auch nicht allein die Seelen existieren, ohne daß in Erscheinung tritt, was durch sie seine Existenz erhält“ (ebd.).

Die Aufgabe der Seele ist es, von dem zu zeugen, was wiederum unter ihr liegt, dies soll sie zum Ausdruck bringen, sie soll die Welt beschreiben, sie gestalten. So, wie sie selbst auch eine Vereinzlung des Ganzen und Einen ist, ein Ausdruck des Einen, so hat die Seele selbst auch die Bestimmung so zu gestalten, wie sie gestaltet wurde, damit Erscheinung sei. Es soll also Welt sein, es soll Realität sein. Realität wird hier also nicht schlecht geredet. Die Realität ist nur die Gefahr für das Wissen, weil in diesem Einzelwissen, in diesem Wissen als solchem und in der Beschäftigung und dem Aufgehen in diesen Dingen der Zerstreung und all dem, was uns vom Alltag her droht, die Erinnerung verhindert bzw. dieser Rückweg erschwert wird. Vielleicht einmal so weit.

Sie sehen: Das ist durchaus ein schwieriger Text.

Was aber bereits hier deutlich wird, ist, dass es letztlich ein einziger Gedanke ist, der auf verschiedene Weise immer wieder sprachlich umgeformt wird: das Leben der Seele in der Fremde der Welt und ihre Sehnsüchte und Anstrengungen, diese Fremde zum eigenen Leben, zum Anderen und zur Umwelt zu überwinden. Das macht die Faszination dieser Texte zur Mystik aus. Es ist immer dieser eine Gedanke, der eine neue Sprache schöpft, der neue Begriffe schafft, wie wir das dann vor allem bei Meister Eckhart sehen werden.

Vielen Dank.

Vorlesung 6

07.06.2005: Das Prinzip der Kreativität und Schöpfung; Der Zeitbegriff des Augustinus; Aurelius Augustinus: De trinitate – Über die Dreieinigkeit; Der Sündenfall des Denkens; Der Imperativ der Selbsterkenntnis; Die Einheit von Leben, Einsicht und Sein; Wie der Geist sich seiner selbst erinnert.

Das Prinzip der Kreativität und Schöpfung

Wenn wir das Thema Mystik behandeln, dann müssen wir uns wiederholt die Frage stellen: Was eigentlich ist Mystik? Wenden wir uns dabei den verschiedenen Autoren zu, dann ist diese Frage zwar nicht immer wieder neu, aber doch immer wieder spezifisch auf den jeweiligen Autor hin zu stellen.

In unserer generellen Einleitung hatten wir ja eine Art Faustformel gefunden: *Mystik ist das Wiedererkennen des Eigenen im Fremden, das Wiedererkennen des Selbst im Anderen.*

Allein, das ist schon eine von der Logik her unmögliche Feststellung, eine unlogische, alogische, irrationale Feststellung. Trotzdem ist das Ganze ein Unternehmen, das man mit den Mitteln des Logischen und Rationalen durchführen kann, d.h. es bleibt nicht auf das rein gefühlsmäßige des Mitempfindens, des bloßen Mitgefühls, beschränkt, sondern die Voraussetzung ist, das Selbst im Anderen, das Eigene im Fremden zu finden. Dieses Mitfühlen kann rationalisiert werden, es kann gezeigt werden, wie ein solches Szenario möglich ist.

Unser erster Autor, den wir hier behandelt haben, nämlich Plotin, hat, noch ganz verbunden mit der Mythologie und dem mythologischen Denken, für diesen Vorgang ein Szenario der Seele und ihres Dramas entworfen, in dem die Seele vom Geist her das Wissen empfängt und weitergibt an die Dinge, die sie gestaltet. Hier haben Sie einen erzählerischen und dramatischen Zusammenhang, wie er auch in der Mythologie zu finden ist. Man könnte das auch als eine Mythologie der Seele bezeichnen. Dennoch ist auch schon hier etwas spezifisch Philosophisches und Ontologisches zu finden, dadurch dass diese Dramaturgie des Abstiegs der Seele aus den Geistregionen bis hin zu den weltlichen Zusammenhängen eine Spannung aufbaut, in der immer etwas von diesen Ursprüngen, diesem ursprünglichen Wissen des Geistes erhalten bleibt. Es ist kein Hinausgehen in die Welt, so weit von dem Ursprung abfallend, dass er voll und

ganz verloren ginge. Im Gegenteil, dieser Abstieg, so zeigt Plotin an mehreren Stellen seiner Schrift, ist eine notwendige Selbstentfaltung. Der Abstieg beschreibt die Selbstentfaltung des Geistes über die Seele hin zu den Dingen, eine Entwicklung, eine Ausfaltung, die als Voraussetzung gesehen werden muss, damit Dinge geschehen, damit etwas gestaltet wird, damit etwas erneuert wird. Sie finden hier das Prinzip der Kreativität und Schöpfung schlechthin. Im Gegensatz dazu schildern die gnostischen Zusammenhänge immer wieder den Fall und das Ausgestoßenwerden der Seele aus dem Paradies: Die Seele ist ein Fremdes auf der Erde, aber sie hat eigentlich alle Verbindungen zu ihrem Ursprung verloren.

Das ist bei Plotin nicht der Fall. Vielmehr kämpft er ja auch gegen die Gnosis. Alle Autoren, die wir hier behandeln werden, kämpfen in irgendeiner Weise gegen die Gnosis, obwohl sie selbst von der Gnosis beeinflusst sind. Plotin will zeigen, wie die Seelen immer in Verbindung mit ihrem Ursprung stehen. Sie haben immer ein Wissen von diesem Ursprung. Es gibt immer ein Erkennen von dem, was wir im Ursprung sind.

Ich habe Ihnen ja bereits in der letzten Stunde ein Schaubild gezeigt, in dem sehr schematisch und verkürzt ein gewisser ideengeschichtlicher Zusammenhang gezeigt werden sollte.¹

Sie wissen vielleicht, dass die Ideengeschichte eines der liebsten Kinder der Geisteswissenschaften ist. Hier werden bestimmte Phänomene in einer wirkungsgeschichtlichen Verbindung gesehen. Auch hier in diesem Schaubild haben Sie eine solche Genealogie, die deutlich machen will, dass sich der neuplatonische Gedanke als eigene Richtung neben der kirchlichen Dogmatik im Christentum entwickelt.

Plotin ist ja nun kein christlicher Autor, und trotzdem ist sein Ansatz für das christliche Denken von sehr großer Bedeutung. Das schließt nicht aus, dass es zwischen diesen beiden ideengeschichtlichen Strängen nicht auch viele Verbindungen gäbe. So werden wir feststellen, dass ein Autor, den ich heute behandeln möchte, nämlich Augustin, der nicht auf der Linie des neuplatonischen Denkens zu finden ist, trotzdem neuplatonische Denkformen übernommen und weiter gegeben hat. Maßgeblich dafür ist Viktorinus, von dem er auch beeinflusst ist.

¹ Siehe Schaubild III im Anhang dieses Buches.

Der Zeitbegriff des Augustinus

Augustin, der in den Anfängen der Spätantike vielleicht wichtigste Kirchenvater und Denker der christlichen Kirche, gilt ja normalerweise nicht als Mystiker.

Seine CONFESIONES, seine Bekenntnisse, sind ein sehr lesenswertes Buch. Sie stellen so etwas dar, wie seine philosophische Autobiographie, in der Augustinus beschreibt, wie er zu seiner Lehre gefunden hat. Wenn Sie sie gelesen haben, dann werden Sie sehen, dass es auch hier immer wieder Beschreibungen über mystische Zusammenhänge gibt wie etwa das berühmte Ostia-Erlebnis, das er zusammen mit seiner Mutter hatte. Dennoch wird Augustinus nicht als Mystiker bezeichnet. Er ist kein Mystiker und dennoch kommen von ihm die wichtigsten Anregungen für die Mystik des Abendlandes. Das ist sehr eigentümlich und deswegen müssen wir uns Augustinus hier auch etwas genauer anschauen.

Ich möchte dabei allerdings nicht auf die Stellen in den CONFESIONES eingehen, die mystisch angehaucht sind. Das überlasse ich Ihrer eigenen Lektüre. Sie finden die von mir erwähnten Stellen im siebten und neunten Buch der CONFESIONES. Vielmehr möchte ich auf eine Schrift eingehen, die fast durchweg philosophisch ist, nämlich die Schrift über die Dreieinigkeit: DE TRINITATE.

Vielleicht kennen Sie – um doch noch einmal kurz auf die CONFESIONES einzugehen – Augustin von seinem berühmten Zeitbegriff her. Er fragt im Buch XI: Was ist Zeit? Augustin sieht, dass die Zeitphänomene, Erinnerung, Erwartung, Vergangenheit, Zukunft, eine ganz sonderbare Erfahrung ausmachen. Wie ist die Vergangenheit in der Gegenwart da und auf welche Weise ist die Zukunft schon in der Gegenwart präsent? Augustinus findet heraus, dass Vergangenheit und Zukunft in gewisser Weise durch die Gegenwart repräsentiert sind. Es gibt eine Gegenwart des Vergangenen, es gibt eine Gegenwart des Zukünftigen und alles ist letztlich in diesem Gegenwärtigen anwesend. Das Gegenwärtige vereint die drei Zeitformen.²

² „Soviel aber ist nun klar und deutlich: Weder die Zukunft noch die Vergangenheit ‘ist’, und nicht eigentlich lässt sich sagen: Zeiten ‘sind’ drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vielmehr sollte man, genau genommen, etwa sagen: Zeiten ‘sind’ drei: eine Gegenwart von Vergangenen, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem. Denn es sind diese drei Zeiten als eine Art Dreiheit in der Seele, und anderswo sehe ich die nicht: und zwar ist da Gegenwart von Vergangenen, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Künftigem, näm-

In dieser berühmten Überlegung über das Wesen der Zeit zeigt sich schon etwas Spezifisches, nämlich, dass es etwas in der Zeit gibt, welches selbst unzeitlich, überzeitlich ist. Das *Sichwissen* hat eine Zeitlosigkeit. Auch wenn man von sich natürlich sagen kann: Ich war gestern ein anderer als der, der ich morgen sein werde, und ein anderer als der, der ich heute bin. Derjenige, der dies denkt und erlebt ist immer der gleiche. Die Zeit selbst verändert denjenigen nicht, der Zeit erlebt, er bleibt in sich zeitlos. Dieser Gedanke ist für die Formulierung der Trinität, der Dreieinigkeit des Geistes ganz wichtig. Augustinus zeigt nämlich, dass wir uns, wenn wir uns denken, im Selbstdenken zwar in gewisser Weise entfalten, uns entwickeln, dass dieses Entwickeln und Entfalten aber zeitlos ist und in diesem Entfalten und Entwickeln immer eine zeitlose Gegenwärtigkeit vorliegt.

Aurelius Augustinus: De trinitate – Über die Dreieinigkeit

Vor allem in den Büchern XIII-XV in DE TRINITATE, die die Dreieinigkeit des Geistes entwickeln, werden von Augustinus atemberaubende Überlegungen angestellt.

Augustinus ist ein Denker, der wirklich etwas Atemberaubendes hat, jemand der diese Zusammenhänge des Selbstdenkens in einer Weise entwickelt, wie wir sie dann erst wieder bei Descartes finden.

Auch Descartes ist ja, gerade wenn Sie sich seine MEDITATIONEN anschauen, ein Erneuerer gewesen, der das Denken auf das Selbstdenken, die Selbsterfahrung, das *cogito*, zurückführt. Das ist eine berühmte Überlegung, die Sie aber schon hier bei Augustin in DE TRINITATE finden, so dass also Descartes keineswegs der Erfinder des *cogito* ist, um dies nur einmal am Rande zu sagen.

Im Buch X, Abschnitt 8.11, finden Sie nun folgenden Satz:

„Wie sich also der Geist selbst sucht und findet, ist eine seltsame Frage: Wohin trachtet er, um zu suchen, wohin gelangt er, um zu finden? Was ist so sehr im Geist wie der Geist selbst? Weil er aber in dem ist, woran er mit Liebe denkt, den sinnlichen Dingen, das heißt den körperlichen, mit Liebe gewöhnt, vermag er ohne deren Bilder nicht in sich selbst zu sein. Von daher entsteht ein schmälicher Irrtum, da er die Bilder der wahrgenommenen Dinge nicht mehr von sich unter-

lich Erwartung. Erlaubt man uns, so zu sprechen, dann sehe ich auch drei Zeiten und gebe zu: ja, es 'sind' drei“ (Augustinus 1987, 641-642).

scheiden kann, auf daß er sich allein sähe. Sie hängen nämlich durch den Klebstoff der Liebe auf erstaunliche Weise mit ihm zusammen. Und das ist seine Unreinheit, daß er, während er versucht, sich allein zu denken, sich für das hält, ohne das er sich nicht denken kann“ (Augustinus 2001, 113).

Ohne die Dinge, an denen er gleichsam klebt, kann der Geist sich also nicht denken. Der Geist klebt an den Dingen, er ist mit diesen Dingen verbunden. Wir sind natürlich auch wir selbst, aber wir sind mit diesen Dingen verhaftet, weil die Liebe zu der Welt eine Verbundenheit entstehen lässt. Aber diese enge Verbindung, die hier der Geist mit den Dingen eingeht, bekommt dem Geist in gewisser Weise nicht gut, weil er sich hier nicht wieder findet. Er beginnt sich zu suchen, obwohl er sich doch präsent ist. Das ist die Frage die Augustin in *DE TRINITATE* mehrfach stellt: Warum sucht sich denn der Geist? Er hat sich doch! Wir stehen uns doch gleichsam selbst vor! Wir haben uns doch, sind uns doch gegenwärtig! Wieso ein Suchen, eine Sehnsucht nach Erkenntnis und Wahrheit?

Weil das, was wir in den äußeren Zusammenhängen erkennen, dieser Wahrheit des Geistes nicht entspricht, der allein für sich ist. Er ist ohne die Dinge, aber durch die Liebe mit den Dingen verbunden. Der schämliche Irrtum entsteht dadurch, dass der Geist sich nicht mehr von den wahrgenommenen Dingen unterscheiden kann. Das bedeutet, dass wir uns als Denken nicht mehr unterscheiden können von dem, was wir gedacht haben, was wir als Gedachtes vorliegen haben. Das Denken ist dann nicht mehr von dem Gedachten zu unterscheiden.

Der Sündenfall des Denkens

Das ist das philosophische Problem schlechthin: Das Denken lässt sich von dem Gedachten nicht unterscheiden. Dadurch kommt es natürlich zu solchen Problemen, die immer schon in der Philosophie, aber vor allen Dingen in dieser Philosophie, die sich mit Mystik beschäftigt, auftauchen: Wir gehen nämlich in diesen Dingen, die wir denken, verloren, verstehen uns vor allem von den Dingen her, die wir verstanden haben und vollziehen daraus einen Reflex auf uns selbst. Das ist der Sündenfall des Denkens!

Wenn Sie nun einmal nicht Mystik betreiben, sondern ganz alltäglich oder wissenschaftlich die Welt betrachten, dann werden Sie sehen, dass wir uns tatsächlich im Denken von dem Gedachten her verstehen, von den Dingen, die wir als Objekte verstehen und die uns selbst zu erkennen

geben sollen. Dies geschieht beispielsweise im Bezug auf die Tatsache, dass wir uns als Gehirn verstehen.

Aber eigentlich sind wir solche, die verstehen, nicht solche, die durch Objekte verstanden werden. Wir verstehen das Andere, aber das Andere versteht nicht uns. Wir lassen uns durch die Dinge verstehen, wenn wir unsere Kompetenz, zu verstehen, an die Dinge abgeben: Das ist der Sündenfall des Denkens. Dann werden wir verstanden, zum Beispiel als Hirnvorgänge. Das ist natürlich nicht mehr das Selbstverstehen oder das, was im Sinne Augustinus Selbstverstehen sein soll.

Der Imperativ der Selbsterkenntnis

Augustin macht deutlich, dass ein solches Suchen, eine solche Sehnsucht, ein solches Begehren nach Wahrheit, gerade deswegen stattfindet, weil wir in unserem Denken mit der Welt verbunden sind. Da könnte man ja sofort sagen: Ja, so ist es eben! Wir sind eben mit der Welt verbunden und wir erkennen uns nicht anders als auf die Weise des dinglich Vorhandenen! Wir sind eben diese leiblichen und weltlichen Vorgänge! Wir verstehen uns nicht, sondern lassen uns verstehen!

Deswegen kommt Augustin auf *das Soll des Erkennens* zu sprechen. Wenn man sagt: 'Erkenne dich selbst!', dann soll sich der Geist von seiner Entfremdung im Verstehen loslösen:

„Wenn er nämlich das Gebot hört: »Erkenne dich selbst«, wie wird er sich darum kümmern können, wenn er nicht weiß, was heißt »Erkenne«, oder was heißt »dich selbst«? Wenn er aber beides kennt, dann kennt er auch sich selbst, da dem Geist nicht in der Weise gesagt wird: »Erkenne dich selbst«, wie ihm gesagt wird: »Erkenne die Cherubim und Seraphim«. Von diesen, die ja selber abwesend sind, glauben wir, was uns verkündet wird, daß sie nämlich gewisse himmlische Mächte sind. Auch heißt es ja nicht: »Erkenne den Willen des Menschen«, der sowohl unserer Wahrnehmung als auch unserer Einsicht allein durch körperliche Zeichen gegenwärtig ist, die er von sich gibt, und auch dann sind wir mehr auf den Glauben als auf die Einsicht angewiesen. Auch heißt es nicht, wie einem Menschen gesagt wird: »Schau dein Antlitz«, was nur im Spiegel zu geschehen vermag. Denn auch unser Antlitz ist für unseren Blick abwesend, weil es da keinen Ort gibt, zu dem er hingerichtet werden könnte. Wenn man aber dem Geist sagt: »Erkenne dich selbst«, so erkennt er sich eben in dem Augenblick, in dem er das Wort »dich selbst« versteht, und er erkennt sich aus kei-

nem anderen Grund als deshalb, weil er sich gegenwärtig ist“ (Augustinus 2001, 115).

Das bedeutet: Diese Aufforderung ‘Erkenne dich selbst!’ wird unmittelbar als Erkenntnis umgesetzt. Hier findet unmittelbar ein Wiedererkennen statt, ohne dass geklärt werden müsste, was dieses ‘dich selbst’ bedeutet. ‘Erkenne dich selbst!’ ist eine Aufforderung, die unmittelbar verstanden wird, so dass also Augustin darin den Beweis sieht, dass es durchaus etwas zu suchen gibt. Wir können also nicht sagen, dass es nichts zu suchen gäbe, da wir einfach diese Materie sind und in diesem Fremden aufgehen. Nein! ‘Erkenne dich selbst!’ Es gibt etwas zu suchen!

Und dieser Aufruf wird sofort in Aktion umgesetzt, nämlich im Sinne der Frage: ‘Wer ist das? Wer bin ich, der ich mich hier erkennen soll?’

„Der Geist soll also nichts Fremdes seiner Selbsterkenntnis hinzufügen, wenn er vernimmt, daß er sich erkennen soll. Mit Sicherheit weiß er nämlich, daß er es ist, dem dieses Gebot gilt, er, der ist, lebt und einsieht“ (ebd.).

Wenn ich mich selbst erkenne, wenn ich in dieser Weise der Aufforderung ‘Erkenne dich selbst!’ folge, dieser Soll-Forderung nachkomme, die im Sinne eines ethischen Gebotes zu verstehen ist, dann werde ich nicht dort weitersuchen, wo ich mich sowieso schon von den Dingen her weiß. Denn ich habe ja schon erkannt, dass ich das dort nicht bin. Hierüber habe ich ein unmittelbares intuitives Wissen, eine Gewissheit. Wenn jemand dieses Gebot, dass er sich erkennen soll, vernimmt, weiß er, dass er es ist, dem dieses Gebot gilt, er, der ist, lebt und einsieht.

Die Einheit von Leben, Einsicht und Sein

Nun wendet Augustin ein:

„Aber es ist auch der Leichnam, es lebt auch das Tier, Einsicht aber hat weder der Leichnam noch das Tier. Er weiß also, daß er so ist und lebt, wie die Einsicht ist und lebt“ (ebd.).

Leben, Einsicht und Sein hängen miteinander zusammen, bilden eine Dreiheit, die unter verschiedenen Aspekten erscheint, die aber in sich verbunden ist.

Ich kann also nicht sagen, dass ich nur bin, denn das ist nur der Gegenstand des Wissens. Wenn ich sage, dass ich bin, dann ist damit eine Einsicht verknüpft und diese Einsicht sieht, dass ich lebe. Die Einsicht,

dass ich lebe, ist also mit diesem Sein verbunden, eine Dreiheit des Erkennens in dem Sinne, dass Sein in der Einsicht als Leben erkannt wird.

Im weiteren Text sagt nun Augustin sinngemäß, ganz in dem Sinne wie auch Descartes es später tun wird: 'Ich kann doch an allem zweifeln! Dieses Erkennen, dass ich mich erkenne, diese Einsicht in die Selbsterkenntnis! Alle Gewissheiten, von denen ich hier rede, können doch bezweifelt werden!'

„Wer möchte jedoch zweifeln, daß er lebe, sich erinnere, einsehe, wolle, denke, wisse und urteile? Auch wenn man nämlich zweifelt, lebt man; wenn man zweifelt, erinnert man sich, woran man zweifelt; wenn man zweifelt, sieht man ein, daß man zweifelt; wenn man zweifelt, will man Gewissheit haben; wenn man zweifelt, denkt man; wenn man zweifelt, weiß man, daß man nicht weiß; wenn man zweifelt, urteilt man, daß man nicht voreilig seine Zustimmung geben dürfe“ (Augustinus 2001, 119).

Der Zweifel ist höchste Bewusstheit. Man erkennt, dass man zweifelt, und man weiß zum Beispiel, dass man nicht weiß. Das ist der Zweifel als tiefe Einsicht. Hier, im Zweifel, wird das Nichtwissen erkannt. Aber es fällt nicht sozusagen der Strom aus, es passiert nicht nichts. Der Zweifel ist eine tiefe Einsicht, der das, was ich weiß vertieft und bestärkt. Ich weiß nämlich, dass ich auch nicht weiß. Ich weiß, dass ich mich nicht nur in diesem positiven, affirmativen Wissen bewege – denken Sie an unser Schema –, sondern dass ich daran zweifeln kann. Der Zweifel ist überhaupt die Geburtsstunde des Denkens und der Einsicht. Ohne Zweifel kein Rückweg und keine Vertiefung. Alles das hat ja Descartes dann einige Jahrhunderte später noch einmal aufgegriffen und systematisiert. Aber hier haben Sie das schon bei Augustinus im Einzelnen ausgeführt.

Diese Einsichten führen Augustin nun zu dem Gedanken, dass alle diese Leute, die denken, dass der Geist ein Anhängsel der Materie sei, zum Beispiel ein Akzidenz der Substanz, das zu den physischen Zugängen hinzukommt, nicht beachten,

„[...] daß der Geist sich kennt, auch wenn er sich sucht, wie wir schon gezeigt haben. In keiner Weise kann man aber von einer Sache behaupten, daß man sie kennt, wenn man ihre Substanz nicht kennt. Wenn sich daher der Geist kennt, dann kennt er seine Substanz, und wenn er seiner gewiß ist, dann ist er seiner Substanz gewiß“ (Augustinus 2001, 121).

Sich-der-Substanz-gewiss-Sein ist etwas anderes, als wenn ich mich als Körperhaftes denke, als wenn ich mich von diesen Dingen her denke, die ich selbst versucht habe zu erklären.

Das ist das Anliegen von Augustin: Er will diese Eigenständigkeit des Geistes in dem Vorgang des Erklärens, des Bestimmens, des Gestaltens von Welt herausheben und uns gleichsam sagen: Der Geist geht darin nicht auf, er ist noch einmal etwas Eigenes. Wir haben, wenn wir Welt verstehen, auch vorher schon ein Selbstverständnis und dieses Selbstverständnis haben wir nicht angelehrt bekommen.

Wie der Geist sich seiner selbst erinnert

Nun ist die Frage für Augustin, und das wird vor allen Dingen im Buch XIV behandelt, auf welche Art und Weise der Geist sich dieser Gewissheit inne ist, wenn er sie doch offenbar zeitweilig verliert. Denn es ist ja so, dass wir eben gerade nicht die Gewissheit haben, dass wir uns selbst verstehen und dass aber von unserem Selbstverständnis her, welches wiederum die Basis von allem ist die Dinge verstanden werden müssen. Es ist ja geradezu umgedreht. Auf welche Art und Weise ist uns der Geist also gewiss?

Die Antwort auf diese Frage ist: Der Geist ist sich nur dann gewiss, „wenn er an sich denkt“ (Augustinus 2001, 195). Der Geist muss sich selbst im Denken vergegenwärtigen. Das Denken ist die Form der Vergegenwärtigung, im Denken erinnert sich der Geist.

Auch dazu habe ich Ihnen ein Schaubild mitgebracht, welches vereinfachend darstellen und verdeutlichen soll, wie das Denken und das System von Augustin aufgebaut ist.³

Ich habe das Schaubild so aufgebaut, dass Sie hier eine vertikale Achse haben: Das *Sein*, das ist das, was wir wissen. Dieses Wissen ist auch *Gott*. Wir haben ein Wissen von Gott, weil wir selbst *Bild* sind. Das ist der theologische Hintergrund: Wir sind *Bild*. Aber für die Dreieinheit des Geistes ist dieses Bildsein nicht unbedingt eine Denkvoraussetzung. Vielmehr ist es so – und das ist die horizontale Achse –, dass wir ein Wissen von diesem Sein haben, das uns durch die Erinnerung an das Selbstwissen durch das ‘Erkenne dich selbst!’ gegeben ist und gegenwärtig wird So kann es sein, dass wir durch diese Erinnerung dieses Begehren, diese Liebe empfinden, uns dem Ursprung zuzuwenden, dieses Wis-

³ Siehe Schaubild IV im Anhang dieses Buches.

sen zu entfalten und diese neuplatonisch gedachte Rückkehr zum Sein vollziehen.

Bleiben wir einmal bei der linken Seite des Schaubildes: das Wissen durch die Erinnerung. Wie gesagt, das 'Erkenne dich selbst!' ist eine Erinnerung, ist ein Imperativ: 'Du sollst dich erkennen!'. Es ist die Erinnerung, dass wir es sind, die Wissen denken, die in der Welt sind. Das ist eine Erinnerung an die ursprüngliche Substanz, die wir sind, die sich nicht durch alle möglichen Formen der Zerstreuung und des *Vom-Anderen-her-denken* auflösen lässt.

Im Buch XIV finden Sie nun folgenden Satz:

„So groß ist jedoch die Kraft des Denkens, daß sich auch der menschliche Geist selbst gewissermaßen nur dann in sein Blickfeld stellt, wenn er an sich denkt. Und so ist nichts im Blickfeld des Geistes außer dem, woran gedacht wird, so daß auch der Geist selbst, was immer man denkt, nicht anders in seinem Blickfeld sein kann als dadurch, daß er sich denkt. Wieso er aber, wenn er sich nicht denkt, nicht in seinem Blickfeld ist, wo er doch ohne sich niemals sein kann, gleich als wäre etwas anderes er selbst, etwas anderes sein Blick, können wir nicht ausfindig machen“ (Augustinus 2001, 195).

Auch das ist eine ganz wichtige Stelle, die zeigt, dass im Denken der Geist sich in den Blick rückt. In diesem 'Erkenne dich selbst!' werden wir uns selbst vor Augen geführt, wir rücken uns in das Blickfeld unseres eigenen Denkens. Die Frage, wieso der Geist, wenn er sich nicht denkt, sich aus dem Blickfeld herausbewegt, ist nicht zu beantworten. Aber wir behalten die Erinnerung: Diese bezieht sich nicht unbedingt immer auf die Vergangenheit, so wie wir uns an den gestrigen Tag erinnern, sondern ist die Art und Weise, wie der Geist sich selbst ins Blickfeld rückt, zurückwirkt durch das Denken. Das ist die Erinnerung, eine Erinnerung im Gegenwärtigen. Jetzt zum Beispiel können wir uns erinnern, indem wir diesem Imperativ 'Erkenne dich selbst!' folgen. Das ist eine Erinnerung.

Sie sehen, dazu brauchen wir nicht einmal die Dramaturgie, die wir in dem mystischen Zirkel aufgeführt haben, d.h. wir brauchen eigentlich keine Erzählung vom Abstieg der Seele, sondern wir wissen, wir erkennen. Wenn wir mit den Dingen beschäftigt sind, vergessen wir uns bei dieser Beschäftigung. Deswegen brauchen wir die Erinnerung und in dieser Erinnerung werden wir nicht an Vergangenes erinnert, sondern an das Jetzt. Das bedeutet: Der Ursprung liegt nicht im Unvordenklichen,

sondern der Ursprung ist *jetzt*. Das ist das Entscheidende und deshalb ist der Zeitbegriff bei Augustin so wichtig.

Wir haben den Ursprung *jetzt*. Jetzt geschieht die Schöpfung, jetzt geschieht der Ursprung, jetzt geschieht die Weltentstehung. Das ist ein großer Gedanke, den man nicht ständig präsent hat. Aber er kommt, indem ich mich erinnere: 'Jetzt ist der Ursprung!'

Soweit für heute. Sie sehen, wie wichtig diese Gedanken für die Mystik sind. Wir werden uns nächste Stunde noch mit Augustinus beschäftigen.

Vielen Dank.

„Philosophie und Mystik“

Vorlesung 7

14.06.2005: Die Bedeutung des Augustinus für die Mystik; Der Geist ist kein Ankömmling; Dionysius Areopagita: Mystische Theologie; Scotus Eriugena: das göttliche Nicht-Wissen.

Die Bedeutung des Augustinus für die Mystik

Wir waren ja in der letzten Stunde mitten in der Auseinandersetzung mit Augustinus stehen geblieben und sollten zu Beginn der heutigen Sitzung noch einmal die Frage stellen, wieso gerade Augustin im Zusammenhang mit der Mystik so zentral ist. Er selbst zählt ja eigentlich nicht zu den Mystikern und hat auch nichts speziell zur Theorie der Mystik verfasst. Es ist schon ein eigentümlicher Zusammenhang, dass ein Denker, der kein Mystiker ist und auch speziell nichts zur Mystik sagt, zu den wichtigsten Autoren der Mystik gehört und auch als ein solcher allgemein anerkannt und eingeordnet wird. Warum also ist Augustin für die Mystik so wichtig?

Zunächst einmal haben wir letzte Stunde schon über den Zeitbegriff des Augustin gesprochen. Das ist ein erster und ganz wichtiger Punkt, den wir hier anführen können: Augustin entwickelt einen Zeitbegriff, der bis heute für eine Philosophie, die über die Zeit nachdenkt, eine Rolle spielt. Es ist ein Zeitbegriff, durch den deutlich wird, dass wir als gegenwärtig Erkennende immer auf die Zeitphasen der Vergangenheit und der Zukunft hinausgreifen, dass wir, wenn wir Vergangenheit oder Zukunft denken, dies immer auf die Weise des Gegenwärtigen tun. Das bedeutet, dass durch den Augustinschen Zeitbegriff die normale Sukzession und der Verlauf der Zeit, die wir vom Physikalischen her kennen, nicht gelten bzw. dass diese nur ein vorläufiges und erstes Begreifen von Zeit bedeuten. Einem philosophischen Tiefenblick hingegen zeigt sich, dass die Zeit etwas Unzeitliches hat bzw. auf ein unzeitliches Moment zurückgreift. Dieses unzeitliche Moment ist die Vergegenwärtigung des Selbst, das sich in den Zeiten erkennt und auf die Zeitenphasen hinausgreift.

Da Augustin diesen Zeitbegriff auch in seinen philosophischen Reflexionen ausführt, insbesondere im Buch XI der CONFSSIONES, und bei dieser Reflexion auf eine Dreiheit des Verstehens zu sprechen kommt, ist für ihn diese Dreiheit schon ein gewisser Vorgeschmack dessen, was er unter der Dreiheit des Geistes versteht. Geistiges Verstehen ist nicht un-

mittelbares Erfassen, sondern man könnte dies als eine Art Dreischritt bezeichnen. Wir haben ein Wissen von uns, das nicht unbedingt zugleich auch immer bewusstes Wissen ist. Dieses Wissen von uns kann aber bewusst gemacht werden und durch dieses Bewusstmachen, durch diese spezielle *cogitatio*, durch diese Einsicht in dieses Wissen von uns, entsteht ein Gefühl, ein Drang, sich diesem Wissen, welches unbewusst ist, hinzuwenden. Diese Bewusstmachung ist in gewisser Weise noch ein formaler Akt. Dann wird durch die *cogitatio* eine Emotion, eine Bewegung, in diesen formalen Denkakt gebracht. Hier finden Sie das wieder, was auch schon im Zeitbegriff angedacht war, nämlich die Einheit von Sein, Wissen und Wollen.¹

Diese Einheit von Sein, Wissen und Wollen lässt die Dynamik des Dreischritts deutlich werden.

Ich habe in diesem Schaubild sowohl die Begriffe aus DE TRINITATE als auch den CONFESIONES übereinander gelegt. Damit soll die Verbindung beider Begriffe, d.h. sowohl der Zeitreflexion als auch der Trinitätsreflexion, die wir in der letzten Stunde ja angesprochen haben, gezeigt werden.

Es gibt ein Wissen – *notitia*, auf der linken Seite des Schaubildes –, aber dieses Wissen ist nicht unbedingt bewusst. Sie haben hier bereits eine Philosophie des Unbewussten in der Weise, dass dieses Unbewusste das Wissen des Seins ist. Unbewusst heißt: Ich habe ein Wissen vom Sein, ohne dass ich es bewusst machen muss. In dem Augenblick, wo ich es bewusst mache, in dem ich mich erkenne – das kann z.B. auch durch den Aufruf ‘Erkenne dich selbst!’ von statten gehen –, beginnt dieses Wissen aktiv zu werden, kommt eine Emotion, eine emotionale Bewegung hinein. Durch diese Emotion entsteht eine Art Sehnsucht nach dem Ursprung, der offenbar dieses Sein selbst ist.

Ich habe Ihnen ja zum Schluss der letzten Stunde angedeutet, dass, indem wir uns wissen und uns nicht nur bewusst machen, dass wir sind, sondern dieses Sein provozieren, der Ursprung im Augenblick geschieht. Dann ist die Zeitdimension, die Zeiterstreckung aufgehoben und wir wissen zeitlos ein zeitloses Sein. Das ist der entscheidende Gedanke für das mystische Denken, nicht nur für die mittelalterliche Mystik, sondern auch für heutiges Denken: die Zeitlosigkeit, die im Selbstwissen auftaucht. Wir haben ein Wissen von uns, das ewig und zeitlos ist. Der eigentliche Aufruf beginnt mit der Einsicht, der *intelligentia* oder *cogitatio*, die durch den

¹ Siehe Schaubild IV im Anhang dieses Buches.

Imperativ formuliert ist: ‘Du sollst dich erkennen!’ Das ist, wie ich Ihnen bereits sagte, eine ethische Formulierung.

Diese Selbsterkenntnis ist ethisch wichtig. Denn ohne diese Selbsterkenntnis wissen wir nichts über den Zusammenhang der Welt und können auch nicht sinnvoll handeln.

Das ist der erste Schritt: ‘Du sollst dich erkennen!’ Die Frage ist nun: ‘Warum soll ich mich erkennen?’ Die Antwort ist: ‘Weil du dich vergessen hast! In diesem bloßen Wissen hast du dich vergessen, deswegen die Selbsterkenntnis!’ Es reicht nicht, dass wir einfach nur sind, sondern wir müssen dieses Sein auch erkennen. Du sollst dich also erkennen, weil du dich vergessen hast. Wie konnte das passieren, dass wir uns vergessen haben? Weil wir uns im Denken, in der Beschäftigung mit den Dingen, den Dingen zuwenden. Es ist ja ein natürlicher Hang, sich den Dingen zuzuwenden und auf diese Weise in der Beschäftigung mit den Dingen aufzugehen und unterzugehen.

Mit diesem Motiv der Aufhebung von Vergessen haben wir ein ganz zentrales Motiv der Mystik vor uns. Das erste ist also das Selbsterkennen, um das Vergessen aufzuheben und das Selbstvergessen zu überwinden.

Wenn wir das nun verbinden mit dem, was für unsere Vorlesung bereits das Leitmotiv war, nämlich das Eigene im Fremden, das Selbst im Anderen zu erkennen, dann wird noch einmal deutlich, warum dieser Schritt, der uns durch Augustin vorgeführt wurde, so wichtig ist für die praktische Mystik, auf die wir ja in unserer Vorlesung hinauswollen. Denn wenn ich selbst nicht weiß, wer ich bin, dann kann ich natürlich auch nicht wissen, was das Ich im Anderen ist, das weiß ich dann erst recht nicht. Das Problem ist also nicht, dass ich den Anderen nicht erkenne, ich das Selbst im Anderen übersehe, sondern das Problem ist zu allererst, dass ich mich selbst nicht erkenne. Der erste Schritt muss deshalb die Selbsterkenntnis sein.

An dieser Selbsterkenntnis, wenn ich sie so erfasse, wie sie hier formuliert wird, kann ich auch erkennen, dass dieses Eigene im Anderen wieder zu finden ist, dass das Selbst nicht nur dieses Ego ist, diese Selbstbeschränkung, dieses *Auf-sich-selbst-Geworfensein*, dieses Egozentrische und Logozentrische. Das ist ja gar nicht das wahre Selbst, sondern das ist das vergessene Selbst.

Jetzt geht es also darum, diese Erinnerung zu wecken. Sie wird geweckt durch den Imperativ ‘Du sollst dich erkennen!’

Der Geist ist kein Ankömmling

Ich möchte Ihnen zur Vertiefung dessen, was schon ausgeführt wurde, noch einige Stellen aus DE TRINITATE, Buch XIV, vorstellen. Es geht um die Selbsterkenntnis und darum, dass der Geist sich schon immer in gewisser Hinsicht weiß, ohne sich zu erkennen, und dass, wenn er sich dann erkennt, keine neue Erkenntnis zu dieser Selbsterkenntnis hinzukommt. Es gibt kein sachliches Wissen über mich, das die Selbsterkenntnis erweitern würde. Die Selbsterkenntnis bringt nichts Neues hinzu. Das ist nicht einfach zu verstehen. Denn eine Erkenntnis ist doch eigentlich immer ein Erkenntnisfortschritt, ein Zuwachs an Wissen!

In DE TRINITATE, Buch XIV, heißt es nun:

„Im Geist aber ist es nicht so. Er ist sich nämlich kein Ankömmling, als ob er zu sich selbst, sofern er schon war, von anderswoher käme in eben sich selbst, sofern er noch nicht war, [...] während der doch in der Tat, seit er zu sein begann, niemals aufhörte, sich seiner zu erinnern, niemals aufhörte, sich einzusehen, niemals aufhörte, sich zu lieben, wie wir schon gezeigt haben“ (Augustinus 2001, 215).

Sie sehen, das ist eine herrliche Formulierung: Der Geist ist also sich selbst kein Ankömmling, der sich Neuigkeiten zuführt, der etwas über sich aussagt, sondern er ist sich uralte bewusst.

Augustinus führt hier auch die Möglichkeiten des Ankömmlings aus, dieses zusätzliche Wissen. Das will ich hier allerdings nicht anführen. Vielmehr möchte ich auf seine positive Aussage eingehen: Der Geist ist sich also kein Ankömmling, sondern ist sich immer schon in der Weise der Erinnerung bewusst, die durch das Wissen aktiviert und durch die Liebe vollendet wird. Die Aktivierung aber soll sein, d.h. wir sollen diesen Schritt der Selbsteinsicht gehen, wir sollen uns dazu entschließen, uns selbst zu erkennen. Wenn wir darauf verzichten, dann verlieren wir zwar nicht unser Selbstwissen, aber wir verlieren die Bedeutung, die dieses Selbstwissen, das wir sind, hat.

Noch eine weitere Stelle im Hinblick auf die Zeitlosigkeit:

„Deshalb wird, ebenso wie bei vergangenen Dingen das Erinnerung genannt wird, durch das sich vollzieht, daß die vergangenen Dinge wiederholt und erinnert zu werden vermögen, auch bei einer gegenwärtigen Sache, wie der Geist es für sich ist, ohne Absurdität Erinnerung jenes Vermögen genannt, durch das er sich gegenwärtig ist, so

daß er in seinem Denken eingesehen werden kann und beide in der Liebe zu sich verbunden werden können“ (Augustinus 2001, 217).

Ohne Absurdität kann also dasjenige Erinnerung genannt werden, durch welches sich vollzieht, dass ich mich selbst erkenne. Selbsterkenntnis ist eine Erinnerung. *Ohne Absurdität*, das heißt, hier liegt ja zunächst einmal nichts vor, von dem ich notwendigerweise sagen müsste, dass es in der Vergangenheit liegt. Vielleicht liegt es dort, aber es ist zeitlos. Für diese Stelle brauchen wir den Zeitbegriff von Augustin, sonst können wir sie nicht verstehen.

So kommt die mystische Vereinigung mit mir selbst zustande, indem ich meine eigene Erinnerung erwecke durch das Denken: ‘Erkenne dich selbst!’ Das ist eine Erinnerung eines Gegenwärtigen.

Ich glaube, es ist jetzt deutlich geworden, was gemeint ist. Es ist ein Erinnerungsbegriff, den wir normalerweise nicht nachvollziehen können. Aber durch die Zeitlosigkeit der Erinnerung ist es möglich.

Noch ein abschließendes Zitat aus Buch XV, das noch einmal den gleichen Zusammenhang aufgreift:

„Was wir nämlich denkend an Wahrem auffinden, von dem vor allem finden wir, daß wir es einsehen, und dies wiederum hinterlegen wir dann in der Erinnerung. Aber dort ist die abgründigere Tiefe unserer Erinnerung, wo wir auch das zu ersten Mal finden, wenn wir denken, und das innerste Wort gezeugt wird, das keiner Sprache angehört, wie Wissen von Wissen und Schau von der Schau und Einsicht, die im Denken erscheint, von der Einsicht, die schon in der Erinnerung war, aber verborgen war. Dennoch: hätte das Denken nicht auf gewisse Weise seine Erinnerung, würde es nicht zu dem zurückgewendet, was es in der Erinnerung zurückließ, als es anderes dachte“ (Augustinus 2001, 337).

Hier macht Augustin noch einmal deutlich, was die eigentliche Erinnerung ist. Er spricht ja zunächst von der Erinnerung überhaupt, die, wenn wir etwas bedenken, etwas im Gedächtnis hinterlegt. Das können wir nur, weil wir eine *abgründigere Tiefe* unserer Erinnerung haben, durch die unser Wissen von uns spontan auftaucht: Das ist das Selbstwissen, wenn wir uns plötzlich selbstgewiss sind: Ich bin Ich. Das kindliche Erwachen des eigenen Bewusstseins ist auch eine Erinnerung. Auf der Grundlage dieser Erinnerung haben wir dann auch normale Erinnerungen. Die *abgründigere Erinnerung* ist das Vorbild aller Erinnerungen.

Sie sehen, wie wichtig diese Texte von Augustinus sind, auch wenn sie nicht direkt darauf angelegt sind, eine mystische Erfahrung zu beschreiben oder auszulegen. Es geht hier um eine philosophische Einsicht in den Denkvorgang, der sich nicht nur als bloßes Kombinieren, sondern als Erinnern und als Emotion zu erkennen gibt. Das sind drei Momente, die immer im Denken sind. Das ist kein maschinelles Kombinieren und Rechnen wie bei Computern; *Denken ist ein Zusammenspiel von Wissen, Erinnerung und Emotion*. Deshalb braucht das Denken den Imperativ: 'Erkenne dich selbst!', um die Sehnsucht nach dem ursprünglichen Wissen zu wecken. Diese Momente gehören zusammen und bilden die Dreiheit des Denkens.

Diese Dreiheit ist wichtig für die Mystik. Denn aufgrund dieser Zusammenhänge weiß ich jetzt, dass Mystik auch nichts anderes ist als dem Aufruf des Denkens zu folgen, diesem Aufruf des Denkens nachzugehen. Wenn wir das Ganze nun im Lichte Augustins betrachten, dann ist Mystik etwas ganz Unmystisches.

Damit möchte ich Augustinus abschließen und ganz kurz auf einen bedeutenden Autor zu sprechen kommen, der in unserem Stammbaum ganz unspektakulär eingeordnet ist: Dionysius Areopagita.

Dionysius Areopagita: Mystische Theologie

Dionysius Areopagita ist ein ausgesprochen wichtiger Autor, dessen Bedeutung man nicht überschätzen kann. Das hat mehrere Gründe. Dionysius Areopagita, manchmal auch genannt Pseudo-Areopagita, trägt seinen Namen im Zusammenhang mit dem in der Apostelgeschichte genannten Ratsmitglied des Areopag, das von Paulus bekehrt wurde. Dionysius Areopagita wird seit dem 9. Jahrhundert als jener Märtyrer angesehen, der als heilige Dionysius, der erste Bischof von Paris, das Frankenland missioniert hat. Man könnte fragen, wie es dazu kommt, dass dieser Anonymus mit dem Areopagiten und dann eben auch mit dem Märtyrer St. Denis identifiziert wurde. Das ist eine eigene Geschichte, die wir hier nicht verfolgen können. Es hängt aber damit zusammen, dass bei der Missionierung des Frankenlandes dieser St. Denis eine große Rolle spielt. Nach ihm ist auch die berühmte Kirche St. Denis in Paris benannt, die das Zentrum des christlichen Lebens im Frankenland bildete. St. Denis ist bis heute ein Nationalheiliger der Franzosen.

Zunächst also ist es diese abenteuerliche Geschichte, die ein Grund für die besondere Bedeutung der Schriften des Dionysius, des *corpus dionysiacum*, angeführt werden kann.

Hier fehlt eigentlich noch ein Roman, der diese Geschichte einmal so aufarbeitet, wie andere Romane dieser Art es heute tun. Sie sind ja sehr beliebt und werden meist zu Bestsellern. Wenn Sie sich also schriftstellerisch berufen fühlen, dann nehmen Sie sich einmal die Geschichte des Dionysius Areopagita vor. Denn das ist wirklich ein interessanter Stoff.

Wenn der anonyme Verfasser dieser Texte nicht sowohl mit dem Areopagiten aus der Apostelgeschichte als auch mit dem Heiligen St. Denis identifiziert worden wäre, hätte er sicher nicht diese Wirkungsgeschichte gehabt. Denn diese Texte haben schon etwas Eigenartiges und kennzeichnen kein genuin christliches Denken. Zwischen neuplatonischem Denken und christlicher Dogmatik besteht bis heute eine Hassliebe: Einerseits ist eine große Anregung vom Neuplatonismus ausgegangen, auf der anderen Seite herrscht hier offenbar die Angst, dass dieses mythologisch fundierte Denken das christliche Denken überfremdet. Bei Dionysius Areopagita war das aber nicht der Fall, weil man ihn für einen Christen der ersten Stunde hielt. Ohne diesen Irrtum wäre er wohl nicht so bedeutend geworden.

Seine eigentliche Wirkungsgeschichte beginnt im 9. Jahrhundert. Dort, im Rahmen der Karolingischen Renaissance, wird dann auch dieser Autor übersetzt und verbreitet. Für uns ist seine Schrift ÜBER DIE MYSTISCHE THEOLOGIE wichtig, weil gerade diese Schrift dafür bekannt geworden ist, und in der Hinsicht wird sie zumeist zitiert, dass sie die so genannte Negative Theologie als mystischen Erkenntnisweg beschrieben hat.

Das möchte ich ganz kurz anhand einiger Textstellen erläutern.

Ganz zu Beginn, im ersten Kapitel dieser Mystischen Theologie schreibt Dionysius:

„Den Sinneswahrnehmungen gib [...] ebenso den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes; was die Sinne empfinden, dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfäßt, dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden. Statt dessen spanne dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einigung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt“ (Pseudo-Dionysius Areopagita 1994, 74).

Die Absage an die Sinneswahrnehmung, an das, was die Sinne empfinden und die Entsagung auch gegenüber dem, was das Denken erfasst, widerspricht dem, was wir gerade bei Augustinus gefunden haben. Hier, bei

Dionysius, wird dem Denken misstraut. Das Denken ist nicht der Königsweg, weil das Denken dazu verführt, sich mit dem Inhalt von etwas zu beschäftigen und nicht diese Erinnerungsleistung zu vollziehen. Hier ist ganz klar, dass wir uns auf nicht-erkenntnismäßigem Wege diesem Sein nähern sollen.

Weiter unten im Text nennt Dionysius Areopagita nun einen weiteren wichtigen Punkt:

„Achte indes darauf, daß kein Uneingeweihter davon zu hören bekomme. Ich spreche von solchen, die der Dingwelt verhaftet sind, und in deren Vorstellungskraft über das Seiende hinaus nichts existiert“ (ebd.).

Das sind Formulierungen, die esoterisch klingen. Denn hier geht es nicht um den rationalen Nachvollzug. Diesem Weg können nur solche folgen, die auch bereit und in der Lage dazu sind. Solche erkennt man daran, dass sie der Dingwelt nicht verhaftet sind. Das heißt: Wer sich der Dingwelt noch verhaftet fühlt, ist eigentlich nicht fähig, diesen Weg zu begehen.

Nun eine weitere wichtige Stelle:

„Wenn aber bereits deren Fassungskraft durch die Einführung in die göttlichen Geheimnisse überfordert wird, was soll man erst von denen sagen, die noch (weit) begriffsstütziger sind: all denen nämlich, die den jenseitigen Urgrund des Alls mit Kennzeichnungen versehen, welche dem Niedersten innerhalb (der Rangordnung) des Seienden entlehnt sind, und behaupten, er sei in nichts den gottlosen, vielgestaltigen Idolen überlegen, die doch das Werk ihrer eigenen Hände sind? Man muß ihm (im Gegenteil) sowohl alle Eigenschaften der Dinge zuschreiben und positiv von ihm aussagen – ist er doch ihrer aller Ursache –, als auch und noch viel mehr ihm diese sämtlich absprechen – ist er doch allem Sein gegenüber jenseitig“ (Dionysius Areopagita 1994, 75).

Es ist nicht möglich, Jenseitiges auf die Weise des Diesseitigen durch relationale Verhältnisse oder durch Aussagen positiver Art zu beschreiben. Das ist nur die eigene Welt, die aber gilt es zu verneinen.

Zunächst einmal kommt er also auf die Verneinung zu sprechen. Die Verneinungen dieser Kennzeichnungen, das ist der Weg, die Methode des Absprechens von Eigenschaften. Diese Verneinung ist nicht einfach das Gegenteil der Bejahung, nicht einfach das logische Gegenteil, sondern die

Verneinung ist hier der sich zurück wendende Bezug zum Ursprung. Es ist also nicht nur die Verneinung dessen, was es zu erkennen gilt, sondern auch meiner eigenen Erkenntnisfähigkeiten. Das könnte man verstehen als das mystische *Sich-Leermachen*. Auf diesem Weg kommt unser Autor, und deswegen muss man Dionysius immer im Zusammenhang mit Mystik erwähnen, auf Formulierungen, die einen Superlativ ausdrücken. Die Verneinung, die er zum Ausdruck bringt ist nicht einfach das Nichts, sondern es ist ein Superlativ, es ist das *Über-Steigende*, es ist das *Über-Seiende*, es ist das *Über-Wesentliche*. Dionysius ist dafür bekannt, dass er diese Formulierungen geprägt hat, ebenso wie den Begriff der *Hierarchie*, der heiligen Ordnung, sowohl im Weltlichen als auch im Himmlischen. Man müsste das jetzt weiter ausführen, was wir hier allerdings nicht tun können. Aber Dionysius hatte eine unglaubliche Wirkung, zum Beispiel auf die Baukunst: So ist die Gotik, die ja im Wesentlichen auf den Abt Suger von St. Denis zurückgeht, die architektonische Umsetzung der Philosophie des Dionysius Areopagita.² Sie ist das Licht-Werden, das Leicht-Werden durch die Entmaterialisierung. Das sind Vorstellungen, die konzeptionell bei Dionysius begründet wurden.

Scotus Eriugena: das göttliche Nicht-Wissen

Ich möchte mich jetzt dem Übersetzer von Dionysius und seinem produktiven Weiterdenker zuwenden: Johannes Scotus Eriugena. Auch ihn werden wir nur kurz behandeln können. Es ist leider nicht möglich, seine Gedanken hier zu vertiefen.

Sie finden bei Scotus Eriugena neben Dionysius auch Elemente des Augustinschen Denkens, wie etwa die Dreiheit des Denkens. Ich möchte mich aber auf einen bestimmten Gedanken konzentrieren, nämlich auf das göttliche Nicht-Wissen, das als eine Ausführung des Denkens des Dionysius zu erkennen ist. Das göttliche Nicht-Wissen bedeutet: Nicht einmal

² Andreas Speer/Günther Bindung (Hg.) Abt Suger von Saint Denis. Ausgewählte Schriften. Darmstadt 2005. Siehe auch: Werner Beierwaltes: Negati affirmatio: Die Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik. In: Eriugena. Frankfurt 1994, S. 115: „Saint-Denis, Prototyp der gotischen Kathedrale, ist das einzigartige Zeugnis für die Tatsache, daß eine implizit philosophische und prononciert theologische Idee Architektur in ihrer formalen Gestaltung von Grund auf bestimmt und damit geradezu den Anfang einer neuen Epoche setzt.“

Gott weiß, was er ist. Das hört sich verboten an, und es ist auch der Grund, warum Scotus Eriugena tatsächlich 1225 auf den Index kam.

Scotus Eriugena hat Dionysius übersetzt und selbst ein zentrales Werk der abendländischen Philosophie, ÜBER DIE EINTEILUNG DER NATUR, auf Griechisch verfasst. Scotus Eriugena war ein irischer Mönch, der an die Hofschule Karls des Kahlen berufen wurde. Seit der Karolingischen Renaissance spielten die Iren eine große Rolle bei der Missionierung des Frankenlandes. Neben Alkuin, den Karl der Große berufen hatte, ist Scotus Eriugena die bedeutendste Gestalt dieser geistigen Erneuerung. Die irischen Mönche hatten eine klassische Bildung und konnten damit auch die Werke und Ideale der Antike übermitteln. Sie müssen bedenken, dass nach der Schließung der Akademie durch Kaiser Justinian im Jahre 529 die irischen Klöster die einzigen Bildungsstätten waren, in denen antike Schriften studiert wurden und die griechische Sprache noch beherrscht wurde. Daher gab Eriugena seinem Werk auch einen griechischen Titel: *Periphyseon, Über die Naturen*.

In diesem Werk unternimmt Scotus Eriugena die Einteilung der verschiedenen Kreaturen aus den Möglichkeiten des Schaffens und Geschaffenseins. Ich möchte mich aber nur auf diesen einen Punkt des göttlichen Nicht-Wissens konzentrieren, der den anstößigsten, aber für die Wirkung seines Werkes wichtigsten, Teil der Abhandlung ausmacht.

Im zweiten Buch seines Werkes ÜBER DIE EINTEILUNG DER NATUR differenziert Scotus Eriugena zwischen dem faktischen Wissen des *Dass* und dem Wissen des *Was* und stellt dann in einer entscheidenden Passage den grundsätzlichen Unterschied heraus: Wir wissen, *dass* wir sind, aber wir wissen nicht, *was* wir sind. Das könnte wiederum auch in einem existenzphilosophischen Text des 20. Jahrhunderts stehen. Und wir werden auch später solche Passagen wieder finden.

Wir wissen, dass wir sind. Das faktische Wissen, die Faktizität, das ist das Wissen des Seins, dass wir sind. Jedoch, wir wissen nicht, was wir sind.

Nun ist aus diesem Zusammenhang bereits deutlich geworden, dass es auch gar nicht so wichtig ist, dieses *Was* zu wissen, denn das *Was* geht auf die Dinge zurück, lässt uns an den Dingen kleben und bringt dasjenige, was wir eigentlich wissen wollen, in Vergessenheit. Das *Was, das uns die Dinge erkennen und unterscheiden lässt*, ist zumindest in Bezug auf uns selbst spirituell unbrauchbar.

Scotus Eriugena unterscheidet also zwischen diesem Wissen des *Dass* und einem Wissen des *Was* und kommt dann im Weiteren auf das göttliche Wissen zu sprechen:

„Wie kann also die göttliche Natur selber verstehen, was sie ist, da sie ja Nichts ist? Denn sie übertrifft Alles, was ist, zumal sie auch nicht selber das Sein ist, sondern alles Sein von ihr herkommt [...]. Gott weiss also nicht, was er ist, weil er kein Etwas ist“ (Eriugena 1983, 203).

Das kann natürlich durchaus missverstanden werden. Aus dem gesamten Gedankenzusammenhang heraus ist es aber gar nicht anstößig oder schwer nachzuvollziehen: Gott kann nicht wissen, was er ist, weil dieses Wissen des *Was* ein Wissen ganz besonderer Art ist, das ja genau genommen gar kein Wissen ist. Wissen ist von der Art des *Dass*, nicht von der Art des *Was*. Gott weiß also nicht, was er ist, weil er kein Etwas ist.

„Er ist in jedem Etwas unbegreiflich, sowohl für sich selbst, als für jeden Verstand“ (ebd.).

Dass Gott für jeden Verstand unbegreiflich ist, das war uns geläufig, aber dass er für sich selbst unbegreiflich ist, das ist neu.

Sie merken, welche Radikalisierung hier stattfindet, die Radikalisierung eines Wissens, ganz von der Art dieses Erinnerungswissens, das wir bei Augustinus haben. Gemeint ist ein Wissens, welches nicht von der konkreten Befassung mit den Dingen als ein Wissen von etwas abgeleitet ist. Was wir dagegen normalerweise unter Wissen verstehen, ist eigentlich kein Wissen. Das wirkliche Wissen ist ein Überstieg, der im Superlativ erfasst oder beschrieben und vergegenwärtigt werden muss, der aber dann nicht mehr von der inhaltlichen Seite her verstanden werden kann. Interessant ist, dass diese Art des Wissens, wie wir uns selbst wissen und nicht wissen, eben auch die göttliche ist. Wir wissen nicht, was wir sind und was Gott ist – Gott weiß es aber auch nicht.

Soweit einmal für heute.

Vielen Dank.

Vorlesung 8

21.06.2005: *Die Öffnung des Wissens für den Ursprung; Meister Eckhart: der Mensch ohne Eigenschaften; Die Bürgelin-Predigt; Das Ich als ungeschaffenes Sein.*

Die Öffnung des Wissens für den Ursprung

Wir beschäftigen uns gegenwärtig in dieser Vorlesung mit einem Kapitel der abendländischen Geistesgeschichte, Philosophie und Kultur, welches sehr bedeutend ist. Somit geht unsere Blickrichtung über die Frage nach der Autorenschaft des Dionysius Areopagita, oder Pseudo-Dionysius Areopagita oder Dionysius Pseudo-Areopagita hinaus.

Sie finden übrigens alle möglichen Variationen im Hinblick auf diesen Anonymus. Der Aspekt, der sich an Dionysius aufzuzeigen lohnt, ist der seiner Wirkungsgeschichte, die – wie ich letzte Stunde angedeutet habe – enorm ist, nicht nur im Hinblick auf die Karolingischen Renaissance, sondern auf die Geistesgeschichte überhaupt und insbesondere auf die Architektur dieser Zeit. Deshalb habe ich den Abt Suger aufgeführt, dessen Schriften nun mittlerweile verhältnismäßig leicht zu erhalten sind. Jener Abt Suger hat die Dionysische Lichtmetaphysik der Mystischen Theologie in Baukunst umgesetzt. Denn die Gotik geht aus dieser Dionysischen Philosophie hervor und ist Stein gewordene Philosophie.

Was sich daraus ergeben hat, ist ungeheuerlich. Sie müssen sich einmal überlegen, was in der Zeit zwischen 1000 und 1300 allein in Frankreich an Kathedralen und Kirchen gebaut wurde! Das übertrifft alles, was es je in der Geschichte gegeben hat. Allein zwischen 1200 und 1300 wurden Hunderte von Kirchen und Kathedralen gebaut. Allein der ökonomische Aspekt dieser Anstrengungen ist immens. Das ist volkswirtschaftlich nicht zu begreifen. All dies geht aus wenigen mystischen Texten hervor, die den Weg nach oben, den Rückweg, die Rückkehr des Geistes, veranschaulichen. Führen Sie sich das einmal vor Augen, welche Ausstrahlung die mystische Philosophie gehabt hat!

Wir waren in der letzten Stunde bei Scotus Eriugena stehen geblieben. Auch er ist ein Autor, über den man eine ganze Vorlesung halten könnte und dessen Bedeutung nicht unterschätzt werden darf. Die eigentümliche und für Scotus Eriugena typische Formulierung des *Nicht-Wissens* Gottes

bezieht sich auf das *Was* des Wissens: Gott weiß nicht, *was* er ist. Eine Formulierung, die Scotus Eriugena 1225 auf den Index brachte.

Gott weiß nicht, *was* er ist, er weiß nur, *dass* er ist. Aus dem Kontext herausgerissen ist diese Aussage natürlich völlig missverständlich. Sie ist dann zu verstehen, wenn sie auf eine Form der Wissensqualität, die mit dem *Was-Wissen* verbunden ist, bezogen wird. Das *Was-Wissen* ist offenbar gar kein richtiges Wissen, es ist etwas, was man eigentlich nicht als Wissen bezeichnen kann. Denn das, was allein nur gewusst werden kann, ist das *Sein*, das richtige Wissen ist Seinswissen. Dieses Wissen ist faktisch und wird durch das *Dass* festgestellt. Insofern ist das, was wir inhaltlich wissen, sowohl von uns selbst als auch von der Welt, qualitativ kein Wissen von Wahrheit, sondern Bestimmung, Ausdruck, Feststellung. Um Wissen zu werden, braucht es die Rückbindung an den Ursprung, an das Ursprüngliche und den Anfang, die durch das *Nicht* geschieht.

Dieses *Nicht*, dieses *Nicht-Wissen*, dieses *Nicht-Wissen* Gottes, dieses *Nicht-Wissen* von uns, demgemäß wir uns nicht auf die Weise des *Was* wissen, ist dann offenbar nur ein Bild, eine Metapher, eine Übertragung. Es ist nämlich nicht lediglich eine logische Verneinung, nicht bloß das Gegenteil der Bejahung und das Gegenteil von etwas, sondern es ist mehr, eine Bewegung des Denkens, die uns zum Ursprung führt. Diese Verneinung ist deshalb auch Emotion. Die Emotion, das Bewegtwerden zum Ursprung, öffnet die Augen für den Ursprung, bringt uns auf den Rückweg zum Ursprung. Insofern hat das Wissen des *Dass* eine besondere Qualität, auf die ich nun heute zu sprechen komme im Zusammenhang mit Meister Eckhart, der den Höhepunkt für unsere Vorlesung darstellt.

Meister Eckhart: der Mensch ohne Eigenschaften

Meister Eckhart ist für die Mystik der Autor schlechthin, weil er eine bis heute unerschöpfliche Quelle der Umsetzung des Gedankens des *Nichtseins*, der *Nichtung*, ist. Wir sehen an seinen Texten, wie dieses *Nichtsein* verstanden werden kann und was wir uns unter diesem *Nichtsein* vorstellen müssen, was also letztlich das *Nicht* überhaupt ist. Bei Meister Eckhart finden wir eine Ausführung dessen, was das *Nicht* bedeutet. Die Bedeutung des *Nicht* liegt nicht im Logischen, sondern in der Rückbindung und Rückführung.

Von Meister Eckhart gibt es eine ganze Reihe von Ausgaben und Einführungen. Ich beziehe mich hier auf die zweisprachige Ausgabe im Deutschen Klassiker Verlag, um Ihnen einige Begriffe am Mittelhochdeutschen zu verdeutlichen.

Zunächst einmal möchte ich zu den berühmten Predigten kommen, in denen Meister Eckhart auf Deutsch Texte aus dem Evangelium interpretiert. Hier hat man wirklich den Eindruck, dass er eine sehr freie und eigenwillige Auslegung unternimmt, die wenig oder gar nichts mehr mit diesen Texten zu tun hat. Meister Eckhart hat deswegen ja auch Probleme mit seiner Kirche bekommen. Ich komme darauf noch einmal zu sprechen. Es ist also sein eigentümlicher Stil, es ist seine Kreativität, die in der Auslegung dieser Texte spürbar wird, wie zum Beispiel in der berühmten Predigt 1 über den Text:

„Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes. Matthaei. [Matth. 21, 12]“ (Meister Eckhart, Werke I, 11).

Sie kennen diese Passage vielleicht: Jesus ging in den Tempel und warf die Händler und Kaufleute aus dem Tempel hinaus.

Für Meister Eckhart ist der Tempel, und das ist eine ganz typisch mythische Auslegung, die Seele. Es geht ihm in dieser Predigt also um die Reinigung der Seele, um das Leermachen der Seele, das Freimachen für das *Nicht*.

Wie gesagt, diese Texte, gerade die Predigt 1, die den Reinigungsgedanken ausspricht, sollen uns zu dem hinführen, was dieses *Nicht-Wissen* heißt. Das ist leicht zu begreifen.

Die nächste Frage ist nun: Was sind in diesem Tempel dann die Kaufleute, die er hier hinauswirft, die Händler, die in der Seele herumwerken, kaufen und verkaufen? Auch dieses Bild ist leicht zu verstehen. Es beschreibt das innere Leben, die innere Seite des Lebens, die wir im Alltäglichen erleben. Denn auch hier sind wir Kaufleute, wir empfangen etwas und geben etwas dagegen, wir verschenken vielleicht auch einmal etwas, aber dann erwarten wir natürlich, dass wir etwas zurückbekommen. Die Kaufleute sind das innerliche Geben und Nehmen der Seele. Das ist das normale Leben in der Seele, es ist ein geschäftiges Treiben.

Das muss ausgetrieben werden. Denn in diesem geschäftigen Treiben kommen wir nicht an das Wissen heran. Das bedeutet also: Es ist zunächst einmal eine Reinigung vorzunehmen. Wir können nicht von dem Punkt aus starten, an dem wir uns normalerweise befinden, so wie wir etwa in diese Vorlesung gehen und dann über das *Nicht* reden. Das geht eigentlich nicht. Wir können nicht so über das *Nicht* reden, wie wir vorher über irgendwelche anderen Dinge gesprochen haben und auch nachher über gewisse Dinge sprechen. So geht es eben nicht. So können wir nicht zu diesem Wissen kommen. Es bedarf einer gewissen Unterbrechung, um

dieses normale geschäftige Treiben im Inneren erst einmal zu beruhigen und eine Stille zu erzeugen, in der dann das Wissen empfangen werden kann. Das Wissen ist im Hin und Her unseres lauten Inneren nicht zu hören. Meister Eckhart hat für diese Stille einen bestimmten Begriff: Er spricht von *ledig*. Ledig oder *ungebunden* ist ein Begriff, den er immer wieder verwendet. Dieses Ledig-sein nennt er auch – und das ist ganz bekannt geworden – *ohne Eigenschaft, âne eigenschaft*. Der Mensch muss also ein Mensch ohne Eigenschaften werden.

Sie kennen vielleicht den Titel des Romans von Robert Musil: DER MANN OHNE EIGENSCHAFTEN. Das ist ein Zitat von Meister Eckhart. Wenn Sie auch den Roman kennen, dann wissen Sie auch, dass es hier zentral um Mystik geht, allerdings um eine *taghelle* Mystik. Der mystische Weg muss ein Weg sein, auf dem man, wie Robert Musil an einer Stelle sagt, mit dem Auto fahren könnte, kein Holper- und Stolperweg also. Es geht Musil um die Verbindung von Mystik und Wissenschaft – wir kommen darauf zurück.

Bei Meister Eckhart ist diese Formulierung zu finden. Der Mensch muss sich von den Eigenschaften loslösen, er muss seine Gebundenheit an das Eigene aufgeben, um sich für das Nicht freizumachen, welches hinter den Eigenschaften zu finden ist.

Ich habe schon mehrfach gesagt, dass Mystik eine Thematik ist, die die Existenzphilosophie immer wieder aufgreift, denn für die Existenzphilosophie sind die Eigenschaften, die Essenzen, Bestimmungen, die dem Sein nachfolgen. Sartre sagt zum Beispiel: *Die Existenz geht der Essenz voraus*. Dieser Satz könnte auch bei Meister Eckhart stehen. Denn die Essenzen sind das, was wir über uns faktisch wissen, das *Etwas*, was wir auch innerlich über uns wissen, was uns anerzogen wurde, was andere uns gesagt haben, was wir sind, wie wir angeblickt werden, wie wir uns im Spiegel sehen. All das sind Essenzen. Die Existenz, das *Sich-Wissen*, geht dem voraus, es wehrt sich sogar dagegen, es widersetzt sich. Das ist auch bei Meister Eckhart so. Auch bei Meister Eckhart werden die Händler, die Eigenschaften, ausgetrieben. Es geht im Wissen um die Existenz, das Sein, und nicht um die Eigenschaften, nicht um die Bindungen des Selbst und das Gebundene des Eigenen. Das Eigene als Gebundensein muss aufgegeben werden, damit das Sein ungebunden gesehen werden kann.

Meister Eckhart sagt dann:

„Ich sage noch weitergehend: Solange der Mensch mit allen seinen Werken irgend etwas sucht von all dem, was Gott zu geben vermag

oder geben will, so ist er diesen Kaufleuten gleich. Willst du der Kaufmannschaft gänzlich ledig sein, so daß dich Gott in diesem Tempel belasse, so sollst du alles, was du in allen deinen Werken vermagst, rein nur Gott zum Lobe tun und sollst davon so ungebunden bleiben, wie das Nichts ungebunden ist, das weder hier noch dort ist“ (Meister Eckhart, Werke I, 15).

Soweit einmal dieser Text.

Wer also noch irgendetwas sucht, ist diesen Kaufleuten gleich. In diesem Zusammenhang ist folgender Gedanke zudem ganz wichtig, über den man lange nachdenken kann: Willst du, dass Gott dich in diesem Tempel belasse, so sollst du alles, was du in deinen Werken vermagst, ungebunden tun. Es darf also keinen Besitzanspruch, keine Anwärterschaft auf diesen Tempel, der wir sind, geben.

Dazu kommt noch ein weiterer Aspekt: Denn offenbar ist dieses Ausgetriebenwerden aus dem Tempel etwas, das uns ganz unvermutet passieren kann. Denn in dieser Geschichte, die Meister Eckhart auslegt, gibt es ja eine ganz unerwartete und überraschende Wendung: Jesus besucht diesen Tempel und, ohne dass jemand irgendetwas ahnt, fängt er plötzlich an, diese Kaufleute hinauszuerwerfen. Die innere Reinigung ist also eine Überraschung, sie ist nicht geplant und vorbereitet. Das heißt aber auch: Wir werden im Falle der Selbstreinigung von uns selbst überrascht. Plötzlich fühlen wir uns nicht mehr konform mit uns selbst. Plötzlich bricht etwas Fremdes und doch Eigenes ein, das den Tempel, die Seele, reinigt.

Das ist eine Formulierung, so versteckt sie auch hier stehen mag, die sehr nachdenkenswert ist. Denn wir haben ja Mystik oder den mystischen Weg so verstanden, dass alles geplant und geübt werden kann. Mystik hat etwas mit Meditation zu tun. Aber das spricht Meister Eckhart hier offenbar gar nicht an, sondern hier passiert etwas ganz Unvermutetes: Aus heiterem Himmel knallen die Peitschen und etwas von uns wird aus dem Inneren hinausgeworfen.

Was hier einbricht und diese ganze Szene zu einem solchen Ereignis macht, ist das Unvermutete innerhalb eines durchaus guten Willens, gute Werke zu tun.

Es ist ja nicht so, das sagt Meister Eckhart dann auch später, dass diese Kaufleute böse Menschen seien. Das ist nicht der Fall. Es sind vielmehr gute Menschen und auch wir wollen ja gute Werke tun. Es geht nicht um böse Werke und es geht auch nicht darum, dass wir unser Leben verfehlen, sondern wir strengen uns alle auch im Sinne des mystischen

Wegs an, dass wir gute Werke tun und unser Leben in diesem Sinne gestalten. Das aber ist zu wenig. Es reicht nicht aus.

Diese Stelle müssen Sie im Zusammenhang lesen mit dem, was Meister Eckhart über die Werke sagt. Denn solange der Mensch mit seinen Werken irgendetwas sucht, ist er auf dem falschen Weg.

Das ist ein neues, fast subversives Element an dem Denken von Meister Eckhart: Hier bricht etwas in uns auf, das wir gar nicht bewirkt haben, das nicht die Frucht unserer Werke ist, sondern das uns überkommt.

Soweit einmal zur Predigt 1.

Die Bürgelin-Predigt

Ich möchte Sie nun auf die noch berühmtere Predigt 2 verweisen. Diese Predigt 2 ist bekannt unter dem Namen die *Bürgelin*-Predigt. Bürgelin ist ein mittelalterlicher Begriff für eine kleine Burg, eine kleine Stadt.

Auch diese Predigt nimmt Bezug auf einen Text aus dem Lukasevangelium:

„Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae 11. [Luc, 10, 38]“ (Meister Eckhart, Werke I, 25).

Jesus ging in ein Städtchen und ward von einer Frau mit Namen Martha in ihrem Haus empfangen.

Nun ist interessant, wie Meister Eckhart das übersetzt, denn er sagt etwas anderes:

„Unser Herr Jesus Christus ging hinauf in ein Burgstädtchen und war empfangen von einer Jungfrau, die ein Weib war [Luc, 10, 38]“ (ebd.).

Diese Spezifizierung zwischen Jungfrau und Weib wird im Evangelium definitiv nicht vorgenommen und man kann erahnen, wie ganze Generationen von Psychologen in dieser Stelle die versteckte Erotik heraus lesen wollten. Allerdings sind Vermutungen dieser Art alle falsch. Denn Meister Eckhart bringt ganz klar zum Ausdruck, warum er diese Stelle in dieser Weise übersetzt:

„Jungfrau besagt soviel wie ein Mensch, der von allen fremden Bildern ledig ist, so ledig, wie er war, da er noch nicht war“ (ebd.).

Jemand, der so ledig ist, wie er war, da er noch nicht war, also wie er vor allem Sein war, das meint Meister Eckhart mit *Jungfrau*. Ein Ledigsein,

das man sich also in der Weise vorstellen muss, dass es vor allem Existieren geschieht.

Die Frage ist jetzt natürlich: Warum geht es um eine Jungfrau, die auch noch ein Weib ist?

Dazu sagt Meister Eckhart:

„‘Weib’ ist der edelste Name, den man der Seele zulegen kann, und ist viel edler als ‘Jungfrau’. Daß der Mensch Gott in sich *empfängt*, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Jungfrau. Daß aber Gott in ihm fruchtbar werde, das ist besser; denn Fruchtbarwerden der Gabe, das ist Dankbarkeit für die Gabe, und da ist der Geist Weib in der wiedergebärenden Dankbarkeit, wo er Jesum wiedergebiert in Gottes väterliches Herz“ (Meister Eckhart, Werke I, 25).

Weib ist also der edelste Name der Seele, weil dieses Bild nicht nur die Empfänglichkeit, die in der Jungfräulichkeit zum Ausdruck kommt, anzeigt und umsetzt, sondern auch die Fruchtbarkeit. Fruchtbarkeit ist wichtiger als nur Empfänglichkeit, wichtiger als bloßes Ledigsein. Ledigsein ist nur die Voraussetzung: *âne eigenschaft*, sich Leermachen, ungebunden sein. Aber das reicht nicht. Es muss hier noch die Fruchtbarkeit dazu kommen, die das empfangene Leben umsetzt.

Meister Eckhart beginnt nun in dieser Predigt darüber zu sprechen, welche verschiedenen Formen von Fruchtbarkeit es gibt. Es gibt einerseits die Fruchtbarkeit der Werke. Die Fruchtbarkeit der Werke scheint zwar gut, aber nicht optimal zu sein, denn die wahre Reinigung des Tempels, der Seele, geschieht unvermutet und unerwartet und ist nicht Frucht unserer Werke. Es gibt aber eine andere Art von Fruchtbarkeit, die optimal ist. Jetzt ist die Frage: Was ist die eine und was ist das andere?

Die eine ist die Werkfruchtbarkeit, für die er den Namen *Eheleute* hat, also die biologische Fruchtbarkeit, das, was kreatürlich geschehen kann.

Hier sagt er:

„Eheleute bringen im Jahr kaum mehr als *eine* Frucht hervor“ (Meister Eckhart, Werke I, 27).

Eheleute sind zwar fruchtbar, aber sie sind nicht sehr fruchtbar, denn sie bekommen ja nur ein Kind im Jahr. Das ist als wahre Fruchtbarkeit sehr wenig, es ist also nur eine kleine Frucht. Die Fruchtbarkeit der Eheleute, diese Werkfruchtbarkeit, zeigt sich darin, dass man z.B. Meditationen und Übungen vornimmt und sich mit Blick auf Erlösung nach allen Richtun-

gen hin quält. Bei Meister Eckharts Kritik an der Werkfruchtbarkeit ist nicht ausschlaggebend, dass Gott nicht in ihr gesucht würde, denn es geht ja immer um die Suche nach Gott. Etwas anderes ist gar nicht vorstellbar, als dass der Mensch Gott sucht. Jeder Mensch sucht Gott, das ist die fundamentale Emotion, die immer wirksam ist. Es geht ihm in seiner Kritik um die Art und Weise, Gott durch Werke zu finden, speziell durch religiöse Praktiken und Meditationen. Die aber bringt nur eine kleine Frucht.

Ich zitiere aus der Predigt:

„Aber eine andere Art ‘Eheleute’ habe ich nun diesmal im Sinn: alle diejenigen, die ichhaft [mit eigenschaft] gebunden sind an Gebet, an Fasten, an Wachen und allerhand äußerliche Übungen und Kasteiungen. Jegliche Ichgebundenheit [ieglīchiu eigenschaft] an irgendwelches Werk, das dir die Freiheit benimmt, in diesem gegenwärtigen Nun Gott zu Gebote zu stehen und ihm allein zu folgen in dem Lichte, mit dem er dich anweisen würde zum Tun und Lassen, frei und neu in jedem Nun, als ob du anders nichts hättest noch wolltest noch könntest“ (ebd.).

Diese Gebundenheiten durch Eigenschaft und Werke, also auch durch religiöse Übungen, verhindern das höhere Wissen, das nicht durch bestimmte Eigenschaften und Werke, sondern in jedem Augenblick zur Verfügung steht. Man muss eben nichts Besonderes tun, um das höhere Wissen zu erlangen. Das ist ja auch die Frage, mit der wir uns hier immer wieder beschäftigen: Wie kommt es zu einem mystischen Wissen? Was muss man dafür tun?

Für Meister Eckhart ist es offenbar nicht der richtige Weg, uns durch Erwerbung von Eigenschaften und Fähigkeiten an dieses Wissen heranzuarbeiten. Wenn wir es auf diesem Weg versuchen, dann schaffen wir nur ein kleines Werk, dann bringen wir, um im Bild zu bleiben, nur eine Frucht im Jahr hervor. Das Gegenteil davon aber sind unendlich viele Früchte in jedem *Nun*, wie Meister Eckhart hier sagt; jedes Nun, jeder Augenblick voller Früchte. Das ist natürlich wesentlich mehr als eine Frucht pro Jahr.

Meister Eckhart sagt im Anschluss, dass jegliche Eigenschaft und jegliches vorsätzliche Werk diese allzeit neue Freiheit benimmt (vgl. ebd.). Das bedeutet: Die Eigenschaften und vorsätzlichen Werke verhindern, dass wir zu dieser Freiheit vordringen, die hier angelegt ist und die in jedem Nun entstehen kann.

Sie haben in dieser Predigt eine Kette von Bildern: die Jungfrau als das Bild für das vollständige Ledigsein und Freisein, das Weib als das Bild für die Fruchtbarkeit, die Empfänglichkeit. Es ist offenbar ganz wichtig, dasjenige, was ich bin, fruchtbar zu machen. Das Sein muss fruchtbar gemacht werden.

Dieses Fruchtbarmachen ist aber unterschiedlich zu beurteilen: Einerseits gibt es die Fruchtbarkeit der Werke, die er hier als *Eheleute* bezeichnet. Diese Frucht ist klein. Sie geschieht durch irgendwelche Übungen, die an gewisse Ziele gebunden sind. Auf der anderen Seite findet sich die eigentliche Freiheit in einem Tun, das jederzeit Frucht bringen kann, das unendlich reich ist an Frucht. Diese Freiheit, diese unglaubliche Kreativität, das ist, um im Bild zu bleiben, Jesus, der in das Burgstädtchen einzieht. Diese Empfängnis macht die Seele so frei, dass nichts, wie Eckhart am Ende der Predigt sagt, in diese Freiheit hineinschauen und hineinreichen kann. Nicht einmal Gott kann in dieses Burgstädtchen hineinschauen und es übernehmen.

Jesus als der Inbegriff der geistigen Erneuerung und des Kreativen geht in dieses Burgstädtchen. Dieses Bild bedeutet: Jesus geht dort nicht als ein Fremdkörper ein, sondern er geht als das ein, was das Burgstädtchen in sich schon ist. Es kommt also nichts Fremdes hinein. Und doch ist es nicht nur die Seele selbst, die sich hier besucht und befruchtet.

Erinnern Sie sich! Das ist genau das, was wir auch im Zusammenhang mit Augustinus besprochen haben: In dem Wissen von sich gibt es kein Wissen und keine externen Geheimnisse, hier kann man von niemandem lernen, nicht einmal von Affen (wie es laut FAZ vom 19.07.2005 für Manager gut wäre). Man kann hier von niemandem lernen, weil alles schon da ist. Es ist da und muss nur fruchtbar werden. Die grenzenlose Freiheit und das Wissen um sie sind schon da, sie muss nur fruchtbar gemacht werden. Deswegen verwendet Meister Eckhart auch das Bild von einer Burg: Sie ist die Freiheit, die unantastbar, uneinnehmbar, unzerstörbar ist. Das ist das Ergebnis dieser Predigt 2: Nicht einmal Gott kann in diese Burg „hineinlugen“ (Meister Eckhart, Werke I, 35) und sie erobern. Nur wir selbst sind uns offen und offenbar.

Das ist ein Freiheitsbegriff, der praktisch nicht mehr zu überbieten ist. Aber jetzt wissen wir, was alles mit diesem *Nicht* zu tun hat. Wir haben jetzt allein in diesen beiden Predigten eine ganze Reihe von Bildern für dieses *Nicht*, für dieses *Nicht-Wissen*, und das anschaulichste Bild ist das Bürgelin als der Ort, in dem die Freiheit gelebt wird und unantastbar ist.

Das Ich als ungeschaffenes Sein

Wir haben noch etwas Zeit, um uns eine weitere Predigt anzuschauen, nämlich die Predigt 52 über einen Text aus dem Matthäusevangelium:

„Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum [Mathh. 5 ,3]“ (Meister Eckhart, Werke I, 551).

Auch diesen Satz aus der Bergpredigt kennen Sie wahrscheinlich sehr gut: Selig sind die geistig Armen, denn ihrer ist das Himmelreich. Geistige Armut wird von Meister Eckhart, wie Sie sich nun schon denken können, ganz im Sinne der geistigen Eigenschaften ausgelegt und verstanden. In dieser Predigt erreicht er eine weitere Vertiefung bzw. Erhöhung der Spekulation: Richtet sie sich in der *Bürgelin*-Predigt auf die Uneinnehmbarkeit des Selbst, wohlgemerkt, des Selbst *âne eigenschaft*, so lenkt sie ihren Blick hier auf eine Vorstellung von der Seele, wie sie war, bevor sie war. Wir haben hier eine Spekulation, wie der Anfang der Seele zu denken ist.

Dazu sagt er Folgendes:

„Als ich [noch] in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst; da wollte ich nichts und begehrte ich nichts, denn ich war ein lediges Sein und ein Erkennen meiner selbst im Genuß der Wahrheit“ (Meister Eckhart, Werke I, 551).

Sie sehen, das ist eine Vision, in der das Selbst vor seiner eigenen Erschaffung steht, vor seiner Erschaffung als kreatürliches Sein: Vor meiner Erschaffung, da war ich Ursache meiner selbst. Das ist eine Vorstellung, die über die *Bürgelin*-Predigt hinausgeht. War es in dieser Predigt der Hinweis, dass nichts Fremdes in die Seele eintreten kann, so geht es hier darum, dass nichts Fremdes die Seele erschaffen kann. Nur das Ich kann Ursache seiner selbst sein. Es gibt keine Fremderschaffung des Ich. Wenn die *Bürgelin*-Predigt die Unmöglichkeit der Fremdheit in der Seele zeigt, so ist es hier die Unmöglichkeit ihrer Fremderzeugung: Ich bin ungeschaffenes Sein.

„Als ich aber aus freiem Willensentschluß ausging und mein geschaffenes Sein, da hatte ich einen Gott; denn ehe die Kreaturen waren, war Gott [noch] nicht ‘Gott’: er war vielmehr, was er war. Als die Kreaturen aber wurden und sie ihr geschaffenes Sein empfangen, da war Gott

nicht in sich selber ‘Gott’, sondern in den Kreaturen war er ‘Gott’“ (ebd.).

Man könnte nun natürlich sagen, dass dies eine Spekulation sei, die wir nun nicht mehr nachvollziehen können. Aber das stimmt nicht. Diese Überlegung wird ja innerhalb unseres Selbstwissens getroffen. Es gibt im Selbstwissen diese unglaubliche und unüberbietbare Präsenz von Sein, dass ich auch von dem Anfang dieses Seins wissen kann. Dieses Wissen kann aus dem *Nicht-Wissen* abgeleitet werden. Das ist – wie wir jetzt verstehen können – nicht einfach eine Verneinung, sondern es ist die Möglichkeit, aus dem existentiellen Wissen von mir etwas über mich zu sagen, nämlich, dass ich vor meiner Entstehung war. In der Weise kann ich auch etwas über Gott sagen, nämlich, dass Gott war, bevor er war.

Sie sehen, welche Vision hier allein aus der Gewissheit des Seins für Meister Eckhart aufgeht: Die Gewissheit des Seins ist das höchste Wissen, sie ist qualitativ höher und besser als alles Wissen von Etwas.

Ich werde dann nächste Stunde noch einmal auf Meister Eckhart zurückkommen. Aber Sie sehen jetzt schon: Sein Denken ist letztlich nichts anderes als eine Ausgestaltung und Verbildlichung dieses Wissen des Nichts.

So weit einmal für heute.

Vielen Dank.

Vorlesung 9

28.06.2005: *Die Öffnung des Wissens für den Ursprung; Über die äußerste Armut hinaus; Die Abgeschiedenheit als Quelle der Liebe und Demut; Der Eintritt in das tiefe Sein; Auf dem Acker des Herrn.*

Die Öffnung des Wissens für den Ursprung

Wie ich in der letzten Stunde schon angedeutet habe, ist Meister Eckhart ein Höhepunkt der Vorlesung, weil er als großer Poet und Schriftsteller Visionen in Sprache umsetzen kann und Bilder und Gleichnisse findet für einen mystischen Gehalt, der eigentlich unaussprechlich ist und nicht ausgesagt werden kann.

Wir hatten vor Meister Eckhart den irischen Philosophen Scotus Eriugena behandelt, der herausgestellt hat, dass Aussagen nie wirkliche und wahre Gehalte aussprechen, dass wir also, wenn wir etwas sagen, nichts über die Wahrheit aussagen und nichts davon wissen können. Wissen geht über das Etwas hinaus in den Bereich des *Nichts*, das sich deshalb von dem konkret Aussagbaren abhebt.

Dieses große *Nichts* ist aber auch nur ein Bild. Um dieses Bild mit Inhalt zu füllen, um sich unter diesem Nichts dann doch etwas vorstellen zu können, um zur Nachfolge, zur *Meth-hodos*, auf diesen mystischen Weg zu kommen, ist es notwendig, dass dieses Bild weitere Bilder bekommt und ausgeführt wird. Darin ist Meister Eckhart der unerreichte große Meister.

Ich haben Ihnen letzte Stunde drei bekannte Predigten vorgestellt, in denen Meister Eckhart Texte des Evangeliums auslegt. Diese Texte sind die Vorlagen, die er benutzt. Sie sind nur Hilfsmittel und man könnte fast sagen, dass die Art und Weise seiner Auslegung mythologisch ist, sie ist Mythologie. Denn es geht ihm nicht darum, historisch das Leben Jesu und seine Lehre vor Augen zu führen. Das Leben Jesu ist für ihn insgesamt ein Bild und ein Gleichnis. Es ist also nicht nur so, dass Jesus in Gleichnissen spricht, vielmehr ist das ganze Leben Jesu ein Gleichnis. Deswegen nimmt Meister Eckhart beliebige Sätze heraus und legt diese Sätze in der Weise aus, wie man einen Mythos erzählt bzw. einen Text mythologisch auslegt.

Die Predigt 1 war dem Thema der Reinigung gewidmet, einem typischen Thema des Mythos und auch der mystischen Literatur. Die Voraus-

setzung für das höhere Wissen ist eine Form der Reinigung, ein Leermachen des Selbst von fremden Einflüssen, von dem, was nicht zum Wissen gehört und uns den Blick auf das Sein selbst verstellt. Komischerweise sind das gerade die Dinge, über die und von denen her wir von der Welt etwas wissen können. Das so genannte positive Wissen von der Welt mit seinen konkreten Inhalten verstellt uns den Blick, weil wir selbst und unsere Werte darin nicht vorkommen. Es ist aber eine unausgesprochene Weisheit der mythischen Texte, dass es ein bloß positives Wissen ohne jegliche ethische Aussage nicht gibt.

Was wir immer mit dem positiven Wissen verbinden, sind Handlungen des Gebens und Nehmens. Wir handeln gleichsam kaufmännisch, wenn wir wissen. Das führt uns von dem wahren Wissen weg. Deshalb wird in dieser Predigt über das Austreiben dieser Geschäftigkeit im Bild vom Leermachen des Tempels gesprochen. Das Leermachen der Seele ist ein Austreiben dieses händlerischen Feilschens um Wahrheit. Das ist das Bild von der Austreibung der Kaufleute.

Sie haben, wenn Sie allein die Predigt 1 anschauen, eine Reihe von Bildern, die dasjenige umsetzen sollen, was die Bedeutung des *Nichts* sein soll: Diese Bedeutung liegt im Tempel als das Bild für die Seele, in der aber zunächst noch die Kaufleute feilschen und schachern. Das ist für das wahre Wissen untauglich. Deshalb ist die Austreibung dieses Handels, der an diesem Ort nichts zu suchen hat, so wichtig.

Weiterhin ist eine Suche mit der Absicht, das mystische Wissen durch besondere Werke zu erlangen, problematisch. Denn wer sucht, der findet zwar, aber eben nur wenig. Das ist eine Aussage, die dann vor allen Dingen in der Predigt 2 zum Ausdruck kommt. Hier unterscheidet Meister Eckhart verschiedene Formen der Fruchtbarkeit: Einerseits gibt es eine Fruchtbarkeit, die eher natürlicher Art ist. Das ist ein Bild für das Schaffen, für das Werken, dafür, dass wir uns durch Werke vollenden. Diese Fruchtbarkeit bringt, wie er sagt, nur wenige oder kleine Früchte hervor. Die große Fruchtbarkeit ist dagegen dort zu finden, wo wir in einem ständigen Rückgriff auf unseren eigenen Ursprung fortwährend fruchtbar werden können. Das ist ohne spezielle Werke möglich.

Ein Höhepunkt in der Spekulation von Meister Eckhart ist die Predigt 52 über die Armut. Auch daraus habe ich Ihnen schon ein paar Texte vorgestellt. Hier geht es im Wesentlichen darum, dass wir nicht nur in dem, was wir sind, ganz in unserem Selbstsein geschaffen sind, sondern, dass wir, auch was unsere Ursache angeht, eigentlich von nichts Fremdem herkommen. Als Kreatur sind wir natürlicherweise geboren, kommen wir aus

einer Folge der Geschlechter, aber als Seele sind wir ungeboren, sind wir ungeschaffen.

Er spekuliert auch über die Ursache Gottes und sagt, dass auch die Ursache Gottes schon war, bevor Gott war. Mit solchen Aussagen versuchte er, die an ein Ding, an ein Etwas, gebundenen Vorstellungen von Gott aufzulösen.

Es ist kein Geheimnis: Meister Eckhart ist für solche Sätze verurteilt worden. 1326 wurde ihm der Inquisitionsprozess gemacht und er wurde im Laufe dieses Prozesses, von Papst Johannes XXII verurteilt. Dies geschah allerdings, als er schon tot war. Es gibt eine Bulle, in der Papst Johannes XXII. einige solcher angeblich ketzerischen Sätze aufführt. Im Laufe dieses Prozesses, der sich über einige Jahre erstreckte, stellte Meister Eckhart fest, dass er nicht nur in diesen Sätzen, die man ihm vorgeworfen hat, eine solche Lehre zum Ausdruck gebracht hat, sondern fast überall in seinen Schriften. Er ist also sehr selbstbewusst aufgetreten und hat zu seiner Lehre gestanden. Er hat dabei gesehen, dass man ihn nicht versteht, dass Sätze und Aussagen aus dem Zusammenhang herausgerissen wurden und damit falsch klingen und missverständlich sind. Auf einige dieser Sätze, aufgrund deren er verurteilt wurde, möchte ich dann am Ende der Stunde noch einmal zu sprechen kommen.

Über die äußerste Armut hinaus

Kommen wir noch einmal auf die Predigt 52 zurück, die ich in der letzten Stunde schon behandelt habe. Sie finden hier solche Sätze, die ketzerisch und unverständlich klingen, die aber weder ketzerisch noch schwer zu verstehen sind, wenn man seinen Grundgedanken mit vollzieht, dass das wahre Wissen das Wissen des Seins ist. Das ist eigentlich schon das ganze Geheimnis, um in die Texte Meister Eckharts einzudringen: *Das wahre Wissen ist, dass ich mich als Sein weiß.* Über diese Gewissheit werden alle anderen Gewissheiten erschlossen.

Meister Eckhart hatte immer wieder über das Ledigsein gesprochen. An einer Stelle der Predigt 52 gibt er noch einmal eine radikalere Formulierung dieses Ledigseins. Das möchte ich Ihnen einmal kurz vorstellen.

Meister Eckhart sagt:

„Nun gebt hier genau acht! Ich habe es (schon) oft gesagt, und große Meister sagen es auch: der Mensch solle aller Dinge und aller Werke, innerer und äußerer, so ledig sein, daß er eine eigene Stätte Gottes sein

könne, darin Gott zu wirken vermöge“ (Meister Eckhart, Werke I, 559).

Das ist zunächst dasjenige, was wir schon besprochen haben: Der Mensch soll sich so ledig machen, dass diese Wahrheit empfangen werden kann, dass sie nicht verstellt ist von anderen Vorstellungen und Überlegungen.

„Jetzt aber sagen wir anders. Ist es so, daß der Mensch ledig steht aller Kreaturen und Gottes und seiner selbst, steht es aber noch so mit ihm, daß Gott in ihm eine Stätte zum Wirken findet, so sagen wir: Solange es das noch in dem Menschen gibt, ist der Mensch (noch) nicht arm in der äußersten Armut“ (ebd.).

Selbst, wenn wir Gott eine Stätte bereiten, dann sind wir noch nicht arm genug. Das ist noch zuviel an Inhalten, die uns den Blick auf uns selbst verstellen. Es muss also noch mehr geleert und entleert werden.

Er begründet dies, dass Gott noch nicht die äußerste Armut ist:

„Denn Gott strebt für sein Wirken nicht danach, daß der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne; sondern *das* (nur) ist Armut im Geiste, wenn der Mensch *so* ledig und aller seiner Werke steht, daß Gott, dafern er in der Seele wirken wolle, *selbst* die Stätte sei, darin er wirken will, – und dies tut er (gewiß) gern“ (ebd.).

Man muss also auch diese Stätte, diesen Tempel auflösen, um sich für diese Wahrheit freizumachen. Wie dies möglich ist, wie diese Stätte so verändert werden kann, sagt er ein paar Sätze später:

„So, denn sagen wir, daß der Mensch so arm dastehen müsse, daß er keine Stätte sei noch habe, darin Gott wirken könne. Wo der Mensch (noch) Stätte (in sich) behält, da behält er (noch) Unterschiedenheit. Darum bitte ich Gott, daß er mich ‘Gottes’ quitt mache“ (Meister Eckhart, Werke I, 561).

Man könnte sagen, das ist eine Bitte um den Atheismus. Er bittet Gott, dass er die Vorstellung von Gott verliert. Denn solange noch etwas unter dem Begriff *Gott* vorgestellt werden kann, ist die Stätte nicht rein genug. Das ist eine Steigerung gegenüber der Predigt über das Austreiben der Kaufleute aus dem Tempel. Nun werden nicht nur die Kaufleute ausgetrieben, sondern in gewisser Weise wird der Tempel selbst abgerissen: Ich bitte Gott, dass er mich von Gott frei macht.

Das ist eine ganz modern verstandene Freiheit, die sich dann auch bei den Existentialisten, z.B. bei Sartre wieder findet, eine Freiheit, für die es keine externe Bestimmung, keine Fremdbestimmung gibt, die so absolut und selbstüberlassen ist, dass sie zur Verdammnis werden kann.

Die Abgeschiedenheit als Quelle der Liebe und Demut

Ich komme jetzt noch auf ein Traktat von Meister Eckhart zu sprechen, nämlich dem berühmten Traktat über die *Abgeschiedenheit*. In diesem Traktat werden Kräfte angesprochen, die mich zur Erfahrung des Selbstwissens führen und nicht von mir ausgehen.

Es geht dabei immer um die Variation des gleichen Gedankens: Ich muss zwar etwas tun, aber das Eigentliche wird getan, d.h. es ist in gewisser Weise ein mediales Handeln: Ich tue etwas, tue aber sehr wenig. Ich mache sozusagen die Tür nur einen Spalt auf, damit diese Kräfte, von denen Meister Eckhart hier spricht, in die Seele eintreten können. Nur so können diese Wahrheiten gewiss werden. Über die Analyse, über die Auslegung, über das gute Handeln, über die guten Werke allein ist das nicht möglich, weil ich hier in meinen eigenen Bahnen kreise, hier breche ich nicht aus und nehme im Grunde nichts wahr von dem, was außer mir ist. Hier bleibe ich selbstbezogen, abgeschlossen.

Erfahrung aber bedeutet vor allem, dass ich etwas Anderes, Fremdes, außer mir Liegendes wahrnehme, erfahre, dass ich etwas zu spüren bekomme von dem, was nicht ich bin, um dann aber, nachdem ich das erfahren habe, dieses Fremde doch wieder, mit dem Meinigen verbunden als das Selbe zu erkennen.

Ohne diese Kräfte, die nicht ich bin, bleibe ich in diesem Ich und kreise nur um mich selbst herum. Ich nehme gar nichts Fremdes wahr bzw. das Fremde bleibt mir fremd. Die Auflösung dieses Fremden – das wissen wir ja von der ersten Stunde an – ist das eigentliche Motiv des mystischen Weges, die Auflösung des Fremden, dieses *Nicht-Ich* als das Selbige, nach der Auflösung aller Eigenschaften als das Meinige zu erfahren. Das ist logisch unmöglich, wie wir bereits wissen.

Hier, in diesem Traktat über die Abgeschiedenheit, spricht er von den Kräften, die das Fremde auf mich hin bewegen und aufschließen. Sie entstehen in der Abgeschiedenheit.

Das möchte ich Ihnen das hier am Text vorstellen.

Er sagt im Traktat 3:

„Die Lehrer loben die Liebe in hohem Maße, wie es Sankt Paulus tut, der sagt: ‘Welches Tun auch immer ich betreiben mag, habe ich die Liebe nicht, so bin ich nichts’ (vgl. 1 Kor 13, 1f). Ich hingegen lobe die Abgeschiedenheit vor aller Liebe. Zum ersten deshalb, weil das Beste, das an der Liebe ist, dies ist, daß sie mich zwingt, daß ich Gott liebe, wohingegen die Abgeschiedenheit Gott zwingt, daß er mich liebe“ (Meister Eckhart, Werke II, 435).

Sie sehen, Meister Eckhart legt sich hier mit Paulus an. Er ist ein selbstbewusster Mann, daran ist kein Zweifel. Er sagt hier sinngemäß: ‘Die Lehrer loben die Liebe. Das ist gut, wie auch die guten Werke gut sind. Das ist ja alles nicht verkehrt, aber es ist zu wenig. Die Liebe ist gut, aber sie lässt mich bei mir und in mir, weil sie eigentlich nur mich veranlasst, den Anderen oder Gott zu lieben, während die Abgeschiedenheit weit darüber hinausgeht. In der Abgeschiedenheit zwingt ich Gott, dass er mich liebt.’

Er führt dies nun weiter aus:

„Und das liegt daran, weil Gott sich eindringlicher zu mir fügen und besser mit mir vereinigen kann, als ich mich mit Gott vereinigen könnte“ (Meister Eckhart, Werke II, 435-437).

Sie sehen, was dies für eine Begründung ist: Die Möglichkeiten, die ich habe, etwas zu tun, auch im Sinne der Werke der Liebe und der guten Werke, sind immer begrenzt. Ich bleibe doch immer irgendwie bei mir, bleibe doch immer irgendwie in mir gefangen.

Die Schwierigkeit liegt darin, dass dieses *tat-tvam asi*, wie es Schopenhauer sieht, von mir aus nicht vollzogen werden kann. Ich kann es zwar wahrnehmen, aber ich kann diese Erkenntnis, im Fremden das Eigene so wieder zu finden, nicht umsetzen. Das kann durch Werke nicht geschehen. Also sind die Werke der Liebe und die guten Werke nur begrenzt. Ich bleibe bei mir, bleibe sozusagen auf mir selbst sitzen, ich trete nicht aus mir heraus, vielmehr bleibt alles egozentrisch im weitesten Sinne.

Anders ist es bei der Abgeschiedenheit. Man könnte sagen, dass diese Form der Abgeschiedenheit in der Tat zu einem solchen *Quittmachen* führt, wie er das in der Predigt 52 angedeutet hat. Das ist solch ein vollständiges *Sich-Leermachen*, ein Aufgeben der eigenen Stätte. Abgeschie-

denheit ist eine solche Freiheit, in die nur noch alles einbrechen kann, von der nichts mehr ausfließt.

Weiter im Text:

„Daß Abgeschiedenheit (aber) Gott zu mir zwingt, das beweise ich damit, daß ein jeglich Ding gern an seiner naturgemäßen eigenen Stätte ist. Gottes naturgemäße eigene Stätte ist nun Einheit und Lauterkeit; das aber kommt von Abgeschiedenheit. Deshalb muß Gott notwendig sich selbst einem abgeschiedenen Herzen geben“ (Meister Eckhart, Werke II, 437).

In dieser Abgeschiedenheit wird eine Stätte aufgebaut ist, die nicht mehr ich selbst bin. Indem ich *Abgeschiedenheit* vollziehe, dieses *Quittmachen* mit allem, selbst mit Gott, werde ich umgebaut, werde ich zur Stätte, in der Gott lebt, werde ich selbst Gott.

„Zum zweiten lobe ich die Abgeschiedenheit vor der Liebe, weil die Liebe mich dazu zwingt, daß ich alle Dinge um Gottes Willen ertrage, während Abgeschiedenheit mich dazu bringt, daß ich für nichts empfänglich bin als für Gott. Nun ist es viel wertvoller, für nichts empfänglich zu sein denn für Gott, als alle Dinge zu ertragen um Gottes willen“ (ebd.).

Das ist ein Nachsatz zu der Bedeutung der Abgeschiedenheit, soweit Meister Eckhart sie über die Liebe stellt. Die Abgeschiedenheit macht empfänglich, sie öffnet. Empfänglichkeit und Offenheit, das ist, was wir tun können. Das sind die Werke, die wir in dieser Richtung unternehmen können: es sind keine Unternehmungen mehr.

Mehr können wir nicht tun als das *Quittmachen* und das Leben in der Abgeschiedenheit. Das heißt nicht, dass wir in die Wüste gehen sollen, vielmehr bedeutet es Lauterkeit und dieses vollständige Ledigsein, von dem er immer wieder spricht.

Noch weiter im Text:

„Die Meister loben auch die Demut vor vielen anderen Tugenden. Ich aber lobe die Abgeschiedenheit vor aller Demut, und zwar deshalb, weil Demut ohne Abgeschiedenheit, vollkommene Abgeschiedenheit aber nicht ohne vollkommene Demut bestehen kann, denn vollkommene Demut geht auf ein Vernichten des eigenen Selbst aus“ (ebd.).

Die Demut ist also eigentlich auch von der Abgeschlossenheit, als wahrer Demut, abhängig, denn Demut kann nur in der Abgeschlossenheit gelebt werden.

Der Eintritt in das tiefe Sein

Wir müssen uns immer wieder fragen, wovon wir uns hier trennen. Die Trennung ist ja ein innerlicher Vorgang. Was bedeutet dieses Trennen? Wovon sagen wir uns los in dieser Abgeschlossenheit? Das ist sicher der schwierigste Gedanke. Denn es sind ja keine guten Werke, die wir hier vollziehen, sondern es ist einfach ein Loslassen, ein *Sich-Lösen* von etwas, was wir sind, womit wir innerlich verwurzelt sind.

Auch dazu noch eine weitere Stelle aus der Predigt 69:

„Modicum et iam non videbitis me [Joh. 16 ,16] [...] ‘Über ein kleines oder rein wenig, und alsbald werdet ihr mich nicht sehen’“ (Meister Eckhart, Werke II, 43).

In dieser Predigt kommt nun einer dieser angeblich ketzerischen Sätze zum Ausdruck, an denen sich typischerweise das falsche Verständnis der Texte von Meister Eckhart aufgerieben hat.

Er sagt hier:

„Solange noch irgend etwas von Kreatur in dich leuchtet, so lange siehst du Gott nicht, wie klein es auch sein mag“ (Meister Eckhart, Werke II, 43-45).

Das heißt also: Das, was uns den Blick verstellt, ist immer wieder das konkrete Selbstwissen, welches wir von unserem Kreatursein her haben.

Ein paar Sätze später heißt es:

„Wisset nun, daß Gott die Seele so stark liebt, daß es ein Wunder ist“ (Meister Eckhart, Werke II, 45).

Auch hier wieder die Verkehrung der Rollen: Nicht wir lieben oder suchen, sondern wir werden geliebt, so wie wir in dieser Abgeschlossenheit gesucht werden und nicht selbst suchen.

„Wenn man es Gott nähme, die Seele zu lieben, so nähme man ihm sein Leben und sein Sein, oder man tötete Gott, wofern man so etwas sagen dürfte“ (ebd.).

Auch das ist zunächst schwer zu verstehen. Denn hier wird ja über etwas gesprochen, was wir weder sehen noch erfahren können, und zwar auf eine Art und Weise, als ob es hier um eine ganz lebendige Erfahrung mit diesem höheren Wesen ginge. Wir werden so stark geliebt, dass wir, wenn wir diesem Wesen die Liebe nähmen, ihm sein Leben und sein Sein nähmen.

Sie können sich vorstellen: Das ist eigentlich nicht mehr verträglich mit der christlichen Lehre. Denn hier wird dem göttlichen Wesen, hier wird Gott seine Macht genommen, denn er wird abhängig gesehen von unserer Gegenliebe. Doch auch diese Abhängigkeit ist nur zu verstehen aus dem Gedanken der Auflösung aller kausalen und agierenden Bestimmungen heraus.

Meister Eckhart spricht hier keine theologisch zweifelhafte These aus, er redet über die Erfahrung der Liebe. Er weiß es, und Sie wissen es ja auch, wie empfindlich, wie verletzlich Liebe ist. Liebe ist angewiesen auf Gegenseitigkeit. Eine einseitige Liebe ist schmerzlich, wie Sie sicher wissen. Liebe ist etwas, was Gegenliebe braucht. Wir wissen uns als Geliebte und aus diesem Wissen heraus können wir uns in der Abgeschiedenheit öffnen. Das ist etwas ganz anderes, als wenn wir uns durch unsere Werke Liebe verdienen sollen oder müssen. Aber das genau ist ja die normale Lehre, dass wir uns durch gute Werke die Achtung, die Anerkennung, die Liebe erst verdienen müssen, dass wir erst durch gute Werke als gute Menschen anerkannt werden. Das wird hier voll und ganz auf den Kopf gestellt. Gute Werke sind nichts Schlechtes, aber sie können keine Liebe erzeugen. Die Situation ist anders: Indem wir uns wissen, indem wir in das tiefe Sein eintreten und uns als Sein wissen, wissen wir uns als Geliebte. Wir können dann diese Liebe verweigern, aber wenn wir uns das nur vorstellen, dann würden wir mit dieser Verweigerung Gott töten, d.h. dieses Sein verleugnen.

Um das Ganze noch einmal zu überschauen: Hier wird ein Wissen angesprochen, das in uns geschieht, ein Wissen, das dieses Wissen um das Sein ist, um das *Dass*, um die Lebendigkeit des *Dass*. Dieses Wissen um das *Dass* besitzt mehr als bloße Faktizität. Das Wissen geht dahin, dass ich mich als geliebtes Wesen weiß und aus diesem Wissen heraus Möglichkeiten habe, mich für diese Liebe zu öffnen oder mich zu verschließen, wobei das Interessante ist, dass das Verschließen auch dadurch geschehen kann, dass ich gute Werke tue und meine, ich könnte mir mein Leben durch meine Meriten in diesem Leben selbst verdienen. Das hat Meister Eckhart durchschaut.

Sie sehen, das ist die höchstmögliche Auflösung eines egozentrischen oder logozentrischen Denkens.

Auf dem Acker des Herrn

Wie ich schon sagte, ist Meister Eckhart für seine Lehre angegriffen worden. Im Jahre 1326 wurde der Inquisitionsprozess eröffnet und wenige Jahre nach Meister Eckharts Tod kam es zur Verurteilung.

Ich möchte Ihnen zum Schluss noch aus der Verurteilungsschrift von Papst Johannes XXII. IN AGRO DOMINICO vom 22. März 1329 vorlesen, um Ihnen einen Eindruck zu verschaffen, wie sehr Eckhart missverstanden wurde.

Die päpstliche Bulle finden Sie in der Ausgabe MEISTER ECKHART – DEUTSCHE PREDIGTEN UND TRAKTATE, herausgegeben von Josef Quint.

„Johannes, Bischof, Knecht der Knechte Gottes, zum ewigen Gedächtnis. Auf dem Acker des Herrn [so auch der Name der päpstlichen Bulle, S.G.], dessen Hüter und Arbeiter Wir nach himmlischer Verfügung, wenn auch unverdientermaßen, sind, müssen Wir die geistliche Pflege so wachsam und besonnen ausüben, daß, wenn irgendwann ein Feind auf ihm über den Samen der Wahrheit Unkräuter sät, sie im Entstehen erstickt werden, bevor sie zu Schösslingen verderblichen Keimes aufwachsen, damit, nachdem der Same der Laster abgetötet und die Dornen der Irrtümer herausgerissen sind, die Saat der katholischen Wahrheit fröhlich aufgehe. Fürwahr mit Schmerz tun Wir kund, daß in dieser Zeit einer aus deutschen Landen, Eckehart mit Namen, und, wie es heißt, Doktor und Professor der Heiligen Schrift, aus dem Orden der Predigerbrüder, mehr wissen wollte als nötig war, und nicht entsprechend der Besonnenheit und nach der Richtschnur des Glaubens, weil er sein Ohr von der Wahrheit abkehrte und sich Erdichtungen zuwandte“ (Meister Eckhart 447, 1979).

Nach dieser allgemeinen Einleitung, die besagt, dass auf dem Acker des Herrn alle Unkräuter ausgerissen werden müssen, kommt hier also der Vorwurf gegen Meister Eckhart, dass er mehr wissen wollte, als nötig war. Das ist der Grundvorwurf. Darauf folgt die Auflistung von achtundzwanzig Sätzen, die verurteilt werden: Von ihnen werden siebzehn als häretisch und andere nur als *übel klingend* eingestuft werden. Hierunter gibt es einige Sätze, die ich Ihnen noch ganz kurz vorstellen möchte:

„16. Gott befiehlt nicht ausdrücklich das äußere Werk. 17. Das äußere Werk ist nicht eigentlich gut und göttlich, und Gott wirkt und gebietet es nicht eigentlich. 18. Laßt uns nicht die Frucht äußerer Werke bringen, die uns nicht gut machen, sondern innere Werke, die der Vater, in uns bleibend, tut und wirkt. 19. Gott liebt die Seelen, nicht das äußere Werk“ (Meister Eckhart 452, 1979).

Sie sehen, in diesen Sätzen geht es um den Werkbegriff. Der päpstliche Vorwurf richtet sich gegen Eckharts Lehre, dass wir uns den Himmel nicht verdienen können, dass wir uns also durch unsere Werke nicht rechtfertigen und unserer Güte beweisen können. Dieser Vorwurf wird einige Jahrhunderte später wieder erhoben werden, und zwar gegen Martin Luther. Denn auch bei ihm findet sich eine Ablehnung dieser so genannten Werkgerechtigkeit. Bleibt es hier bei Meister Eckhart bei der posthumen Verurteilung, so wird die Auseinandersetzung um die Bedeutung der Werke bei Martin Luther zur Spaltung der Kirche führen.

Dann noch ein weiterer Satz;

„26. Alle Kreaturen sind ein reines Nichts: ich sage nicht, daß sie etwas Geringeres oder (überhaupt) irgend etwas sind, sondern daß sie ein reines Nichts sind“ (Meister Eckhart 453, 1979).

Auch dieser Satz scheint häretisch. An ihm ist besonders deutlich zu sehen, wie falsch Meister Eckhart verstanden wurde. Denn ihm ging es nicht darum, die Kreaturen abzuwerten, sondern um die spirituelle Bedeutung des Wissen und des Sich-Wissens als Kreatur.

Verdammt wurde auch der Satz:

„Es ist etwas in der Seele, das unerschaffen und unerschaffbar ist“ (Meister Eckhart 454, 1979).

Wie Sie sehen, wird auch hier der Begriff der Kreatur falsch verstanden. Der Satz erscheint häretisch, weil er die Allmacht Gottes in Frage stellen könnte. Während die Kritik an der Werkgerechtigkeit nur verdächtig ist, weil sie dem Menschen abspricht, er könne allein durch sein eigenes Tun selig werden, ist diese Vorstellung von der Ungeschaffenheit der Seele für die Kirche völlig abwegig: Für Meister Eckhart ist die Seele so frei, dass für sie keine Ursache, nicht einmal Gott, gedacht werden kann. Dabei stellt er sich gegen eine Vorstellung von Gott als Ursache, oder überhaupt gegen das Denken von Ursache und Wirkung. Doch gerade dadurch – und das muss zur Rehabilitierung Meister Eckharts immer wieder gesagt wer-

den – wird die Schöpfung in ihrer Erhabenheit überhaupt erkennbar. Wenn sie für Meister Eckhart nichts Gemachtes, kein Machwerk ist, dann heißt das nur, dass sie sich unseren Kausalvorstellungen entzieht. Die Schöpfung ist zwar dieses und jenes, doch der Sinn ist gerade nicht dieses und nicht jenes. Nur über den Sinn aber ist sowohl Gott als auch die Seele vorstellbar und verstehbar.

Soweit einmal die Ausführungen zu Meister Eckhart. Ich hoffe, Sie haben trotz der Kürze einen gewissen Einblick in dieses Denken bekommen.

Vielen Dank.

Vorlesung 10

05.07.2005: *Die Bedeutung der Mystik für die moderne Philosophie; Mystik und Analyse; Mystik und Metapher; Mystik: Die gute Geschichte der Seele; Leben als fruchtbarster Wert.*

Die Bedeutung der Mystik für die moderne Philosophie

Da ich heute dienstlich unterwegs bin, habe ich, damit die Vorlesung nicht ausfallen muss, Herrn Dr. Heil gebeten, einen Text vorzulesen, den ich für Sie vorbereitet habe, und möchte diese Gelegenheit nutzen, um mit Ihnen die bisherigen Stationen der Auseinandersetzung mit unserem Thema noch einmal zu überblicken.

Gerade mit Meister Eckhart, den wir in den letzten beiden Stunden behandelt haben, ist ein Höhepunkt der Mystik des Abendlandes erreicht, von dem aus ein solcher Blick berechtigt und vor allem möglich erscheint. Bei ihm finden sich viele Grundzüge der Mystik, die wir hervorgehoben haben, in großer konzeptioneller Verdichtung. Mehr noch aber gestattet dieser Standpunkt von der Höhe der Eckhartschen Mystik einen Blick nicht nur in die Mystik der Gegenwart, sondern – wie es unser Thema verlangt – darüber hinaus auch in die Philosophie der Gegenwart, die sich selbst ja nun nicht mystisch nennt und auch nicht so genannt wird.

Bereits bei Meister Eckhart finden wir nicht nur Probleme der Mystik behandelt, sondern allgemeine Grundfragen der Philosophie überhaupt. Er gehört insofern zu den größten und wichtigsten Autoren unseres Faches und wir können uns im Anschluss an den kurzen Einblick den wir in seine Schriften genommen haben, nochmals jener in der ersten Vorlesung gestellten Frage zuwenden, inwieweit Philosophie mystisch sein muss, wenn sie eine Zukunft haben will.

Erinnern Sie sich an die erste Stunde! Hier hatte ich die Vorlesung unter das Motto gestellt: *Eine Philosophie der Zukunft wird mystisch sein oder sie wird nicht sein.* Es handelte sich dabei um die Abwandlung eines berühmten Zitats von Karl Rahner, der diese Bedeutung der Mystik für den Frommen der Zukunft vorausgesetzt hatte.

Wenn nun die mystischen Komponenten für die Philosophie und ihr Überleben maßgeblich sein sollen, wie ich behauptet habe, dann gilt es,

diese mystischen Elemente in der Philosophie der Neuzeit herauszuheben und auf ihre grundlegende Bedeutung zurückzuführen.

Die Frage nach der Zukunft unseres Faches ist in jeder Hinsicht ernst zu nehmen. Denn nicht nur werden die Geisteswissenschaften insgesamt von einem neuen Wissenschaftskonzept in Frage gestellt, das Wissenschaften nach ihrer Wirtschaftlichkeit beurteilt, vielmehr wird die Philosophie auch von internen oder scheinbar internen Strömungen bedroht, die unter der Flagge einer so genannten *Philosophie des Geistes* agieren und die Philosophie an Mikrobiologie und Neurologie abgeben möchten.

Unter der Annahme, dass Bewusstsein eine Folge von Hirnprozessen ist – eine Aussage die ähnlich intelligent ist wie die Behauptung, dass das Fernsehprogramm im Gerät entstehe –, werden philosophische Probleme zu Scheinproblemen erklärt, die auf die Müllhalde der Geschichte gehören. Was die Erkennbarkeit des menschlichen Gehirns angeht, wird die Öffentlichkeit weitgehend durch *science fiction* getäuscht, nicht nur wissenschaftlich, weil sie um die Wahrheit betrogen wird, sondern auch finanziell, indem bereitwillig Projekte unterstützt werden, im Rahmen derer Philosophie sich auf Hirnforschungen beruft, bei denen letztlich aber nichts heraus kommt.

Die traditionelle Philosophie selbst ist nicht unschuldig an dieser Entwicklung, hat sie sich doch bei ihren Forschungsprojekten der letzten Jahrzehnte vorwiegend mit der historischen Aufarbeitung ihrer eigenen Geschichte beschäftigt, statt sich jener Probleme anzunehmen, die sie zu lösen hat. So wichtig die Pflege der eigenen Geschichte auch sein mag, sie darf nie Selbstzweck werden.

Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts beklagt Albert Schweitzer diesen Rückzug der Philosophie aus dem öffentlichen und kulturellen Leben und erkennt hierin ein kulturelles Versagen als Ursache für den 1. Weltkrieg. Heute leben wir nicht nur mit dem Bewusstsein eines weiteren Weltkrieges, für den ja auch die Philosophie zur Verantwortung zu ziehen wäre, vielmehr lässt sich die Philosophie bei der Wertebegründung und Wertebestimmung immer mehr das Heft aus der Hand nehmen, wenn sie die Behandlung der elementaren Fragen eher als ein *Diskursproblem* erörtern will. Elementare Fragen sind aber elementar zu behandeln. So wie nämlich Essen, Trinken und Lieben elementare Bedürfnisse und keine Diskursprobleme sind, so sind auch die existentiellen Fragen und Bedürfnisse in genau demselben Sinn elementar.

Wenn die Philosophie sich nun diesen Fragen zuwendet – und das ist ihre Hauptaufgabe –, dann kommt sie, wie Albert Schweitzer behauptet,

irgendwann zur Mystik bzw. zu eben jenen Problemen, mit denen sich Mystik beschäftigt. Der entsprechende Satz von Schweitzer, den ich Ihnen hier schon zitiert habe, bildet als Grundthese die Basis der Vorlesung. Mystik ist die Vollendung des Denkens, das von den elementaren Fragen des Lebens ausgeht, d.h. den Fragen nach dem Woher und Wohin, aber auch gerade von der Frage 'Was soll ich tun?'

Mystik und Analyse

Stellen Sie sich einmal folgende Frage: Warum kann nur die Mystik das Denken vollenden und nicht z.B. die Analyse?

Mystik wird ja normalerweise als etwas angesehen, das über das Denken in Bereiche des Gefühls, der Meditation oder gar der Vision hinausgeht. Das ist aber nicht unser Thema. Mystik hat vor allem einen ethischen Anspruch und ist damit zentral in der rationalen Philosophie verankert.

Wie wir im Laufe der Vorlesung gesehen haben, wird das Denken in der Mystik als Weg gesehen, der dazu führt oder führen soll, das Eigene im Fremden zu erkennen. Denken ist hier mehr als eine theoretische Betrachtung und Feststellung, es ist die dramatische und leidenschaftliche Auseinandersetzung mit sich und dem Anderen.

'Denken geht in Erleben über', sagt Albert Schweitzer. Man kann dies auch so verstehen, dass Denken aus dem Leben und den elementaren Fragen heraus entsteht, wieder in dieses Leben zurückführt und es dabei bereichert.

Das elementare Denken bei Schweitzer, das Martin Heidegger dann zum *denkenderen Denken* umgetauft hat, kommt aus der existentiellen Grundbedürftigkeit, die zum *Brot des Lebens* dazu gehört. Es führt auch dahin zurück, nachdem es sich in der Auseinandersetzung mit den pragmatischen Problemen des Lebens auf die Grundfragen zurückwenden muss. Das Denken, dieses *denkendere Denken* oder die Mystik ist ein Wissen besonderer Art, das einen Nährwert besitzt und insofern Energien freisetzt. Das mystische Wissen ist darin den Nahrungsmitteln vergleichbar, wobei es nicht nur nährt und befriedigt, sondern auch einen Genuss besonderer Art verschafft, den höchsten Genuss, wie die Meister sagen. Das normale Wissen, das Wissen des Etwas, dagegen führt nicht in Erleben über, es kann vielleicht das Erleben beurteilen und einordnen, es vermag aber nicht zu sättigen oder gar einen Genuss zu verschaffen. Im Gegenteil, je mehr wir über die Welt und ihre Zusammenhänge kennen, umso größer wird der Hunger nach wahren und grundsätzlichem Wissen.

Der richtige Anfangspunkt ist für das Philosophieren fundamental wichtig.

Hierin ist also die erste Aufgabe der Mystik für die Philosophie der Zukunft zu sehen: Sie zeigt, dass Erkennen eine Auseinandersetzung mit sich und der Welt erfordert. Diese Auseinandersetzung besteht in der Abklärung des eigenen Standpunkts und den Fragen 'Wer bin ich?', 'Wer ist der Andere?', 'Was ist das Eigene' und der Frage 'Was ist das Fremde?' Warum gibt es diesen Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem und warum soll er überwunden werden? Die Frage 'Was soll ich tun?' hat hier ihre erste Antwort: 'Erkenne dich selbst!' Die philosophische Auseinandersetzung beginnt bei der Selbsterkenntnis, von der aus die Problematik des Fremden, des Anderen, des *Nicht-Ich*, angegangen wird.

Mystik und Metapher

Ganz anders sind die aktuellen Tendenzen in der Philosophie. Sie liegen darin, sich auf Weltanschauungen zu stützen, die von der Sachlichkeit der Wissenschaften getragen sind. Dies geschieht in biologisch orientierten Forschungszentren, soweit sie sich der Problematik des Bewusstseins stellen. Hier wird der Geist zu einer Sache und zu einem Gegenstand, den man psychologisch und physiologisch im Experiment erforschen kann. Dabei geschieht der gefährliche Denkfehler, dass reflexive Aussagen über den Geist, dass Bewusstsein und die menschlichen Handlungen, zu Tatsachen und Fakten erklärt werden, die sich dann im Experiment wieder finden lassen. Das aber ist eine subtile Projektion. Subjektive Vorgänge lassen sich nicht objektiv abbilden und darstellen. Was hier abgebildet und dargestellt wird, ist etwas anderes als das Gefühl oder der Gedanke, die dargestellt werden sollen, es sind vielmehr experimentelle Produkte aus dem Labor. Gefühle und Gedanken sind nicht darstellbar, nicht, weil das Subjektive etwas Vornehmes wäre, das nicht angetastet und dargestellt werden dürfte, sondern weil die Begriffe *Geist*, *Bewusstsein*, *Handlung*, aber auch *Gefühl*, Metaphern sind. Sie sind Metapher und keine Fakten. Deshalb können sie auch nicht wie Fakten behandelt werden. Dazu muss man nun natürlich wissen, was Metaphern sind und was sie, nicht nur philologisch, sondern philosophisch bedeuten. Damit habe ich mich in den Vorlesungen zur Hermeneutik,¹ besonders aber in den Vorlesungen

¹ Grätzel, Stephan: DIE WAHRHEIT DER FIKTION. VORLESUNGEN ZUR HERME-NEUTIK. London: Turnshare, 2005.

zum Thema Mythos² beschäftigt. Hier hat sich herausgestellt, dass Metaphern kleine Geschichten darstellen, die ein Geschehen und einen Handlungsverlauf zu erkennen geben. Dies können gewöhnliche Handlungsverläufe sein, es gibt aber auch hier besondere typische Verläufe, die sich als große Geschichten zu erkennen geben.

Gerade solche Begriffe wie *Geist* oder *Bewusstsein* implizieren Geschichten und Handlungen typischer und fundamentaler Art. Bei diesen Begriffen geht es um die große Geschichte des Menschen und seines Lebens in der Welt. Geist und Bewusstsein sind nicht von dieser Problematik und Fragestellung abzulösen, sie können nur in Verbindung mit der Suche nach dem Ursprung und dessen Geschichte verstanden werden. Die Begriffe Geist und Bewusstsein sind deshalb nicht von den Geschichten zu trennen, die von der Suche des Menschen nach Sinn, Ursprung und Bestimmung des Lebens erzählen. Wenn sie zu Fakten werden, wie dies in manchen Philosophien – aber neuerdings auch in den Labors – geschieht, dann wird eine neue Geschichte für sie erfunden und in sie hineingelesen, nämlich die Laborgeschichte, die vom im Labor mit Messgeräten verkabelten Geist erzählt.

Diese Geschichte, die mechanischer oder funktionaler Art ist, beginnt bei dem Aufbau und der Aufgabenstellung der Versuche im Labor, bei denen gewisse Handlungsabläufe vorgeschrieben werden. Dem Versuchsaufbau folgen Versuchsanordnungen und Reaktionsmöglichkeiten, meist binärer Art (also nach dem Ja/nein bzw. 0/1 Muster). Der Handlungsrahmen ist hier durch die Rahmenhandlung und ihre Inszenierung genau vorgegeben. Die Rahmenhandlung ist der Mensch im Laborversuch. Die Inszenierung verteilt sich auf Versuchsaufbau, Versuchsperson, Mitspieler, Versuchsanordnung, Aufträge, die Durchführung selbst und nicht zuletzt auf das Ergebnis, denn natürlich ist die Laborgeschichte so angelegt, dass ein Ergebnis immer erwartet wird. Das Ganze zeigt sich als neurologisch aufgewertete Verhaltensforschung.

Das Messen kleinster, meist sinnloser Handlungssequenzen soll dabei die Grundlage bilden für die Begriffe und das Verstehen menschlicher Handlungen und menschlichen Bewusstseins überhaupt. Dabei werden schon im Versuchsaufbau und in den Versuchsanordnungen Geist, Bewusstsein und Handlung analog zu maschinellen oder funktionalen Komplexen und Verläufen verstanden, wie sie von der Arbeitsweise von Ma-

² Grätzel, Stephan: DIE MASKEN DES DIONYSOS. VORLESUNGEN ZU PHILOSOPHIE UND MYTHOLOGIE. London: Turnshare, 2005.

schinen her bekannt sind. Sind sie zu Sachen oder Funktionen erklärt worden, dann ist damit die Möglichkeit gegeben, sie als solche auch numerisch beziffern zu können.

Geist, Bewusstsein und Handlung sind aber wie gesagt keine Sachverhalte, Funktionen oder Systeme, sondern sie sind Metaphern. Metaphern sind aber keine feststehenden Bilder, sondern Geschichten, die Gleichnisse darstellen. Sie sind – wie Paul Ricoeur es ausdrückte – Vorgaben eines *Leben wie*, nämlich nach dem Vorbild, das im Gleichnis gegeben wird. So ist das Leben und Verstehen aus Metaphern und Geschichten zu ergründen. Geist oder Bewusstsein sind besondere Metaphern, die auf mythische Zusammenhänge, auf den Grundmythos, also auf die Geschichte des Lebens selbst zurückgreifen.

Bei genauem Hinschauen zeigt sich nun, dass auch bei der Versachlichung von Geist und Bewusstsein diese Begriffe als Metaphern verwendet werden. Metaphern sind also auch dort vorzufinden, wo es scheinbar um Sachen geht. So beschreibt die Metapher *Maschine Mensch* – der bekannte Titel eines Buches aus dem 18. Jahrhundert von de la Mettrie – einen Pseudo-Mythos, der bis heute paradigmatisch ist.

Gewiss, heute werden andere Bilder verwendet, die aus der modernen Technik der Elektronik und Datenverarbeitung stammen. Das Begriffsreservoir der Philosophie des Geistes stammt aus der Elektronik. Wie aber schon zu Zeiten des französischen Materialismus, zu dem auch de la Mettrie gehört, geben technische Vorstellungen das Gleichnis für Geist und Bewusstsein ab, um damit den Beweis zu führen, dass Geist und Bewusstsein Fakten sind.

Machen Sie sich eines nochmals deutlich: *Geist, Bewusstsein* und *Handlung* sind keine Begriffe für Fakten oder sogar selbst Gegenstände, sondern Bilder oder, besser gesagt, Metaphern: Im Falle der klassischen Philosophie waren es Metaphern für die Entwicklung oder Selbstentwicklung des Geistes, etwa bei der Phänomenologie des Geistes von Hegel. Im Falle der modernen Philosophie des Geistes sind es nun Metaphern für technische Verläufe. In jedem Fall sind Geschichten typische oder auch konkrete Entwicklungen zugrunde gelegt.

Mystik: Die gute Geschichte der Seele

Wie ich Ihnen schon in der Vorlesung zum Mythos gesagt habe, gibt es keine richtigen und falschen, sondern nur gute und schlechte Geschichten. Die Frage ist nun, was gute Geschichten im Hinblick auf Metaphern

sind und warum wir gute und nicht schlechte Metaphern und Geschichten brauchen, um uns selbst zu erkennen. Anders gefragt: Warum passt die Geschichte von der Suche nach dem Ursprung, wie wir sie von den Mythen her kennen und jetzt in den Beschreibungen des mystischen Weges wieder gefunden haben, besser zur Metapher *Geist* als die Laborgeschichten? Warum sind Mythos und Mystik eher in der Lage, die Geschichte des Geistes zu erzählen, als die Handbücher der Neuroelektronik?

Diese Fragen lassen sich fast schon beantworten, wenn wir an Jakob Böhmes Satz vom *Triumphieren des Geistes* zurückdenken, wo er *an Kraut und Gras Gott erkannt* hat. Dieses Wiedererkennen führt zum Triumph, zur Ekstase, aber auch zur Güte. In den Labors wird dagegen nicht Gott an Kraut und Rüben erkannt, sondern Kraut und Rüben werden zu Gott. Das ist nichts Neues und schon gar kein Wiedererkennen. Erkennen bleibt hier bei sich, es kommt nicht zum Fremden, kommt noch nicht einmal zu Kraut und Rüben, denn auch Kraut und Rüben bleiben fremd, bleiben Gegenstand. Als Fremdes und Gegenüber aber bleiben die Dinge im Unverständnis und vor allem in der Unachtsamkeit.

Doch führen wir die Frage noch näher aus: Warum braucht die Selbsterkenntnis gute Geschichten und keine Laborgeschichten?

Der Mythos behandelt Entstehung und Geschichte des Menschseins. Die Mystik als Weiterführung mythischer Motive konzentriert sich auf die Entstehung und Geschichte der Seele, des Geistes. Wiederum konkretisiert wird diese Geschichte durch die kritische Würdigung des Zeitbegriffes, besonders bei Augustin. Zeit ist auch ein externes Maß, das als externe Bestimmung für die interne Wahrnehmung des Selbst unzureichend ist und damit eine falsche Größe bedeutet. Im Sein selbst gibt es keine Zeit: Was das Sein angeht, bin ich der, der ich war und der ich sein werde. Doch gerade dadurch kommt es zu einer Differenzierung der veränderlichen Wahrnehmung, soweit sie rein faktisch ist, gegenüber der unveränderlichen Selbsterkenntnis. Diese Differenzierung lässt uns die notwendige Distanz einnehmen, die für die Selbsterkenntnis notwendig ist. Ohne diese Distanz bleibt die Selbsterkenntnis immer mit der Fremderkenntnis *verklebt*, wie Augustin sagt. Wir kommen von den Dingen nicht los, so dass wir weder uns noch die Dinge erkennen. Durch den Weg und die Nachfolge, durch die *Meth-hodos*, wird eine Veränderung bewirkt. Sie zeigt in einer Geschichte, wie wir zu den Dingen kommen und dass wir nicht immer schon mit ihnen verklebt sind. Deshalb ist die mythologische Vorstellung, also die Geschichte vom Abstieg und Aufstieg der Seele, so wichtig. Sie macht deutlich, dass Identität und Diffe-

renz in der Erkenntnis ein Geschehen ist, das von einem klaren Willen und von klarer Intention getragen ist. Ich soll mich nicht nur erkennen, ich will mich auch erkennen, um Eigenes und Fremdes zunächst zu trennen. Warum? Weil ich mir sonst selbst immer nur fremd bin.

Die kritische Leistung der Mystik liegt also darin, die Metaphorik der Grundbegriffe *Geist*, *Seele*, *Handlung*, nicht nur auszuweisen, sondern eine Differenzierung dieser Metaphern und ihrer Geschichten zu ermöglichen. Den eigentlichen Höhepunkt hierbei bildet Meister Eckhart. Die Seele ist für ihn nicht einfach Seele, sie ist nicht irgendein Ding oder gar eine Sache, vielmehr hat die Seele viele Geschichten. Hier wird in das Bild des Tempels überführt, um deutlich zu machen, dass sie eine Stätte ist, in der sich ganz bestimmte Geschichten ereignen, nämlich solche Geschichten, die sich durchaus in einem Tempel ereignen bzw. ereignen können. Der Tempel ist etwas Heiliges, er ist ein Heiligtum, eine Stätte, in die man sich zum Gebet zurückzieht.

Sie sehen, Meister Eckhart macht hier eine ganz ungewöhnliche Vorannahme ohne Begründung. Denn wir reden ja, wenn wir von Seele sprechen wollen, lieber in neutralen Begriffen. So wird beispielsweise von ihr als System gesprochen, um das Wort *Seele* zu vermeiden. Eigentlich darf der Begriff *Seele* gar nicht mehr benutzt werden. Psychologie als Seelenkunde zu bezeichnen, ruft Bestürzung hervor. Dann greift man doch lieber auf das griechische Wort *Psyche* zurück. Doch auch hier darf der dazu gehörende Mythos nicht erzählt werden. *Psyche* heißt nämlich übersetzt *Schmetterling*. Sie ist also der Totengeist, der aus der Nymphe bzw. der Puppe oder der Larve, also aus dem Leichnam aufsteigt und entschwebt. Es ist nur der tiefen Vergessenheit dieses Mythos zu verdanken, dass das Wort *Psyche* heute überhaupt verwendet wird. Man hält *Psyche* für einen neutralen Begriff ähnlich wie den Begriff *System*. Der Begriff *Seele* wird also nicht mehr verwendet, weil er nicht neutral erscheint. Bei *Seele* denken alle gleich an die Kirche. Wenn solche Begriffe nicht verwendet werden, dann geht es meist darum, dass die entsprechenden Mythologien nicht geweckt werden sollen.

Es stellt sich also nicht die Frage, warum Meister Eckhart diese Vorannahme macht, dass die Seele etwas Heiliges sei, es stellt sich vielmehr die Frage, warum heutige *Seelenforscher* das nicht mehr tun.

Leben als fruchtbarster Wert

Dem ursprünglichen Bewusstsein vom Leben ist das Leben ein Wert, ein besonderer Wert oder gar der höchste Wert, den wir bezeichnen kön-

nen, also etwas Heiliges. In dieser Weise, als höchster Wert nämlich, ist das Leben zu verstehen, wenn es sich zu begreifen und zu verstehen beginnt. Das ist im besten Sinne selbstverständlich, aber nur der Anfang der Überlegungen von Meister Eckhart. Denn die Geschichten beginnen jetzt erst. Leute gehen in den Tempel, um zu beten. Im Tempel passieren aber auch andere Dinge, wie anhand der Erzählung von den Händlern deutlich werden soll. Auf sie richtet Meister Eckhart das Augenmerk. Denn sie versinnbildlichen ein Leben in der Seele, das die Selbsterkenntnis der Seele nicht zulässt. In der Seele finden allerlei Geschäftigkeiten statt, die nichts mit ihr selbst zu tun haben. Die Seele ist also selbst fremd, sie erkennt sich nicht, weil es viel fremdes Leben in ihr gibt. Dies drücken die Metaphern *Tempel* und *Händler* aus. Wir haben darüber gesprochen.

Weiterhin haben wir von dem *Bürgelin* gehört, der kleinen Burg, als Metapher für die Seele. Dies soll sagen, dass die Seele in sich verschlossen ist, dass es keine beliebigen Zugänge gibt. Die Seele ist eben gerade nicht, wie heute gern gesagt wird, ein *offenes System*. *Offenes System* ist eine schlechte Metapher, weil sie die Wirklichkeit der Seele nicht erzählt. Die Seele ist weder ein System noch ist sie offen, sie ist eine Stätte, die eher einer mittelalterlichen Stadt entspricht. *Bürgelin* ist deshalb eine gute Metapher. Wenn überhaupt jemand, dann wird nur Jesus auf dieser Festung empfangen.

Auch *Jesus* ist hier natürlich eine Metapher, zu der die Geschichte von Jesus, seine Botschaft, gehört. Das versteht Meister Eckhart hier ganz und gar mythologisch. Es geht nicht darum, dass wir einen historisch belegten Besuch von Jesus in einer palästinensischen Stadt erzählt bekommen. So ein Bürgelin hat es in ganz Palästina nicht gegeben.

Überhaupt ist die ganze Erzählung für Meister Eckhart nebensächlich, geht es doch bei dem Evangelisten Lukas um etwas ganz anderes. Die Erzählung bei Lukas handelt von Martha und ihrer Schwester Maria, die gern auch – vor allem von Filmregisseuren – mit Maria Magdalena, Maria von Bethanien und der Sünderin gleichgesetzt wird, die Jesus mit ihren Haaren die Füße trocknete. In der Geschichte war sie es eigentlich, also Maria, die Jesus empfangen hat. Ihre Schwester Martha besorgte das Haus und wurde deshalb von Jesus herabgesetzt. Warum Meister Eckhart den eigentlichen Höhepunkt der Geschichte ausspart, nämlich das *unum est necessarium*, das *Eins ist Not*, d.h. nicht die Sorge um das tägliche Leben, sondern die Kontemplation, warum er diesen gerade auch für die Mystik bedeutenden Teil der Geschichte weglässt und sie völlig umdeu-

tet, braucht uns aber nicht zu beschäftigen. Es zeigt aber insbesondere sein Anliegen, seine Lehre mythologisch darzulegen.

Das Geschehen, um das es hier gehen soll, ist die Empfängnis, oder anderes gesagt, die Frage, wie die Seele fruchtbar werden kann. Offenbar ist nicht alles fruchtbar in dieser Verschllossenheit. Und dann gibt es ja auch noch unterschiedliche Formen der Fruchtbarkeit, nämlich eine kreatürliche und eine ewige Form. Nur die ewige Form der Fruchtbarkeit aber ist für Meister Eckhart die angemessene, weil die Seele selbst ewig ist. Das hat er im Gleichnis über die Armut zum Ausdruck gebracht.

Ledigsein, Fruchtbarsein, aber auch Abgeschiedenheit und Liebe sind Themen, um die es im Leben geht, nicht im Leben von Systemen, sondern im Leben von Menschen. Dies greift die Mystik auf, wenn sie Begriffe wie *Geist* oder *Seele*, aber auch abstrakte Begriffe wie *Sein* und *Nichts* behandelt, wobei es dann um die fundamentalen Bedürfnisse des Menschen in Bezug auf Wissen und Gerechtigkeit geht. Bilder, Metaphern und Gleichnisse sprechen diese fundamentalen Bedürfnisse aus und suchen Wege der Lösung. Das alles geschieht in Geschichten, die sich in Gleichnissen und Metaphern niederschlagen. Sie sind nicht irgendwelche Geschichten, sondern die Geschichten der Seele. Und deshalb müssen sie gute Geschichten sein.

Der philosophische Ertrag davon liegt darin, dass unsere festen Vorstellungen von Welt ins Fließen geraten, dass sich die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt ebenso aufzulösen beginnen wie die festen Definitionen und Begriffe von der Welt. Tritt diese Wirkung nicht ein, sind die Geschichten schlecht. Denn das Problem der Erkenntnis besteht darin, dass wir in uns verschlossen sind. In dieser Verschllossenheit ist aber nicht nur die äußere Welt unzugänglich, auch wir selbst sind uns fremd, weil wir in unserer Verschllossenheit gar nicht bei uns sind. Wir kleben an etwas, das wir für unser Selbst halten, nur weil wir die Dinge beherrschen wollen. Also ist das Aufschließen durch die Forderung 'Erkenne dich selbst!' der erste wichtige Schritt. Hierdurch werden die Strategien eines herrschen wollenden Bewusstseins enthüllt. Mit dem Loslassen dieser Strategien verschwimmen die Grenzen und eine rein sinnliche Subjekt-Objektwelt von traumartiger Wirklichkeit wird der Gegenstand der philosophischen Auseinandersetzung. Dabei spielt nicht nur die in der Philosophie häufig gestellte Frage eine Rolle, ob unsere Wirklichkeit eine bloß geträumte Wirklichkeit sei, es geht auch und vor allem darum, in welcher Form die Dinge erscheinen, es geht um ihre Phänomenologie, die nicht von ihrem sachlichen Vorhandensein herkommt. Denn Sachlichkeit ist

eine Erscheinungsform, die zwar bei bestimmten, eben sachlichen und pragmatischen Anforderungen eine Rolle spielt. Darüber hinaus aber hat Sachlichkeit keine Bedeutung, vor allem spielt sie keine Rolle bei der Frage, von welcher Art unsere lebendige Wirklichkeit ist.

Die Mystik macht also die Erkenntnis nicht nur zu einer zwischenmenschlichen Begegnung oder zu einer Begegnung von Mensch und Welt, sie fordert darüber hinaus die Begegnung mit dem eigenen Kern, genauer gesagt mit der eigenen Geschichte. Erst nach dieser Begegnung und Auseinandersetzung öffnen sich die Sinne für die Welt. Durch diese Öffnung aber, das verheißen alle Meister, wird ein höherer Genuss des Lebens möglich. Fruchtbarkeit, ein anderes Wort für Kreativität, setzt sich hier in ungeahnter Fülle frei.

Deshalb ist auch die mystische Philosophie die fruchtbare Philosophie, der die Zukunft gehört. Sie zeigt die zentralen Begriffe als Metaphern auf, hinter denen das Ringen um Erkenntnis spürbar wird, wenn die dazu gehörenden Geschichten erzählt werden. Werden diese Geschichten nicht gefunden, sind die Metaphern tot. Damit ist aber auch die Erkenntnis erloschen, denn tote Metaphern können zwar seziiert werden, es wird aber nichts mehr gefunden, nicht einmal im Computertomographen.

Vielen Dank.

Vorlesung 11

12.07.2005: Die didaktische Leistung der Mystik; Bonaventura: der Reiseführer der Seele zu sich selbst in Gott; Das Grundverlangen der Seele; Drei Ausblicke der Seele; Der Begriff des Gedächtnisses bei Bonaventura.

Die didaktische Leistung der Mystik

Da ich letzte Stunde die Vorlesung nicht selbst halten konnte, hatte ich für Sie einen Text vorbereitet, der noch einmal die Beziehung von Philosophie und Mystik herausstellen und dabei auch die aktuelle Diskussion in der Philosophie in Betracht ziehen sollte, denn die Texte, über die wir gerade sprechen, sind teilweise über tausend Jahre alt. Dieser Bezug besteht darin, dass Mystik auch für uns heute noch Bedeutung haben kann: Als Erbe der alten Mysterien kann sie etwas aussagen über die Umsetzung von Bildern und Visionen in Sprache und gibt damit Einblick in die Möglichkeit von Versprachlichung und Auslegung. Das ist ein grundsätzlicher Einblick, den wir hier bekommen. Deswegen war es mir auch wichtig, über die Metapher zu sprechen, weil die Metapher den Transfer von Geschichte in Bild und Begriff anzeigt.

Die Begriffe der Mystik sind Metaphern und Bilder und nicht Objekte oder Substanzen. Als Metaphern sind sie Übersetzungen von Geschehnissen und Geschichten über Lebensläufe, allerdings allgemeiner oder typischer Art, also Heilsgeschichten der Seele und damit keine konkreten Geschichten oder Biographien.

Wenn wir uns solche Texte anschauen und behandeln wie diejenigen von Meister Eckhart, dann ist das so, als würden wir einen gotischen Kirchenraum betreten. Nicht umsonst ist gerade die Gotik die Umsetzung der mystischen Philosophie. In der Gotik sehen wir eine zu Stein gewordene Philosophie, aber als Umsetzung einer Geschichte, eines Geschehens. Es geht um dieses Geschehnis der Heilsgeschichte, nämlich um die Reinigung und das Emporsteigen der Seele. Auch ein gotisches Gebäude ist also eine Metapher. Nun aber geht es darum, dass wir diese Metaphern übernehmen und verstehen können. Wir bauen ja heute nicht mehr im gotischen Stil. Dennoch sagen uns solche Räume etwas, wenn wir sie betreten. Sie sagen uns etwas darüber aus, welche Vorstellungen hier umgesetzt wurden. Genau so müssen wir es handhaben, wenn wir heute Begriffen wie *Geist, Verstand, Bewusstsein, auch Sinnlichkeit, Schönheit*

und *Liebe* verwenden. Es sind alte Gebäude, sakrale Bauten oder Dome, die den Weg der Seele zu sich selbst veranschaulichen. Das ist der philosophische Ertrag der Mystik, dass sie uns diese Veranschaulichung und Umsetzung von Gedanken in Bilder und die dahinter stehende Bedeutung, das Geschehnis, die Geschichte, eröffnet. Dabei hat es eine untergeordnete Bedeutung, welcher Putz und Mörtel für das Gebäude verwendet wurde. Entscheidend ist die Aussage, die der Tempel als Metapher für die Heilsgeschichte der Seele hat. Die Begriffe *Geist*, *Sinnlichkeit*, *Verstand*, *Vernunft* sind damit in erster Linie Denkmäler. Sie veranschaulichen ein Denken in Geschichten. Das müssen wir uns immer wieder klar machen, gerade wenn wir sie heute in einem aktuellen Kontext verwenden.

Bei Meister Eckhart ist insofern ein Höhepunkt erreicht, als er der Radikalste derjenigen ist, die die menschliche Freiheit und die menschliche Situation überhaupt in Frage stellen. Er stellt alles so radikal in Frage, dass er sich noch nicht einmal um eine korrekte Auslegung der Texte bemüht. Die Art und Weise, wie er Texte auslegt, ist nämlich ganz unorthodox. Zum Teil könnte man fast sagen, gerade wenn man sich die *Bürgelin*-Predigt anschaut, dass hier eine Verkehrung der Tatsachen erfolgt. Das ist ein Punkt, den ich noch einmal unterstreichen möchte: Diese radikale Infragestellung ist nur in der Mystik möglich. Es gibt keine andere Disziplin in der Philosophie, die den Fragestellenden selbst so in Frage stellt. Die Mystik fordert ein radikales Hinterfragen der eigenen Position, einen radikalen Zweifel, wie wir ihn schon bei Augustin gesehen haben und bei Meister Eckhart wieder finden.

Bonaventura: der Reiseführer der Seele zu sich selbst in Gott

Ich möchte heute zu einem weiteren der großen Meister des Mittelalters kommen, nämlich zu Bonaventura, dem Meister der Mystiker, wie er auch genannt wird.

Gerade mit Bonaventura lässt sich sehr gut an das anschließen, was ich Ihnen mit dem Vortrag der letzten Stunde versucht habe zu verdeutlichen, nämlich, was Metaphern bedeuten, welche Wirkung und welchen philosophischen Ertrag sie haben.

Ich komme heute auf den berühmten Text *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* von Bonaventura zu sprechen.

Itinerarium (von lat. *iter*, Gehen, Weg, Reise) meint eigentlich eine Wegbeschreibung. Es wird oft übersetzt als *Pilgerweg zu Gott*. Ich finde diese Übersetzung einseitig und meine vom Anliegen dieser Schrift her

sagen zukönnen, dass sie eher eine Reisebeschreibung darstellt, also ein Reiseführer ist, wie man heute sagen würde. Ein Reiseführer der Seele zu sich selbst, ein Führer auf dem Wege zu sich, und zwar *in* Gott, nicht *zu* Gott, denn das hieße *ad deum*.

Es geht bei dieser Schrift nicht um eine philosophisch-abstrakte Auseinandersetzung mit Begriffen wie *Sinnlichkeit*, *Verstand*, *Geist*, *Liebe* und *Zu-sich-Kommen*, sondern um Wegbeschreibungen im eben gesagten Sinne. Die philosophischen Begriffe, die wir hier finden, haben den Charakter eines Reiseführers und nicht einer abstrakten philosophischen Abhandlung. Diese Schrift von Bonaventura ist damit ein typisch mystischer Text.

Wir kommen hier wieder auf unsere anfängliche Diskussion zurück, was Mystik eigentlich sei. Mystik ist eine Reise und ihre Texte sind Reiseführer, Beschreibungen eines Weges, des Rückweges der Seele zu sich oder zu ihren Gründen, zu dem, was das Sein bedeutet. Es ist eine Wegbeschreibung und Führung, kein Begriff, kein Urteil, kein Schluss, keine Identifikation oder Differenzierung.

Bonaventura teilt nun die Reise der Seele zu sich selbst ganz allgemein in drei grundsätzliche Teile oder Stationen auf.

Zur ersten Station zählen die Dinge, die außer uns liegen, die gewöhnlichen Dinge, mit denen wir uns umgeben, die uns vorliegen. Diese sind als solche zunächst zu verstehen in ihrem *In-sich*, *Für-sich* oder *An-sich*, d.h. als Objekte bzw. Gegenstände außer uns. Der zweite Teil der Reise hält sich an die Dinge in mir, d.h. die Erlebnisse, die ich mit diesen Dingen außer mir habe. Die Dinge sind nämlich nicht nur *für-sich* oder *an-sich*, sondern sie sind auch Dinge *in* unserem Verstehen. Sie sind also Dinge, die nicht nur eine Bedeutung für sich haben, also Objekte sind, sondern auch eine Bedeutung für uns haben, die uns über die Dinge auf dem Weg zu uns selbst begegnet. Somit konstituieren den dritten Teil die Dinge, die über uns sind, bzw. die Dinge, die uns dann über uns hinausführen. Letztere sind natürlich der eigentliche Kernpunkt der Reise. Das Ziel der Reise sind weder die Dinge, die ich besichtige, noch die Erlebnisse, die ich damit habe, sondern das, was mich anhand der Erlebnisse über die Situation hinausführt, erweitert und bereichert, d.h. das ekstatische Moment, das überschreitende Moment, für das er die Vokabeln des Überschreitens heranzieht.

Das kann man durchaus vergleichen mit einem Reiseführer im herkömmlichen Sinne. Auch hier werden die Ziele und Objekte als solche beschrieben. Aufgrund solcher Beschreibungen stellt man sich dann seine

persönliche Reise zusammen. Die Reise beginnt dort, wo ich mir zunächst aus dem Reiseführer die Sehenswürdigkeiten zusammenstelle. Natürlich reicht es nicht, wenn ich nur den Reiseführer lese und mir die Beschreibungen dort anschau. Ich muss mich dann tatsächlich auch auf die Reise begeben. Die Reise selbst ist das Entscheidende, nicht die Beschreibungen im Führer. Aber sie sind der Anfang.

So ist es auch in diesem Reiseführer von Bonaventura: Hier werden zunächst die Objekte und Dinge behandelt, die mir auf der Reise begegnen werden. Sie sind der erste Teil der Reise. Was hier beschrieben wird, kann dann auf der Reise selbst erlebt werden, nämlich die Dinge, wie sie zunächst an sich sind. Aber so sind sie nicht überhaupt. Das weiß man dann, wenn man die Reise auch tatsächlich antritt. Denn es ist natürlich ein Unterschied, ob man etwas nur aus Reiseführern und Beschreibungen kennt oder ob man es tatsächlich erfährt.

Die Reise beginnt also bei den Dingen an sich, wie sie uns in irgendeiner Weise vorliegen, als objektive Beschreibungen, als Fakten und dergleichen. Doch diese Fakten bilden nur den Anfang oder das Motiv der Reise. Entscheidend ist dann die Reiserfahrung selbst.

Das Grundverlangen der Seele

Es geht also gar nicht so sehr darum, dass die einzelnen Objekte besucht und erfahren werden. Das ist zwar auch wichtig, aber das eigentliche Ziel der Reise ist eine Selbstüberschreitung, so dass wir anhand dieser Reise Erfahrungen über uns selbst machen, dass wir uns überschreiten und entgrenzen können. Das ist auch das Ziel der mystischen Texte insgesamt: Überschreitungs Vorgänge, Entgrenzungsvorgänge.

Was aber ist daran das Besondere? Warum sollen Überschreitungen das Ziel sein? Warum reicht es denn nicht, wenn man die Dinge einfach nur besichtigt?

Ich habe Ihnen einen Satz von Bonaventura mitgebracht, der diese Fragen beantwortet.

Bonaventura sagt in DE SCIENTIA CHRISTI:

„Nichts genügt der Seele, wenn sie nicht ihr eigenes Fassungsvermögen übersteigt“ (Bonaventura 1992, 182-183).

Es genügt der Seele grundsätzlich nichts, was innerhalb ihres Fassungsvermögens liegt, d.h. es gibt keine Selbstgenügsamkeit der Seele.

Sie, die Seele, kann sich mit dem, was sie erfährt und was sie ist, nicht identifizieren. Die Genügsamkeit beginnt erst dort, wo sie sich übersteigen kann. Die Zufriedenheit ist nicht schon dann erreicht, wenn ich mich selbst betrachte, sondern erst dann, wenn ich mich selbst übersteige und bei diesem Überstieg etwas über mich selbst erfahre. Insofern sprechen die mystischen Texte das Grundbedürfnis der Seele aus nach Übersteigen, nach Entgrenzung, nach Verlassen der Einstellung zu sich selbst, die an die leibliche Situation gebunden ist. Das ist ein Grundverlangen, ein Grundbedürfnis.

Soweit vielleicht einmal zu dem ITINERARIUM und zu dem Reiseführer als philosophische Textart oder Textsorte.

Jetzt möchte ich Ihnen noch einige Stellen aus dem Text selbst vortragen, damit Sie sehen, wie Bonaventura, der Meister aller Mystik, der auch *Doctor Seraphicus* (seraphischer Lehrer) genannt wird, diesen Gedanken der Reise bzw. der Rückkehr formuliert.

Wie gesagt: Die Schrift ist grundsätzlich dreigeteilt, aber jeder Teil besteht noch einmal aus zwei Teilen, da das, was betrachtet werden kann, auf der einen Seite eine Art Durchblick gewährleistet, auf der anderen Seite immer wieder verschiedene Formen der Spiegelung ermöglicht. Man sieht etwas im Spiegel und man sieht durch den Spiegel hindurch. Das sind die beiden Unterteilungen, die Bonaventura hier findet, so dass die Reisebeschreibung sich in drei Hauptstufen mit jeweils zwei Unterstufen, also in sechs Betrachtungen, vollzieht. Er vergleicht die Reise mit dem Sechstagerwerk der Genesis. Das Sechstagerwerk vollendet nicht nur die Welt, es vollendet auch den Rückgang des Menschen zu sich selbst. Bonaventura legt also das Sechstagerwerk der Genesis als Rückweg der Seele zu sich selbst aus. Der siebte Tag ist der Ruhetag. Nachdem das Werk vollbracht ist, stellt sich die Schau ein, und zwar von selbst. Die Vollendung ist gleichsam der Sabbat der Seele und an diesem Sabbat ist die Seele wieder bei sich angekommen. Diesem siebten Tag entspricht das siebte Kapitel des ITINERARIUM: „Die mystische Entrückung der Seele, in der die Verstandestätigkeit zur Ruhe kommt, während das Gemüt ganz in Gott aufgeht“ (Bonaventura 1961, 147).¹

¹ Bonaventura hat auch eine Schrift verfasst, die den Namen des Sechstagerwerks trägt. Bonaventura: COLLATIONES IN HEXAEMERON. DAS SECHSTAGERWERK. Übers. und Einl. von Wilhelm Nyssen, lateinisch-deutsch, Darmstadt:

Ich beziehe mich auf die von Julian Kaup eingeleitete, übersetzte und erläuterte Ausgabe des *ITINERARIUM* beim Kösel-Verlag von 1961. Man muss hier ein bisschen auf die deutsche Übersetzung achten. Der Übersetzer ist offenbar nicht philosophisch geschult. Er übersetzt verschiedene lateinische Begriffe auf missverständliche Weise. Aber es ist ja die lateinische Version dabei, so dass man dort noch einmal nachschauen kann.

Drei Ausblicke der Seele

Den drei Formen des Fortschreitens entsprechen nun, wie Bonaventura bemerkt, drei Aspekte bzw. Ausblicke der Seele:

„Der eine geht auf das Körperlich-Äußere, und danach wird sie [die Seele, J.H.] Lebewesen oder Sinneswesen genannt. Der andere richtet sich auf das Innere und verbleibt im Innern, und insofern heißt sie Geist [Verstand, S.G]. Der dritte führt über sie hinaus, und man nennt sie Vernunft“ (Bonaventura 1961, 57-59).

Mit diesen grundsätzlichen Aspekten bzw. Ausblicken muss man sich also befassen. Das sind die Vorbereitungen der Reise. Sie sind in gewisser Weise formal festgelegt. Die Dinge außer uns und die Dinge in uns bilden eine grundsätzliche Differenzierung in der Philosophie als objektive und subjektive Betrachtung. Aber es kommt nun noch eine dritte Betrachtung hinzu, die Sie normalerweise nicht finden: Die Betrachtung, die uns *als* Betrachtung grundsätzlich über uns selbst hinausführt. Das ist natürlich die eigentlich entscheidende Betrachtung. Die andere Betrachtung war nur eine vorbereitende Betrachtung.

Hinsichtlich der ersten Betrachtung heißt es nun aber zunächst:

„Auf die erste Weise erkennt der Blick des Betrachtenden die Dinge in sich selbst und findet in ihnen Gewicht, Zahl und Maß: Gewicht bezüglich der Lage, die sie erstreben; Zahl, wodurch sie unterschieden; und Maß, wodurch sie begrenzt werden. Und so gewahrt er in ihnen Seinsweise, Schönheit und Ordnung wie auch Substanz, Kraft und Wirksamkeit“ (Bonaventura 1961, 65).

Alles das führt eigentlich schon dahin, sich an den Dingen selbst zu erkennen. Man sieht die Dinge in sich selbst nach Gewicht, Zahl und Maß,

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. Im *ITINERARIUM* ist diese Einteilung nun auf die Reiseverteilung übertragen.

was ja nun der positiven Betrachtung entspricht. Aber hier ist schon auffällig, dass für die Seele die Erkenntnis nach Gewicht, Zahl und Maß Schönheit und Ordnung widerspiegeln kann. Das hängt damit zusammen, dass ich in diesen Dingen, wie ich sie ganz nach positiver Maßgabe betrachte, bereits Spuren sehe. Das ist natürlich schon eine Vorannahme, die über die bloß positive Gesetztheit der Dinge hinausgeht: Die Dinge sind bereits in dem, wie sich an sich und in sich sind, *Spuren*.

Eine Spur verweist ja nun immer auf etwas, das geschehen ist. Eine Spur ist nicht nur die Spur, die ich vor mir sehe, sondern sie erzählt das Ereignis eines Vorübergegangenen. Jeder Jäger weiß, dass man in Spuren alles Mögliche lesen kann. Hier zeugen die Spuren von Ereignissen, die sie von sich her nicht ausdrücken können. Das zeigt sich darin, dass sie eine gewisse Harmonie haben, dass sie Schönheit sind, dass sie diese Eigenschaften über das bloße Wissen hinaus zu erkennen geben. Dadurch taucht im Wahrnehmen nicht nur das Wahrgenommene auf, sondern auch das, was sich in dieser Wahrnehmung innerlich widerspiegelt: möglicherweise Wohlgefallen, aber vielleicht auch das Gegenteil. Die Widerspiegelung des Wahrgenommenen im Sinne dieser subjektiven Momente des Wohlgefallens oder der Verurteilung zeigt, dass die äußeren Dinge Spuren sind. Das macht ihren Spurencharakter aus. Man könnte sagen, sie sind als Objekte da, sind anwesend, zeigen Maß, Zahl und Gewicht, aber sie hinterlassen Wohlgefallen oder auch Missfallen. Die Dinge hinterlassen subjektive Effekte und darin sind sie Spuren.

Hierzu ein Zitat:

„Auf diesen beiden ersten Stufen [d.h. der Betrachtung der Dinge und dessen, was sie als Effekte in uns hinterlassen, S.G.] werden wir angeleitet, Gott in den Spuren zu betrachten [...]. Spuren sind sie, Statuen und Schaustücke, die uns vorgeführt werden, um Gott zu schauen, und Zeichen, die uns von Gott gegeben sind; ich möchte sagen, sie sind Abbilder oder besser Abgebildetes, vorgeführt einer noch ungebildeten oder sinnenbefangenen Seele, damit diese durch Sinnliches, das sie sieht, hindurchgeführt werde zum Geistigen, das sie nicht sieht, wie durch Zeichen zum Bezeichneten“ (Bonaventura 1961, 89-91).

Dadurch, dass die Dinge nicht nur Dinge sind, sondern auch Spuren, werden wir sozusagen auf die Spur, die Erkenntnis, die Betrachtung, gelockt. Die Spuren verlocken und verführen zum Nachfolgen: Welches Ereignis hat stattgefunden, was ist da passiert? Spuren stellen uns aber nicht nur die Vergangenheit vor Augen, sondern führen uns auch zum dem

Ziel, so wie der Jäger das Wild auf seiner Spur verfolgt. Das ist das Wesentliche bei der Erkenntnis der Dinge. Es reicht nicht aus, Dinge als solche zu betrachten, man muss sie als Spuren sehen, die uns zur Erkenntnis führen.

Die ersten beiden Kapitel betreffen die Dinge außer uns. Im dritten Kapitel, in dem es darum geht, die Dinge in uns zu betrachten, wird nun ersichtlich, dass uns mit dieser Nachfolge der Spuren bzw. Erforschung der Objekte als Verfolgung von Spuren eine Richtung zum Selbst hin deutlich wird.

Bonaventura sagt zu Beginn des dritten Kapitels:

„Die beiden bisher besprochenen Stufen leiten uns zu Gott durch seine Spuren, durch die er in allen Geschöpfen aufleuchtet. Sie führen uns dahin, daß wir wieder in uns selbst, in unsere Seele nämlich, einkehren, wo das Bild Gottes aufstrahlt“ (Bonaventura 1961, 93).

Das ist eine äußerst interessante Wendung, die Bonaventura in diesen beiden Sätzen vornimmt: Er spricht einerseits von den Spuren und davon, welche Bedeutung sie in der Nachfolge haben und dass sie Abbilder sind, in denen Gott aufleuchtet. Dann aber wird doch deutlich, dass sie uns dahin führen, dass wir wieder in unsere Seele einkehren. Diese Nachfolge geht also nicht nach außen weiter, sondern sie kehrt um, sie wird in der Weise besonnen, dass der Wissensdurst sich hier auf das Innere richtet.

Wenn wir erkennen, was diese Dinge als Spuren bedeuten, dann geht es nicht mehr um diese Dinge, sondern es geht um mich als Erkennenden. Ich kann anhand dieser Spuren etwas über mich selbst zu erfahren. Das ist die Wendung, die als Rückwendung den Weg der Seele zu sich selbst einschlägt.

Der Begriff des Gedächtnisses bei Bonaventura

Ganz in diesem Sinne sagt auch Bonaventura kurz darauf:

„Kehre also bei dir selbst ein und siehe: dein Geist liebt sich selbst ganz glühend. Er könnte sich aber nicht lieben, wenn er sich nicht erkannte; und er erkannte sich nicht, wenn er sich seiner nicht erinnerte“ (Bonaventura 1961, 93).

Hier haben Sie eine Dreiteilung, die an Augustin orientiert sein könnte. Aber lassen wir das einmal dahingestellt sein. Die Liebe kommt zuerst aus der Erinnerung. Aus der Erinnerung entsteht die Liebe. Die Erinne-

rung wird Erkenntnis, denn alles ist mehr oder weniger Erinnerung. Die Erinnerung wird erkennend und indem sie erkennt, bricht diese Liebe zu sich selbst aus.

Sie merken: Das ist nicht länger das kleine egozentrische Selbst, das sich hier liebt, vielmehr wird hier eine ganz andere Beziehung angesprochen: die Liebe des Geistes. Der Geist liebt sich selbst glühend. Das ist kein Egoismus, keine egoistische Selbstliebe, sondern eine Liebe, die sich in der Erkenntnis dessen, was ich war, was ich bin und was ich sein werde, zu sich selbst wendet. Die Erinnerung, das wird hier ganz deutlich, ist der Grund, weil aus dieser *memoria* alles entsteht; nicht nur die Erkenntnis, auch die Liebe. Es ist nicht so, dass die Erkenntnis unter anderem auch zur Erinnerung führt, sondern Erkenntnis ist schauend gewordene Erinnerung, die in dieser Schau zu Liebe wird. Deswegen differenziert er auch kurz danach noch einmal die Erinnerung anhand verschiedener Tätigkeiten:

„Die Tätigkeit des Gedächtnisses besteht aber im Behalten und Sichvorstellen nicht nur der gegenwärtigen, körperlichen und zeitlichen Dinge, sondern auch aller der Zeitfolge unterstehenden, der einfachen und immer seienden. – Das Gedächtnis behält nämlich das Vergangene durch Erinnerung, das Gegenwärtige, indem es dies aufnimmt, und das Zukünftige durch Voraussicht“ (Bonaventura 1961, 95).

Auch das ist ein Gedächtnisbegriff, den wir von Augustin her kennen. Normalerweise bezieht sich das Gedächtnis auf die Vergangenheit. In dieser Form des Gedächtnisses aber spiegelt sich der Zeitbegriff Augustins: die Zeitlosigkeit des Gedächtnisses. Das Gedächtnis bezieht sich auf Vergangenes, auf Gegenwärtiges und auf Zukünftiges. Das ist Gedächtnis. Aber es bezieht sich eben nicht nur auf diese drei Zeitformen, sondern, und das ist das Weitere, was Bonaventura hier anspricht,

„es behält auch das Einfache, so die Prinzipien der stetigen und unstetigen Größen, wie den Punkt, den Augenblick und die Einheit, ohne die es unmöglich ist, sich an etwas zu erinnern oder etwas zu denken, dem sie zugrunde liegen“ (ebd.).

Das Gedächtnis behält das Einfache, d.h. es hat einen Grundbestand an *Sichwissen*, an dem es sich orientiert. Es gibt Grundparameter, stetige und unstetige Größen wie *Punkt*, *Augenblick*, *Einheit*. Das sind Urbegriffe des Gedächtnisses *vor* allem Wissen.

Gedächtnis, ist etwas, was wir wissen, ohne dass wir es gelernt haben. Wir haben zum Beispiel nicht gelernt, was Einheit ist, sondern das wissen wir immer schon.

Das ist der Urbestand des Gedächtnisses, wie auch *Augenblick* und weitere solcher Begriffe.

Der dritte Punkt ist:

„Es behält ferner jene Prinzipien und Grundsätze der Wissenschaften, die zeitlos sind und für immer Geltung haben“ (ebd.).

Hier kann man mehr oder weniger dasjenige ausführen, was er unter Punkt zwei angeführt hat, so dass er dann dazu kommt, das Gedächtnis zu bezeichnen als „ein Bild der Ewigkeit, deren unteilbares Jetzt sich über alle Zeiten erstreckt“ (Bonaventura 1961, 97).

Die Gedächtnisleistung des Zeitumgreifenden meint hier: Das Gedächtnis ist ein Bild der Ewigkeit, deren Unteilbares sich über alle Zeiten erstreckt. Das ist ein ganz fester Bestand in unserem Wissen oder das Wissen überhaupt.

Wir würden dazu *Ich* sagen, allerdings eher substanzhaft oder logisch verstanden. Bonaventura aber nennt es *Gedächtnis*. Es ist ein Grundbestand an prinzipiellem Wissen, das in uns als eine Art Vorwissen angelegt ist.

Die Frage ist jetzt, wieso wir eigentlich diesen Reiseführer brauchen, um diese Offensichtlichkeiten und allgemeinen Gewissheiten, die tief in uns verankert sind, zu erfahren. Wieso haben wir dieses grundsätzliche Wissen nicht zur Verfügung? Wieso wissen wir nicht, das, was wir sind, wieso entfällt es uns und muss erinnert werden? Darauf kommt Bonaventura im vierten Kapitel zu sprechen.

Das vierte Kapitel ist derart angelegt, dass wir, wie er sagt, „den Urgrund nicht nur derart betrachten, daß wir *durch uns* hindurchschreiten, sondern auch *in uns*“ (Bonaventura 1961, 109). Hier bemerkt er, dass wir durch Phantasiebilder und durch das alltägliche Leben, das uns beschäftigt, abgelenkt werden:

„Durch Sorgen abgelenkt, tritt die Seele des Menschen nicht durch das Gedächtnis in sich selber ein; durch Phantasiebilder umnebelt, kehrt sie nicht durch den Verstand zu sich selber zurück und, von Begierden angelockt, findet sie auch durch das Verlangen nach innerer Süßigkeit

und geistlicher Freude nicht mehr zu sich heim“ (Bonaventura 1961, 109-111).

Es besteht also dieses Verlangen nach Heimkehr, nach dieser Süße, die einen hohen spirituellen Genuss verspricht. Dieser Genuss ist immer möglich, genauso wie Erinnerungen im Gedächtnis bewahrt sind. Aber wie das mit dem Gedächtnis eben so ist, es ist nicht beliebig verfügbar. Manche Dinge scheinen entfallen zu sein. Genau so ist es mit dem tiefen Wissen um uns selbst. Das Bild des Gedächtnisses ist hier sehr zutreffend, weil wir eben, entsprechend zum Vergessen, nicht immer über uns verfügen. Wir wissen zwar, dass wir die Person sind, die wir leben: Wir haben davon Seinsgewissheit. Aber obwohl wir dies wissen, vergessen wir es auf einer anderen Ebene ständig wieder, und zwar einfach dadurch, dass wir uns von uns selbst ablenken und mit den Dingen des Alltags beschäftigen müssen. Das sind die Ablenkungen durch Phantasiebilder, durch Sorgen, die er hier anspricht. Sie lassen nicht zu, dass wir durch den Verstand zu uns selbst zurückkehren, sondern halten uns an diesem Äußeren fest. So bleiben wir an den kleinen Bedürfnissen des äußerlichen Lebens hängen, währenddessen das große Bedürfnis nach Selbsterfahrung zu kurz kommt.

Ich denke, an diesen Verstellungen, die er hier im vierten Kapitel anspricht, wird deutlich, wo die Differenz liegt: Die Differenz liegt darin, dass wir zwar Gedächtnis haben, dass dieses Gedächtnis aber nicht wie ein elektronischer Speicher funktioniert, der uns alles präsentieren kann, sondern dass wir etwas tun müssen, um dieses Gedächtnis immer wieder neu zu beleben. Deswegen brauchen wir diesen Reiseführer für die Reise. Wir können nicht unser Selbstwissen anschalten und sagen: ‘Jetzt erkennen wir, jetzt sind wir’, sondern wir müssen uns auf diese Reise begeben, auf der wir das Gedächtnis, das wir sind, immer wieder aktivieren. Wir sind Gedächtnis, das aber offenbar ab und zu die wichtigsten Sachen vergisst.

So weit einmal für heute. Ich beende dann nächste Stunde Bonaventura und komme zu Nikolaus von Kues.

Vielen Dank.

Vorlesung 12

19.07.2005: *Die Bedeutung des Wissens; Die Spuren nach innen und der Übergang des Wissens; Die Unmöglichkeit der Verneinung des Seins; Der Übergang in praktische Mystik; Nikolaus von Kues: der eigene Verstand als Wächter vor dem Paradies.*

Die Bedeutung des Wissens

In der heutigen Vorlesung werde ich noch ein paar Worte zu Bonaventura sagen und anschließend kurz auf Nikolaus von Kues eingehen. Damit möchte ich dann den Bereich des Mittelalters abschließen. Die nächste Stunde werde ich dazu verwenden, die Thematik, die wir hier behandelt haben, im Denken des 20. Jahrhunderts aufzusuchen und in Zusammenhängen zu finden, die normalerweise nicht als mystisch verstanden werden, nämlich in der Existenzphilosophie.

Doch kommen wir zunächst zurück zu Bonaventura und seinem *Reiseführer*.

Wir hatten uns ja letzte Stunde mit der Frage beschäftigt, warum wir für das mystische Wissen einen Reiseführer benötigen, und damit auch noch einmal die Frage angeschnitten, was denn Mystik nun eigentlich sei.

Es reicht nicht aus, etwas über die Dinge der Welt, über uns und über den Zusammenhang zwischen uns und den Dingen bloß zu wissen, sondern es bedarf darüber hinaus einer Führung zu dem, was dieses Wissen zu bedeuten hat, welche Bedeutung dieses Wissen von uns und von der Welt für uns hat. In diesem Rahmen der Bedeutung von Wissen haben wir, die Welt *außer uns* betrachtend, die erste Etappe des Reiseführers von Bonaventura beendet.

Die Welt *außer uns* ist die Welt der Dinge, die allerdings bereits in zweifacher Weise repräsentiert ist, nämlich zum einen *durch* das, was die Dinge selbst darstellen, und zum anderen *in* dem, was sie in unserer Einbildung sind. Mit *durch* und *in* haben Sie die zweifache Form der Präsentation bzw. Repräsentation. Das Ganze betrifft allerdings noch immer die Dinge, wie sie an sich sind. In dieser Betrachtung insgesamt ergibt sich allerdings, dass die Dinge nicht nur Dinge sind, sondern *Spuren*.

Ich habe Ihnen, damit Sie das Ganze im Überblick vorliegen haben, den ganzen Aufriss des ITINERARIUM von Bonaventura als Schaubild mitgebracht.¹

Sie sehen hier die Welt außer uns als erste Begegnung des Ausblickes der Seele, der Inbetrachtung. Wir werden hier zunächst zu den Dingen geführt. Das ist der erste Ort, der uns zu beschäftigen hat. Wir sehen nun anhand dieses Reiseführers von Bonaventura, dass die Dinge aber über sich hinausführen. Das kann uns eben auch nur ein Reiseführer, deshalb auch diese Beschreibung als Reiseführung, sagen, dass hier das Betrachten der Dinge an sich nicht ausreicht, sie zu kennen.

Erinnern Sie sich an den Satz von Bonaventura, dass uns nichts genügt, was nicht das bloße Wissen, nicht unser eigenes Fassungsvermögen, nicht unsere eigene Fassungskraft, übersteigt. Doch ganz unabhängig davon wird nun anhand des Begriffes der Spur deutlich: In dem Augenblick, in dem Dinge Spuren sind, sind sie nicht nur Belege für sich selbst, sondern weisen über sich hinaus; das macht die Vorstellung einer Spur ganz deutlich. Eine Spur ist ja nicht nur das, was ich vor mir sehe, sondern sie ist ein Hinweis, ein Zeichen, das mich zum Verfolgen dieser Spur anreizt und mir auch hilft, die Spur zu verfolgen. Ein Spurenleser kann aus der Spur genau entnehmen, was vorgefallen ist und was zu tun ist. Das bedeutet: Dieser Begriff der Spur, der ja in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine große Bedeutung bekommen hat, ist ein Begriff, der das Transzendieren des Erkennens verdeutlicht. Es geht darum, dass wir beim Erkennen das Konkrete, das wir erkennen, immer transzendieren. Das ist ein ständig sich selbst überschreitender Vorgang, den Sie bei Bonaventura im Reiseführer beschrieben finden: Zwar soll ich die Dinge betrachten, wie sie an sich sind, aber in der Weise, dass ich zum Verfolgen und Nachfolgen angehalten werden. Auch hier haben Sie wieder die *Meth-hodos*, die Nachfolge. Das ist der eigentliche Sinn eines jeden Reiseführers: Er ist so geschrieben, dass wir die einzeln beschriebenen Stationen auf einer Reise abfahren sollen. Es wird ja nicht da eine Kirche und dort ein Platz beschrieben, sondern es wird eine Reise beschrieben, auf der wir das alles finden können. Deshalb ist der Reiseführer als Wegbeschreibung zu verstehen.

¹ Siehe Schaubild V im Anhang dieses Buches.

Die Spuren nach innen und der Übergang des Wissens

Was wir letzte Stunde auch schon besprochen haben, war der Übergang in den zweiten Teil, nämlich in die Welt *in uns*. Warum findet hier diese Wendung hin zum Inneren statt? Man könnte ja sagen: Nachdem ich gesehen habe, dass die Dinge Spuren sind, und ich erfahren habe, wie meine Einbildungskraft damit umgeht, dann könnte doch der zweite Schritt sein, dass ich mich intensiver mit den Dingen beschäftige, dass ich mich jetzt gerade damit befasse, was sie als solche darstellen. Wenn die Dinge Spuren sind, warum werde ich hier nach innen geführt und nicht weiter in die Dinge hinein? Das ist eine Frage, die man sich hier stellen muss, denn diese Wendung nach innen ist nicht ohne weiteres verständlich. Aber auch hier geht es Bonaventura um das Erkennen. Der Anspruch des Erkennens ist solcher Art, dass er dessen Fassungskraft übersteigt und eine unstillbare Sehnsucht heraufbeschwört. Das führt mich zur Betrachtung meiner eigenen Erkenntnisfähigkeiten. Es ist also eine Reflexion, die hier stattfindet, eine Reflexion auf das, was wir an Erkenntnismöglichkeiten in uns haben. Das haben wir schon letzte Stunde gesehen: Die wichtigste Erkenntnisfähigkeit ist das Gedächtnis, denn ohne Gedächtnis gibt es keine Erkenntnis und auch keine Liebe. Die Liebe selbst soll ja erklärt werden. Die Liebe, die Sehnsucht, dieser Drang, der unerklärlicherweise in mir vorherrscht.

Wenn Sie sich einmal die ersten beiden Abschnitte des Schaubildes anschauen, dann sehen Sie, dass diese so etwas wie die Erkenntnisfähigkeit oder Erkenntnismöglichkeit, die Erkenntniskräfte der Seele oder des Geistes darstellen, wobei der Erkenntnisfortschritt auf eben jene Erkenntniskräfte zurückgeht. Im Überstieg zum dritten Abschnitt, der nun die Vollendung bringen oder zumindest vorbereiten soll, geht es um Einsicht und *synderesis*, ein Begriff der mittelalterlichen Philosophie, der so etwas wie das Gewissen meint, also ein Vermögen der praktischen Erkenntnis. Während die beiden ersten Abschnitte theoretischer Art sind, behandelt der dritte Abschnitt den praktischen Teil des Erkennens. Erkennen geht in Praxis über bzw. Erkennen geht – wie das einmal Albert Schweitzer ausgedrückt hat – in Erleben über. Das bloß theoretische Begreifen ist ungenügend, es vollendet sich erst bzw. es wird überhaupt erst zu Wissen, wenn es Praxis wird. Das bedeutet, dass wir das, was uns letztlich überschreitet, nämlich die Welt *über uns*, erst durch das Handeln in den Blick bekommen. Das Denken vollendet sich im Handeln, weil das Denken in der Überschreitung dessen, was ich über die Dinge und über mich weiß, Handeln ist.

Wenn diese sechs Teile, denen die ersten sechs Kapitel des ITINERARIUM entsprechen, durchlaufen sind, kommt es zum Übergang, zu dem ich aber eigentlich selbst nichts mehr tun muss. Der Übergang ist eine Wirkung, die in dem Augenblick stattfindet, in dem ich das Werk vollendet habe, in dem sich meine kleine Welt dem Schöpfungswerk entsprechend vollendet hat. Der Mensch steht hier im Bezug zur Genesis, wie die Genesis die Vollendung der Menschenwelt widerspiegelt. Der Mensch vollendet die Schöpfung noch einmal im Sechstageswerk, wie sich die Schöpfung im Menschen vollendet hat.

Die Unmöglichkeit der Verneinung des Seins

Aus dem fünften Teil des Reiseführers möchte ich Ihnen ein Zitat vorstellen, das noch einmal unsere Verblendung gegenüber der Seinserkenntnis hervorheben soll.

Das Problem ist ja, dass wir, obwohl wir Wissende des Seins sind, die wahre Erkenntnis nicht haben.

Erinnern Sie sich: Die Bedürfnisse des Alltags, die Sorgen und kleinen Freuden halten uns von der wahren und großen Freude ab. Sie beschäftigen uns derart, dass wir nicht dazu kommen, uns selbst wirklich zu betrachten; ein Problem, das Bonaventura im vierten Kapitel angeschnitten hat. Im fünften Kapitel kommt er auf eine andere Art Verblendung zu sprechen, eine Verblendung, die aus dem falschen Wissen um das Sein resultiert.

Bonaventura sagt:

„Das Sein selbst ist in sich so sehr das Allergewisseste, daß seine Nichtexistenz nicht gedacht werden kann, weil das reinste Sein uns nur in der vollen Verneinung des Nicht-Seins entgegentritt, wie das Nichts in der vollen Verneinung des Seins“ (Bonaventura 1961, 125).

Bonaventura stellt uns hier im Gedankenexperiment die Aufgabe, ein Nicht-Sein zu denken. Er zeigt sofort, warum das nicht möglich ist. Das Nicht-Sein kann nicht gedacht werden, weil das Sein so gewiss ist. Wenn wir meinen, wir könnten Nicht-Sein denken, dann hängt das damit zusammen, dass wir verblendet sind und die Welt, die Dinge, die man natürlich verneinen kann, für das Sein halten. Das Sein selbst ist nicht verneinbar, nur die Dinge oder das Seiende. Etwas anderes ist das Nichts als die volle Verneinung des Seins. Aber das Nichts ist nicht, vielmehr ist Sein,

denn wir sind ja und innerhalb des Seins kann das Sein nicht verneint werden.

Weiter unten im Text spricht Bonaventura nun davon, dass es sonderbar sei, dass wir diesen Zusammenhang nicht sehen:

„Verwunderlich ist daher die Blindheit der Vernunft, die das nicht beachtet, was sie zuerst sieht und ohne das sie nichts erkennen kann. Wie das Auge – durch die mannigfachen Farbenunterschiede befangen – das Licht selbst nicht sieht, wodurch es das andere (die Farben) erst wahrnimmt, oder, wenn es das Licht sieht, es nicht beachtet, so schaut das Auge unseres Geistes – gebannt durch Einzeldinge und allgemeines Sein – nicht das Sein selbst, das über jeder Seinsart steht, obwohl dieses [...] zuerst dem Geist entgegentritt und durch dieses erst das andere“ (Bonaventura 1961, 127).

Das heißt: Wir erkennen normalerweise falsch herum. Wir sehen erst die Dinge und dann denken wir uns dazu irgendein Sein: ‘Der Tisch *ist*.’ Erst *ist* also der *Tisch* und dann *ist* er auch noch! Das Sein tritt hier zu den Dingen als Quasi-Prädikat hinzu. Das aber ist genau falsch herum. Denn wir erkennen eigentlich zunächst das Sein selbst – das ist die allergewisseste und wahrste Erkenntnis – und dann erst sehen wir innerhalb dieser Seinserkenntnis alles andere. Im Lichte dieses Seins selbst erkennen wir das Andere.

Dieses Sein selbst ist reine *Aktualität*, *reiner Akt* (vgl. ebd.), reines Geschehen, es ist das, was wir unmittelbar wissen, erfahren und kennen, bevor wir etwas über Dinge wissen. Bonaventuras Reiseführer will diese Ordnung des Erkennens wieder klarstellen und herstellen, damit das Allergewisseste wieder als die Quelle unserer Erkenntnis erkannt wird. Denn letztlich hängt auch die Tatsache, dass wir Dinge erkennen, davon ab. Das Sein selbst kommt nicht zu den Dingen dazu, sondern ist Ermöglichungsgrundlage für die Dinge und die Erkenntnis von ihnen. Es ist also die *Ordnung des Denkens*, die hier in diesem Reiseführer von Bonaventura in die rechte Folge gestellt wird. Denn das Allergewisseste ist eben das Sein.

Der Übergang in praktische Mystik

Ich möchte Ihnen noch ein Zitat aus dem siebten Kapitel hinsichtlich des eigentlichen Zieles der Reise vorstellen. Das eigentliche Ziel der Reise ist der Übergang. Die Fahrt dahin ist Vorbereitung, ist Propädeutik

für den Übergang, für den *excessus*, die *Entrückung*. Hier erst kommt zum Vorschein, was wir als Lebensglück und als Lebensgrundlage brauchen und haben müssen. Der Weg dahin ist nichts Besonderes, er ist nur der Weg zum Glück, wie man in jedem Reiseführer die Beschreibung für den Weg zu den richtigen Plätzen findet, damit man dort ankommt, wo es am Schönsten ist. Das findet hier in diesem siebten Kapitel statt. Und dort ist dann doch eine Art Verwandlung zu bemerken:

„Soll dieser Übergang vollkommen sein, dann muß jede Geistestätigkeit aufhören und das tiefste Fühlen des Gemütes ganz in Gott aufgehen und in ihn umgewandelt werden“ (Bonaventura 1961, 151).

Die Verwandlung selbst ist also das Aufgehen in Gott. Wir wissen ja, der Reiseführer geht nicht *zu* Gott, sondern *in* Gott: Wir befinden uns ja bereits an diesem Platz, ohne dass wir es wissen. Es werden also nur die Wege neu beschrieben zu den Orten, in denen wir uns schon befinden oder in denen wir uns schon bewegen, damit diese Orte uns auch aufnehmen können. Wenn wir wissen, dass wir uns im Sein bewegen, dann geschieht diese Verwandlung, dass dieses Sein uns aufnimmt und übernimmt. Dies ist der Entgrenzungsvorgang, den wir von der ersten Stunde an hier immer im Auge hatten.

Man kann das zwar als mystische Entrückung bezeichnen, eigentlich aber geht es ja nur darum, dass ich meine alten Verstandeswege und Verstandesgrenzen neu erkenne und sehe, dass sie immer über mich in das Sein hinausführen, also immer schon Transzendierung, Steigerung von Erfahrung, sind. Wenn das Denken sich überschreitet und in die Praxis hineinkommt, Erleben wird, dann bin ich wirklich bei dem angekommen, was Schopenhauer unter *tat-tvam asi* verstanden hat. Dann erkenne ich plötzlich das Andere als mich selbst und mich selbst im Fremden. Das ist ein Überschreitungs Vorgang in die praktische Mystik.

Der dritte Teil des Schaubildes ist die Praxis. Sie lässt mich nun mich selbst als Ganzes relativiert sehen. Sie lässt ein Überschreiten und Aufgehen in dem zu, was wir alle gemeinsam sind: das Sein. Das ist plötzliche Erkenntnis einer großen Gemeinsamkeit, an der wir Teil haben.

Die mystischen Texte des Mittelalters sind natürlich von der christlichen Lehre geprägt. Es wird immer wieder auf die christliche Heilslehre Bezug genommen. Schon bei Meister Eckhart aber führen die eigentlichen Grundgedanken über diese Lehre hinaus. Hier geht es allgemein um Erkenntnisse des Seins und um das Wissens, wie ich damit umgehe. Das bedeutet, dass ich dann anderen als Lehrer zu diesem Wissen ver helfe,

indem ich eine Führung zu dem gebe, in dem ich mich unbewusst immer schon befinde und somit zeige, was das Sein ist.

Nikolaus von Kues: der eigene Verstand als Wächter vor dem Paradies

Ich möchte nun zu Nikolaus von Kues kommen. Er wird normalerweise nicht zu den Mystikern gezählt, er gehört aber in deren engeren Kreis, und zwar schon deshalb, weil er eine Schrift speziell der Mystik gewidmet hat. Ich meine die Schrift *DE VISIONE DEI/ÜBER DIE GOTTES-SCHAU. Gottes-Schau* – so lautet die häufige Übersetzung. Der Titel muss aber als *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus* verstanden werden. Ich habe deshalb vor, ihn mit *Gottesblick* zu übersetzen. Das bedeutet, dass wir zum einen Gott schauen und zum anderen von Gott angeschaut werden.

Diese Doppeltheit des Blickes ist nun nicht von mir oder von anderen hier hineingelegt worden, sondern ist von Nikolaus von Kues selbst so gedacht. Er beschreibt auf diese Weise nämlich eine Ikone, die er den Mönchen vom Tegernsee geschickt hat. Diese Ikone zeigt ein Christusbild, das so gemalt ist, dass Christus von jedem Winkel aus den Betrachter anschaut. Es ist in der Tat möglich, die Augen so zu malen, dass jeder Betrachter, der das Bild von jeder Stelle des Raumes aus anschaut, den Eindruck hat, er werde angeschaut. Wenn man also vor diesem Bild hin und her läuft, dann wird man jederzeit angeschaut. Der Blick verfolgt den Betrachter und hinterlässt bei ihm das Gefühl, er komme nie aus dem Blick Gottes heraus. An dieser Ikone will Nikolaus die Gottesschau als Blick deutlich machen.

Wichtig ist dabei der Eindruck, dieser Blick gelte nur mir, die Augen verfolgten nur mich. Dennoch haben andere, die auch vor diesem Bild hin und her laufen, den gleichen Eindruck, dass der Blick nur ihnen gelte, und teilen dies natürlich auch mit.

Der Gottesblick zeigt also zweierlei: Die Meinung, dass der Blick nur mir gelte, und die Einsicht und Erkenntnis, dass jeder diese Meinung hat. Diese Erkenntnis wird dann für Nikolaus für seine Grundansicht wichtig: Er will nämlich seine philosophische Grundthese, die er in seiner berühmten Schrift *DE DOCTA IGNORANTIA* ausgeführt hat, an diesem Bild verdeutlichen: das Ineinanderfallen der Gegensätze, die *coincidentia oppositorum*.

Hier zeigt Nikolaus, dass die Gegensätze sich an einem Punkt aufheben, und zwar an der Erkenntnis, dass der Blick nur mir und doch gleich-

zeitig allen gilt. Das ist ein Umschlagpunkt, an dem es keine Gegensätze mehr gibt.

Wenn wir die Welt betrachten, sind Gegensätze für uns lebenswichtig. Wir brauchen sie, um uns orientieren zu können. Auf die Weise der Gegensätze erkennen wir. Ohne Gegensätze würden wir nichts sehen.

Die Frage ist nun, wie wir zu dieser Einsicht kommen, dass sich die Gegensätze im Absoluten aufheben. Das ist nicht nur eine philosophische Spekulation, die er in DE DOCTA IGNORANTIA unternommen hat. Zwar hat er dort anhand von mathematischen Unendlichkeitsüberlegungen gezeigt, dass im Denken eine Annäherung in unendlicher Weise stattfindet, dass sich also Gegensätze in theoretischen Überlegungen aufheben, hier aber will er diesen Zusammenfall eben auch praktisch zeigen. Deshalb bringt er dieses Beispiel mit der Ikone.

Die Ikone lässt uns erfahren, dass die Gegensätze im Blick Gottes aufgehoben sind. Der Gegensatz zwischen mir und dem Anderen, der angeblickt wird, diese Isolierung des Individuellen, wird mit diesem Blick aufgehoben. Ich werde zur gleichen Zeit wie der Andere ganz individuell angeblickt.

Nun ist es aber so, dass die Gegensätze uns einerseits die Erkenntnis des Realen ermöglichen, auf der anderen Seite aber – und das ist jetzt die Besonderheit von Nikolaus von Kues – ist es so, dass sie uns aus dem Paradies ausschließen. Denn der Zusammenfall der Gegensätze ist für Nikolaus von Kues die Mauer vor dem Paradies. Ich will Ihnen zum Schluss noch einige Zitate geben, die dieses Bild von der Mauer um das Paradies vorstellen.

Er schreibt in DE VISIONE DEI in Abschnitt IX:

„Darum danke ich Dir, mein Gott, der Du mir offenbarst, daß es keinen anderen Weg gibt, um zu Dir zu gelangen, als jenen, welcher allen Menschen, sogar den gelehrtesten Philosophen völlig unersteigbar und unmöglich erscheint. Du hast mir ja gezeigt, daß Du nirgends anders zu sehen bist als dort, wo uns die Unmöglichkeit entgegentritt und uns den Weg verstellt. Du, Herr, Speise der Starken, hast mir den Mut gegeben, mir selbst Gewalt zu tun, weil die Unmöglichkeit mit der Notwendigkeit zusammenfällt. Ich habe den Ort gefunden, in dem man Dich unverhüllt zu finden vermag. Er ist umgeben von dem Zusammenfall der Gegensätze. Dieser ist die Mauer des Paradieses, in dem Du wohnst. Sein Tor bewacht höchster Verstandesgeist. Überwindet man ihn nicht, so öffnet sich nicht der Eingang. Jenseits des Zusam-

menfalls der Gegensätze vermag man Dich zu sehen; diesseits aber nicht. Wenn also in Deinem Blick, o Herr, die Unmöglichkeit die Notwendigkeit ist, dann gibt es nichts, das Dein Blick nicht sähe“ (Nikolaus von Kues 1967, 133).

Dieser Blick bezieht sich nun wieder auf den Blick der Ikone, der den Gegensatz von Unmöglichkeit und Notwendigkeit aufzuheben scheint oder erahnen lässt. Das Unmögliche zu überwinden, zu sehen, dass das Unmögliche das Notwendige ist, das ist die Einsicht, die uns über die Mauer schauen lässt. Das Paradies, in dem Gott wohnt, ist von höchster Verstandestätigkeit bewacht. Das ist ein etwas sperriges Bild, denn die Verstandestätigkeit ist hier jetzt nicht unser Helfer, um zum Paradies vorzudringen. Der Verstand ist vielmehr der Wächter, der uns davon abhält. Unser eigener Verstand lässt uns an der Mauer scheitern und verwehrt uns den Einblick ins Paradies.

Erinnern Sie sich noch einmal an den Reiseführer Bonaventura: Dort hatten wir ja gesehen, dass unsere erkennenden Fähigkeiten uns dahin führen, dass wir einsichtig werden. Hier, bei Nikolaus von Kues, ist es anderes. Hier muss ich das Unmögliche als notwendig erkennen. Das kann der Verstand natürlich nicht. Er hält uns sogar davon ab. Aber, wenn das Paradies von höchster Verstandestätigkeit bewacht wird, was gewährt uns dann überhaupt den Zugang? Wenn wir uns bei diesem Versuch, zu uns selbst zu kommen, derart selbst im Wege stehen, was lässt uns dann überhaupt das Paradies schauen?

Dazu eine Stelle aus dem Abschnitt XVI mit der Überschrift: „Wäre Gott nicht unendlich, könnte er nicht Ziel der Sehnsucht sein“ (Nikolaus von Kues 1967, 165). In diesem Abschnitt erfahren wir, was uns hilft, die von höchster Verstandestätigkeit bewachte Mauer tatsächlich zu überwinden:

„Du bist, o Gott, die Unendlichkeit, die allein ich in jeder Sehnsucht ersehne. Dem Wissen um diese Unendlichkeit kann ich mich nicht mehr nähern, als soweit, daß ich weiß, sie ist unendlich. Je besser ich also erfasse, mein Gott, daß Du unerfäßlich bist, desto besser erreiche ich Dich, weil ich dem Ziel meiner Sehnsucht näher komme“ (ebd.).

Sie sehen, das ist reine Dialektik, die Nikolaus von Kues hier entwickelt: Je besser ich erfasse, dass Gott unerfasslich ist, desto besser erreiche ich ihn. Die Leitung der ganzen Suche ist die Sehnsucht, die allein dasjenige Unendliche erfasst, das ich in jeder Sehnsucht ersehne. Die Sehnsucht ersehnt dieses Ziel. Es ist kein Wissen mehr, keine Verstandestätigkeit,

sondern es ist die Sehnsucht, die nicht gestillt werden kann, eine nicht stillbare Sehnsucht, die mich zum Übersteigen dieser Mauer anleitet.

Nikolaus von Kues sagt dann auch:

„Was immer mir entgegentritt, das Dich als erfaßbar zu beweisen bemüht ist, verwerfe ich, da es mich auf Irrwege führt. [...]. Die Sehnsucht wird also vom ewigen Ursprung, von dem sie hat, daß sie Sehnsucht ist, zu dem Ende ohne Ende geführt“ (ebd.).

Die Sehnsucht kommt aus dem Ursprung und führt in den Ursprung zurück. Nur, weil sie von dort kommt und dahin zurück will, ist sie Sehnsucht. Diese Sehnsucht ist stärker als alles Wissen. Der Ursprung entlässt die Sehnsucht aus sich. Deshalb erfahren wir in dieser Sehnsucht die Gewissheit, dass wir einen Ursprung haben. Das ist der einzige Inhalt der Sehnsucht: Ursprünglichkeit.

So weit einmal dieser kurze Ausflug zu Nikolaus von Kues. In der nächsten Stunde möchte ich Ihnen dann anhand von Texten aus der Existenzphilosophie zeigen, wer zu den Erben der philosophischen Mystik im 20. Jahrhundert gehört.

Vielen Dank.

Vorlesung 13

26.07.2005: *Das Praktischwerden des Denkens des Theoretischen*; Martin Heidegger: *der Ruf des Seins im Modus des Schweigens*; Jean-Paul Sartre: *der Mensch als Seinsbegierde*; Robert Musil: *die Ferialstimmung der Mystik*.

Das Praktischwerden des Denkens des Theoretischen

Ich begrüße Sie zur letzten Vorlesung und möchte diese abschließende Stunde dafür verwenden, einen Blick auf jene Philosophie der Gegenwart zu werfen, die sich in einer ähnlichen Weise mit der Thematik beschäftigt, wie wir sie hier verfolgt haben. Ich hatte Ihnen ja schon gesagt, dass ich dabei insbesondere die Existenzphilosophie betrachten möchte. Normalerweise wird die Existenzphilosophie nicht in den Zusammenhang mit der Mystik gestellt und die Autoren selbst würden sich wahrscheinlich auch dagegen wehren. Das hindert uns aber nicht daran, dies dennoch zu versuchen, und es gibt auch gute Gründe dafür. Natürlich finden sich auch große Unterschiede zwischen Existenzphilosophie oder Existentialismus und dem Stoff, den wir das ganze Semester über behandelt haben. Doch wir schauen uns jetzt die Gemeinsamkeiten an, denn diese sind ganz erheblich.

Lassen wir einmal ganz kurz Revue passieren, was wir bisher behandelt haben: Die Mystik ist die Vollendung des Denkens, und zwar in der Weise, dass Denken in Erleben übergeht. Insofern lässt sich sagen, dass die Mystik eine Philosophie ist, die aus dem Denken selbst heraus praktisch wird, eine Wende zur Praxis beschreibt und provoziert. Sie meint ein Denken, das in Erleben und Handlung übergeht, das selbst zum Handeln wird. Denken wird also unmittelbar praktisch, ohne dass man jetzt sagen könnte, dass wir den Bereich der Theorie verlassen und in den Bereich der Praxis gehen. Mystik ist nämlich etwas anderes als die praktische Anwendung von etwas Theoretischem. Vielmehr geht es in der Mystik darum, dass die Erkenntnis *unmittelbar* praktisch wird. Das ist eine ganz eigentümliche Seite der Mystik und hat etwas mit ihrem tiefen Blick in das Leben zu tun.

In diesem Zusammenhang erinnere ich noch einmal an den Text von Bonaventura, den wir letzte Stunde behandelt haben. Eine der Grundaussagen war: Es ist unmöglich, Sein zu verneinen.

Natürlich kann das Sein logisch oder formal verneint werden. Das ist hier allerdings nicht gemeint, sondern hier geht es um die Denkmöglichkeit, das Sein real zu verneinen. Das Sein ist das Präsenze, das Unmittelbare, das Erste, das sich dem Denken präsentiert. Die erste Erkenntnis des Denkens ist die Erkenntnis von Sein, alles Weitere folgt daraus. Diese erste Erkenntnis des Denkens kann nicht verneint werden. Im Gegenteil wird das Denken gleichsam verstärkt, wenn es das Sein auch denkt. Es wird zu einem Denken des Überschreitens. Seinskenntnis ist immer mit Erkenntnisgewinn verbunden, sie bleibt nicht auf einer Stelle stehen, etwa im Sinne der Gleichsetzung oder Identifizierung. Das *Nicht-Verneinen-Können* im Denken des Seins stellt geradezu das Sein heraus, das – bildlich gesprochen – nicht schläft, sondern immer wach, immer präsent ist. Dieses Wachsein und Präsentsein zeigt sich in Spuren, in Bildern, in Ähnlichkeiten, in Analogien, in Metaphern, natürlich auch in den Mythen. Die Form ihrer Auslegung hat ja eine große Rolle gespielt bei dem, was wir hier behandelt haben. Wir haben immer wieder gesehen, dass die Interpretation der christlichen Heilsgeschichte sehr eigenwillig geschieht, weil es nicht um die historische Daten, also um das Seiende, geht, sondern um dieses immer präsenze Sein, dessen mystische und mythische Bedeutung in den Auslegungen herausgestellt werden soll.

Martin Heidegger: der Ruf des Seins im Modus des Schweigens

Dieser Gedanke soll die Überleitung zu dem ersten Autor darstellen, den ich heute kurz vorstellen möchte, nämlich zu Martin Heidegger. Wichtig für die Thematik dieser Vorlesung ist dabei die frühe Phase seiner Philosophie, d.h. die Philosophie von SEIN UND ZEIT, nicht also seine späte Philosophie nach der so genannten *Wende*, die mehr den Charakter des Obskuren als des Mystischen hat. Mystische Elemente finden Sie in SEIN UND ZEIT im Rahmen eines Zusammenhanges, den er als *Ruf des Gewissens* bezeichnet. Wir werden danach vom Sein angerufen, angesprochen, das Sein rüttelt uns auf.

Der Zusammenhang bei Heidegger liegt darin, dass wir im Alltäglichen völlig befangen sind. Unser Verstehen von uns und von der Welt ist uns durch Vorurteile vorgegeben, die für das praktische Leben notwendig sind. Heidegger hat diesen vorurteilshaften Verstehenszusammenhang als *Man* bezeichnet. Das *Man* hat – wie ich Ihnen an anderer Stelle deutlich gemacht habe – seine vornehmste Funktion darin, den Tod aus der Betrof-

fenheit und Bezogenheit des Einzelnen herauszunehmen.¹ Für das praktische Leben kann das unter Umständen lebenswichtig sein, aber für die Erkenntnis des Seins ist dies abträglich, weil sie, die eigentliche Erkenntnis verstellt wird: Die Seinserkenntnis, die präsent, immer wach, immer gegenwärtig ist, die nicht verneint werden kann, tritt dann lediglich im Hintergrund, nämlich im Hilfsverb *sein*, auf.

Heidegger zieht das Sein nun nicht nur in den Vordergrund, indem er sagt, dass wir uns auf unser Eigentliches besinnen müssen, sondern er zeigt auch, dass das Sein sich selbst in der Vordergrund bringt, dieses Sein, das normalerweise im Hilfsverb versteckt ist. Das Sein bringt sich selbst in den Vordergrund durch den *Ruf des Gewissens*.

Ich zitiere aus SEIN UND ZEIT:

„Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede *überhört* es [das Dasein, S.G.] im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst“ (Heidegger SuZ 271).

Das ist die Situation, in der wir uns alltäglich befinden: Wir sind verloren in dieses *Man*. Zwar trägt dieses Verlorensein nicht ausschließlich negative Züge, weil wir ja irgendwie leben müssen, uns z.B. ernähren müssen und zusehen müssen, dass wir unser Leben gestalten, maßgeblich sind wir aber für Heidegger verloren im Sinne der Seinskenntnis, der Erkenntnis, dass wir sind.

„Wenn das Dasein aus dieser Verlorenheit des Sich-Überhörens soll zurückgebracht werden können – und zwar durch es selbst – dann muß es sich erst finden können, sich selbst, das sich überhört hat und überhört hat im *Hinhören* auf das Man. Dieses Hinhören muß gebrochen, das heißt es muß ihm vom Dasein selbst die Möglichkeit eines Hörens gegeben werden, das jenes unterbricht“ (ebd.).

Dieses *Hinhören* auf das *Man*, auf die Vorurteile, auf das Alltägliche, muss gebrochen werden, und es wird auch gebrochen und durchbrochen, nicht etwa durch einen Guru, sondern vom Dasein selbst, dem die Möglichkeit des Hörens gegeben ist. Das ist keine externe Erfahrung, sondern die Seinerkenntnis. Sie bricht unvermittelt in das alltägliche Verstehen ein.

¹ Zur Bedeutung des ‘Man’ bei Heidegger siehe: Grätzel, Stephan: ÜBER DIE GRENZEN DES LEBENS. VORLESUNGEN ZUR PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE. London: Turnshare, 2004, 95-101.

„Die Möglichkeit eines solchen Bruchs liegt im unvermittelten Angerufenwerden. Der Ruf bricht das sich überhörende Hinhören des Daseins auf das Man, wenn er, seinem Rufcharakter entsprechend, ein Hören weckt, das in allem gegenteilig charakterisiert ist im Verhältnis zum verlorenen Hören“ (ebd.).

Diese Stelle macht deutlich, dass der Ruf des Seins, der unmittelbar in das Dasein einbricht, nicht von außen hervorgerufen wird, sondern durch das Sein selbst in das Alltägliche einbricht. Die Unvermitteltheit des Einbrechens, das ist das Thema der Existenzphilosophie und der Existenzial-Ontologie bei Heidegger.

Das ist auch das Thema des Existentialismus: Das unvermittelte Einbrechen des Seins in das Alltägliche. Das haben Sie auch – daran kann ich hier nur ganz kurz erinnern – bei Camus. Vielleicht kennen Sie seinen MYTHOS DES SISYPHOS². Auch in diesem Werk werden Situationen geschildert, in denen das Sein unmittelbar, in Form des Absurden, in das Alltägliche einbricht und es unterhöhlt. Es muss also nicht unbedingt eine externe Krise sein, die dieses Einbrechen hervorruft. Das Sein tritt unerwartet und unvorhersehbar in das Dasein ein, ohne durch irgendetwas hervorgerufen zu sein. Hierin zeigt sich die Absurdität des Seins.

Eine Eigentümlichkeit bei Heidegger ist die Art und Weise, wie dieses Sein einbricht. Er sagt nämlich, dass es *lärmlos* (vgl. ebd.) geschieht. Die Welt ist laut, das Alltägliche ist voller Gerede und Lärm. Auch gibt es unzählige Theorien über den Menschen und sein Sichverstehen. Das Leben ist vielfältig schillernd und geschäftig, doch das Sein bricht ohne Lärm ein bzw. wie Heidegger auch sagt: *im Modus des Schweigens*:

„Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung. Er bringt sich gar nicht erst zu Worten – und bleibt gleichwohl nichts weniger als dunkel und unbestimmt. *Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens*“ (Heidegger SuZ, 273).

Was hier passiert, ist eigentlich nichts anderes als das, was wir auch bei Bonaventura gehört haben und was sie auch in allen anderen Texten wieder finden könnten, wenn Sie sie einmal auf diese Besonderheit hin betrachten würden. Auch bei Bonaventura war ja das Gewissen die höchste Stufe der Einsicht. Nachdem wir erkennen, dass das Sein nicht überhört werden kann, nicht verneint werden kann, immer wach ist, nachdem diese

² Camus, Albert: DER MYTHOS DES SISYPHOS. EIN VERSUCH ÜBER DAS ABSURDE. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2001.

Erkenntnis, die eine praktische Erkenntnis ist, erreicht ist, redet das Gewissen selbst. Das ist nichts anderes als auch Heidegger hier sagt: Das Gewissen beginnt zu sprechen, und es spricht im Schweigen. Das bedeutet: Gerade dort, wo nichts mehr zu hören ist, gerade dort spricht das Sein. Wenn der Lärm und das Gerede verstummt sind, weil der Gewissensruf eingebrochen ist, dann spricht das Sein im Schweigen. Das ist eben gerade keine bloße, keine formale oder logische Verneinung. Im Gegenteil: Es ist ein Sprechen, das bejaht, das das Sein bejaht. Schweigen ist nicht einfach Nichts, sondern eine Bejahung des Seins. Dieses Nichts des Schweigens ist die Gestalt des Seins, es ist die mächtige Erscheinung des Seins selbst.

Heidegger weist auch darauf hin, dass dieser Ruf durchaus unheimlich ist: „Der Ruf redet im unheimlichen Modus des *Schweigens*“ (Heidegger SuZ, 277). Es ist also nicht nur dieses beredte Schweigen, sondern das Schweigen ist unheimlich. Das Unheimliche meint nun bei Heidegger nicht nur das Unheimliche in psychologischer Hinsicht, das es natürlich auch ist, aber es hat noch eine zweite Bedeutung: Wir sind in einem Unheimlichen eben nicht zuhause, fühlen uns aus der Heimat heraus geworfen und erfahren uns in diesem Unheimlichen als heimatlos. Das ist die unmittelbare Erfahrung, die uns in diesem Schweigen deutlich wird. Wir erkennen plötzlich genau dieses Moment, dass wir heimatlos sind, dass wir eigentlich nicht in dieser Welt richtig Wurzeln fassen, nicht verwurzelt sind wie ein Baum, sondern heimatlos. Es ist die Einsicht, dass wir überall und nirgendwo zuhause sind.

Der Anruf des Gewissens rüttelt uns also wach, er *erschließt* aber auch. Der Gewissensruf hat den Charakter des Anrufs des Daseins auf sein eigenes *Selbstseinkönnen*: „Das Gewissen gibt »etwas« zu verstehen, es *erschließt*“ (Heidegger SuZ, 269). Das, was es erschließt in diesem „Anruf des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen“ ist der „Aufruf zum eigensten Schuldigsein“. (ebd.).

Bei Heidegger tritt die Schuld an der entscheidenden Stelle seiner Philosophie auf. Schuld ist auch hier wieder nicht einfach die ökonomische oder moralische Schuld. Heidegger meint das existenzielle Verständnis von Schuld, das alle anderen Formen des Verständnisses von Schuld begründet: Weil wir das existenzielle Verständnis von Schuld haben, können wir überhaupt von ökonomischer oder moralischer Schuld sprechen.

Was ist das existenzielle Verständnis von Schuld? Es besteht darin, dass wir „des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig“ (Heidegger SuZ, 284) sind, dass wir also gegenüber diesem Sein, das uns anruft, ge-

genüber diesem Aufruf und Aufgerütteltwerden, machtlos sind. Die Ohnmacht gegenüber diesem Sein, das uns anruft, gründet sich darin, dass wir dieses Sein, das schweigend oder wie bei Camus absurd ist, doch für uns als eigenstes Sein übernehmen müssen.

Das sind doch *wir* in diesem Sein, in dieser Präsenz, die wir hier angerufen werden! Wir können es aber nicht übernehmen, weil dieses Sein erstens im Modus des Schweigen spricht und zweitens nach Begründung ruft: Wo kommen wir her? Wo gehen wir hin? Was sind wir? Dieses Bedürfnis und Verlangen nach Grund kommt aus dem Sein und wird durch unsere Begründungen gar nicht befriedigt. So kommt es, dass wir nur Ohnmacht verspüren gegenüber dem Aufruf des Seins.

Das, was Heidegger hier vorführt ist eine Dramatik, die man theatral umsetzen könnte. Das Ganze ist ein dramatischer Vorgang. Genau genommen, wenn Sie dieses Angerufenwerden betrachten, ist es ja auch ein Mythos. Der Anruf des Seins ist der Ruf an den Helden, das Abenteuer zu beginnen, in den eigensten Bereich der *Höhle*, in das innersten Selbst, vorzudringen und den *Schatz* zu erlangen.³

Wir erfahren im Anruf des Seins, dass wir ihm ohnmächtig gegenüberstehen. Das ist die Schuld: die Versäumnis gegenüber sich selbst, das zu erfüllen, was wir eigentlich sind. Stattdessen aber verlieren wir uns in das Man bzw. in das Alltägliche und müssen es auch noch. Denn wir müssen ja leben, überleben und uns sorgen. Das ist also die Spannung, die aus der Grundeinstellung gegenüber dem eigenen Sein auftritt und die in die Schuld führt.

Jean-Paul Sartre: der Mensch als Seinsbegierde

Einen anderen Autor, nämlich Jean-Paul Sartre, möchte ich gleich anschließend behandeln. In seiner Philosophie gibt es einen Anschluss an diesen Gedanken, des Seins mächtig werden zu müssen und es doch nicht zu können.

Für Sartre zeigt sich die Spannung im Hunger nach Sein, in der Seinsbegierde. Sie ist das Thema seines Hauptwerkes DAS SEIN UND DAS NICHTS von 1943, das auch wie ein dramatischer Text aufgebaut ist: Es zeigt den inneren Kampf um die Grunderfahrung des Menschen, wie er sich dieses Grundes bemächtigen will, um die Schuld aufzuheben. Das

³ Zur Bedeutung des 'Helden und seines Gerufenwerdens' siehe oben Vorlesung 3: und: Grätzel, Stephan: DIE MASKEN DES DIONYSOS. VORLESUNGEN ZU PHILOSOPHIE UND MYTHOLOGIE. London: Turnshare, 2005, 187.

Wissen ist ein Kampf um diesen Grund, den der Mensch nicht gewinnt und insofern in dieser ständigen Begierde nach Sinn verbleibt.

Hierzu ein Zitat:

„Der Mensch ist grundlegend *Seinsbegierde*, und die Existenz dieser Begierde muß nicht durch eine empirische Induktion festgestellt werden; die ergibt sich aus einer apriorischen Beschreibung des Seins des Für-sich, denn die Begierde ist Mangel, und das Für-sich ist das Sein, das sich selbst eigener Seinsmangel ist“ (Sartre SuN, 970).

Aus dem Zusammenhang herausgerissen ist das natürlich schwer verständlich, insbesondere, wenn man die 969 Seiten davor nicht kennt. Aber genau genommen ist der Zusammenhang sehr einfach zu verstehen. Denn es geht hier um nichts anderes als um diesen Konflikt: Das Sein, das wir sind, das nicht verneint werden kann, das immer wach ist und im Hintergrund spricht, das uns im Schweigen anruft, fordert auch in Besitz genommen zu werden, vereinnahmt zu werden und in jeder Hinsicht, theoretisch und praktisch, mit ihm zu verschmelzen.

Dieses Sein im Hintergrund, ist *an-sich* und fordert uns in dramatischer Weise heraus, uns mit ihm zu vereinen. Solange wir mit ihm nicht eins sind, ist es nur *für uns*. Hier sind wir zwar wir selbst, kennen aber nicht den Grund von uns. Wir kennen ihn nur *für uns*, nicht *an sich*. Diese Auseinandersetzung zwischen dem *An-sich* und *Für-sich* in dieser tausend Seiten langen Analyse von Sartre kommt zu dem Ergebnis: Wir sind Seinsmangel und bleiben es in gewisser Weise auch, weil die Vereinigung mit dem Sein *an-sich* rational nicht gelingt.

Sartre zeigt, dass wir um das Sein a priori wissen. Seinsbewusstsein *ist*, ohne dass man es in irgendeiner Weise über das empirische Bewusstsein, über Lernprozesse und Wissenschaft, in Erfahrung bringen müsste. Das Seinsbewusstsein ist unmittelbar, es ist apriorisch und es zeigt uns, dass wir Seinsmangel sind. Wir haben ein apriorisches Wissen um das Sein: Wir wissen sofort, dass wir Sein *sind*. Das ist auch der Ausgangspunkt für die gesamte Mystik, die wir hier behandelt haben: Wir wissen uns als Sein, aber wir wissen auch, dass wir es nicht haben. Das ist der existentielle Grundwiderspruch.

Genau um diesen Grundwiderspruch geht es auch in der Mystik: Der Unterschied liegt aber darin, dass die Mystik den Widerspruch aufzulösen verspricht, wenn wir bereit sind, das Sein nicht auf das *je-meine* Sein zu verkürzen und die Perspektive des Eigenen zu verlassen.

Doch diese Gelassenheit findet sich nicht bei Sartre. Er beschreibt das Für-sich als *In-den-Griff-bringen* des Seins und bringt damit eine existentielle Dramatik in die ganze Betrachtung hinein. Diese Bedeutung des In-den-Griff-bringen zeigt sich auch bei Jean-Paul Sartres Analyse des Blickes des Anderen.

Erinnern Sie sich, dass wir bei Nikolaus von Kues ja auch den Blick besprochen hatten: Der Blick Gottes ist bei ihm in erster Linie der Blick Gottes auf uns. Natürlich auch die Schau, die Vision, die Erhebung, aber, denken Sie an das Beispiel mit der Ikone, zunächst ist es der Blick, der mich anblickt.

Auch bei Sartre handelt es sich um den Blick mit dieser Bedeutung des individuellen Erfasstwerdens. Der Blick erblickt mein Sein.

Ich weiß nicht, ob Sartre dabei an Nikolaus von Kues gedacht hat. Ich glaube es eher nicht. Trotzdem handelt es sich hier um den gleichen Zusammenhang.

Sartre hat dem Blick ein umfassendes Kapitel gewidmet, in dem er herausgestellt, dass der Blick nicht die Augen sind.

Er schreibt:

„Das Auge wird zunächst nicht als Sinnesorgan des Sehens erfaßt, sondern als Träger des Blicks“ (Sartre SuN, 466).

Die Bedeutung des Blickes wird von Sartre phänomenologisch festgestellt. Ich sehe zuerst den Blick, und dann, das ist der zweite, der empirische Hinblick, vielleicht auch die Augen. Der erste Hinblick ist der Blick selbst, nicht die Augen. In diesem Blick des Anderen sehe ich nämlich nicht etwa irgendwelche Eigenschaften der Augen oder des Blickens, sondern ich sehe, dass ich angeblickt werde. Die Erkenntnis des Blickes des Anderen ist das Angeblicktwerden von ihm. Das ist die Wahrnehmung des Blickes.

Aber darüber hinaus ist Wahrnehmen überhaupt ein Anblicken.

Sartre sagt:

„Wahrnehmen ist nämlich *anblicken*, und einen Blick erfassen ist nicht ein Blick-Objekt in der Welt erfassen (außer, wenn dieser Blick nicht auf uns gerichtet ist), sondern Bewußtsein davon erlangen, *angeblickt zu werden*“ (Sartre SuN, 467).

Das war auch bei Nikolaus von Kues so. Das Beispiel ging dahin, dass man sich vor dieser Ikone hin und her bewegen konnte, wie man wollte, und sich dennoch immer angeblickt fühlte. Es geht hier nicht darum, dass irgendjemand irgendwohin blickt. Das wäre für Jean-Paul Sartre im Grunde auch kein Blick. Das Angeblicktwerden ist das Entscheidende.

Was passiert, wenn ich angeblickt werde? Warum ist das etwas anderes, als wenn der Blick einfach an mir vorbeischießt? Wenn der Blick vorbeischießt, dann ist er selbst Objekt, dann ist er Auge, dann ist er etwas, das zum Bereich des Objektiven gehört. Wenn der Blick mich anblickt, dann hat er den Bereich des Objektiven verlassen und nimmt existenzielle Dimensionen ein. Was passiert hierbei nun? Der Blick objektiviert mich. Ich werde als Objekt in einer Welt erblickt. Der Blick sagt mir: 'Ich sehe dich, wie du dich nicht siehst.' Damit hat der Blick mir etwas voraus. Da ich aber alles von mir wissen will, weckt er mein Sein, meine Seinsbegierde, den Seinshunger. Denn der Blick sagt mir: 'Ich aber weiß viel mehr!' Hier kommt ein Ungleichgewicht hinein, durch das die ganze Dynamik, der Seinshunger, verschärft wird. Der Andere, der mich anblickt, hat scheinbar plötzlich die Macht, mein Sein zu erblicken. Zwar stimmt das nicht, denn er sieht ja auch nur das Äußere, nicht das Sein. Aber es reicht schon, dass mein Sein in dieser Form erscheint und dem Anderen ausgesetzt ist. Denn ich bin viel mehr als dieses Äußere, aber ich kann es nicht beweisen. Ich kann mich nur widersetzen, indem ich zurückblicke. Denn der Andere ist letztlich in der gleichen Situation, nicht Besitzer seines Seins zu sein. Alle sitzen sozusagen im gleichen Boot. Keiner hat die Macht, die der Blick Gottes hat. Wir werden durch den Blick des Anderen *genichtet*, wie wir selbst den Anderen durch unseren Blick *nichten*. Warum *nichten* und *genichtet*? Weil der Blick nur das Äußere erfasst und doch mein Sein anschaut. In der *Nichtung* kommt etwas in mein Sein hinein, das Sartre einen *Riss*, ein winziges Auseinanderklaffen, nennt:

„Daß das Für-sich seine Faktizität existiert, wie wir im Kapitel über den Körper [der angeblickt wird, S.G.] gesehen haben, heißt, daß die Nichtung vergebliches Bemühen eines Seins ist, sein eigenes Sein zu begründen, und daß das begründende Abstandnehmen das winzige Auseinanderklaffen hervorruft, durch das das Nichts in das Sein eindringt“ (Sartre SuN, 971).

Das Für-sich, seine Faktizität, existiert, d.h. dass die *Nichtung* vergebliches Bemühen eines Seins ist, die vergebliche Bemühung meines Wis-

sens, meines Mich-Verstehens, dieses eigene Sein zu begründen und in diesem Versuch mich zu begründen. Ich trete gleichsam vor mich hin und gebe eine kleine Seite frei, in die das Nichts eindringt. Das Nichts ist dieser *nichtende* Blick. Doch durch diese *Nichtung*, also durch den Anderen, dadurch wie er mich anblickt, erfahre ich etwas über mich selbst, nämlich, dass ich mich selbst nicht erfassen, nicht begründen kann.

Sartre hat die Macht des Blickes erkannt, aber im Unterschied zu Nikolaus von Kues ist für ihn der Blick nur *nichtend*, nur *Nichtung*.

Wenn wir das Ganze nun etwas über Sartre hinausführen, dann hat es aber auch etwas Positives. Denn ich bin keine Monade. In meinem Selbstwissen gibt es einen Riss durch den Blick des Anderen, der die monadenhafte Abgeschlossenheit aufbricht und öffnet.

Was sich hier offenbart, ist Transzendenz. Sie wird ermöglicht durch den transzendierenden Vorgang des Blickens und Erblickwerdens. Ich muss mich transzendieren und werde auch vom Anderen transzendiert, entgrenzt. Das ist Sartres Begriff der Transzendenz, des Überschreitens und des *Über-sich-hinaus-Führens*.

Das, was ich Ihnen gerade ansatzweise vorgeführt habe, ist eine phänomenologische, existenzphilosophische oder, wie Martin Heidegger sich ausdrücken würde, existenzial-ontologische Beschreibung von Entgrenzungsvorgängen, die aus der Gewissheit der Seinserfahrung hervorgehen. Gewiss, könnte man das vertiefen, aber mir ging es jetzt nicht darum, diese Quellen im Einzelnen zu behandeln. Dazu benötigt man sehr lange Zeit. Vielmehr wollte ich Ihnen zeigen, in welcher enger Verwandtschaft und dichten Nähe diese Texte zu dem stehen, was wir hier in der Vorlesung behandelt haben.

Es zeigt sich aber auch, worin die Unterschiede liegen. Zwar thematisieren die Philosophien der Existenz die Seinserfahrung in einer Art, wie dies nur in der Mystik der Fall war, sie werfen aber dabei den Einzelnen auf sich selbst zurück, ohne die Tür zum Anderen hin und zur Natur zu durchschreiten, die sie schon geöffnet haben. Denn der Riss im Sein ist nichts anderes als der Blick des Anderen, der die Verkapselung aufsprengt. Im Riss tritt das Gesicht des Anderen, aber auch das Gesicht von Gras und Kraut hervor, in dem wir Gott erkennen.

Robert Musil: die Ferialstimmung der Mystik

Ich möchte allerdings die Vorlesung nicht beenden, ohne auf ein Buch zurückzukommen, welches meines Erachtens in den Kanon der Schriften, die für das Philosophiestudium notwendig sind, aufgenommen werden müsste, nämlich Robert Musils MANN OHNE EIGENSCHAFTEN.

Ich habe ja schon mehrfach von diesem Buch gesprochen. Der Titel, auch das habe ich erwähnt, ist eigentlich ein Zitat von Meister Eckhart. In diesem Buch geht es, und vielleicht ist das nicht auf den ersten Blick zu erkennen, um Mystik. Das Buch ist unvollendet geblieben. Robert Musil hat fast zwanzig Jahre daran geschrieben, dennoch ist es Fragment geblieben. Damit ist es selbst ein Dokument des Unabgeschlossenen.

Die vordergründige Geschichte ist die *Parallelaktion*, d.h. die vor dem Kriege tatsächlich beabsichtigte Aktion, in Österreich anlässlich des 70-jährigen Jubiläums der Thronbesteigung von Kaiser Franz-Josef im Jahre 1918 eine paralleles Jubiläum zu dem schon geplanten 30-jährigen Jubiläum von Kaiser Wilhelm II im gleichen Jahr durchzuführen. Das ist an sich schon witzig, aber es ist nur der Aufhänger für die Geschichte, die durchaus sehr ernst ist. Diese Parallelaktion hat eben auch parallele Aktionen in der inneren und der äußeren Welt des Wissens und ihrer Verbindung.

Eine Stelle aus diesem Buch habe ich ja schon im Verlauf der Vorlesung angesprochen. Ich möchte sie Ihnen zum Abschluss einmal vorlesen.

In dem Abschnitt *Heilige Gespräche* geht es um Mystik. Der Protagonist Ulrich unterhält sich hier mit seiner Schwester Agathe über die Bedeutung des Heiligen und sagt:

„Ich bin nicht fromm; ich sehe mir den heiligen Weg mit der Frage an, ob man wohl auch mit einem Kraftwagen auf ihm fahren könnte!“
(Musil 1978, 751).

Das ist ganz typisch für den Mystikbegriff des gesamten Werkes. Robert Musil sucht einen mystischen Weg, aber nicht den der Frömmerei, sondern einen Weg, der auch für den technischen Fortschritt offen ist, den man also nicht nur mit dem Wanderstab entlanglaufen kann, sondern auf dem man auch mit einem Auto fahren kann. Entsprechend muss natürlich auch der Reiseführer etwas anders aussehen. Das ist Musil Anliegen in dem gesamten Werk gewesen.

Das Schlusszitat, das ich für diese Vorlesung ausgesucht habe, finden Sie auch in diesem Abschnitt über *Heilige Gespräche*. Ulrich spricht hier

davon, dass die Kirche immer wieder im Stil einer „Trockenlegung“ (Musil 1978, 766) gegen die Mystiker gekämpft habe. Das zeigt, dass die Mystik eine subversive Kraft hat, die jede Institutionalisierung bedroht. Die Mystik verrät etwas von der Süße des Lebens, von dem Paradies auf Erden.

Dazu zum Abschluss ein netter Vergleich, der den Gegensatz des alltäglichen Lebens zum wahren Leben, wie es die Mystik zeigt, deutlich machen soll:

„Stell dir vor, irgendein Kanzleirat in fabrikneuen Lederhosen sitzt dort, mit grünen Hosenträgern, auf die *Griß Gott* gestickt ist: er vertritt den reellen Gehalt des Lebens, der sich auf Urlaub befindet. Dadurch ist das Bewußtsein, das er von seinem Dasein hat, natürlich für den Augenblick verändert. Wenn er die Rinderherde ansieht, so zählt er nicht, beziffert nicht, schätzt nicht das Lebendgewicht der vor ihm weidenden Tiere, verzeiht seinen Feinden und denkt milde von seiner Familie. Die Herde ist aus einem praktischen sozusagen ein moralischer Gegenstand für ihn geworden. Es kann natürlich auch sein, daß er doch ein wenig schätzt und ziffert und nicht ganz verzeiht, aber dann wird es wenigstens umspielt sein von Waldesrauschen, Bachesmurmeln und Sonnenschein. In einem Satz kann man das so sagen: Was sonst den Inhalt seines Lebens bildet, erscheint ihm *fern* und *eigentlich unwichtig*.“

‘Es ist eine Ferialstimmung’ ergänzte Agathe mechanisch.

‘Sehr richtig! Und wenn ihm das nichtferiale Dasein darin eigentlich unwichtig vorkommt, so heißt das nur: auf Urlaubsdauer. Das ist also heute die Wahrheit: der Mensch hat zwei Daseins-, Bewußtseins- und Denkestände und bewahrt sich vor einem tödlichen Gespensterschreck, den ihm das einflößen müßte, auf die Weise, daß er die einen für den Urlaub von den anderen hält, für ihre Unterbrechung, Ruhe oder irgendetwas an ihnen, das er zu kennen glaubt. Mystik dagegen wäre verbunden mit der Absicht auf Dauerferien.’“ (Musil 1978, 767).

Verstehen Sie das Zitat nun bitte nicht nur als Anspielung auf die jetzt beginnenden Semesterferien!

Ich wünsche Ihnen alles Gute und hoffe, dass die Vorlesung Ihnen etwas von dieser Dauerferienstimmung näher bringen konnte.

Vielen Dank.

Literaturverzeichnis

- Albert,
Karl
(1996) EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHISCHE MYSTIK
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
1996.
- Angenendt,
Arnold
(2004) GESCHICHTE DER RELIGIOSITÄT IM
MITTELALTER
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesell-
schaft, 2004.
- Augustinus,
Aurelius
(2001) DE TRINIATE
Neu übersetzt und mit Einleitung
herausgegeben von Johann Kreuzer,
Lateinisch-deutsch, Hamburg: Meiner, 2001.
(= Philosophische Bibliothek Band 523)
- Augustinus,
Aurelius
(1987) CONFSSIONES/BEKENNTNISSE
Eingeleitet, übersetzt und erläutert von
Joseph Bernhart, lateinisch-deutsch,
Frankfurt am Main: Insel, 1987.
(= it 1002)
- Beierwaltes,
Werner /
von Balthasar,
Hans Urs /
Haas,
Alois Maria
(1974) GRUNDFRAGEN DER MYSTIK
Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.
- Böhme,
Jakob
(1997) WERKE
Herausgegeben von Ferdinand van Ingen
Bibliothek deutscher Klassiker
Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker
Verlag, 1997.

- Bonaventura
(1992) DE SCIENTIA CHRISTI
VOM WISSEN CHRISTI
Übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung herausgegeben von Andreas Speer. Hamburg: Meiner, 1992
(= Philosophische Bibliothek Band 446)
- Bonaventura
(1961) ITINERARIUM MENTIS IN DEI /
DE REDUCTIONE ARTIUM AD THEOLOGIAM
PILGERBUCH DER SEELE ZU GOTT /
DIE ZURÜCKFÜHRUNG DER KÜNSTE AUF DIE
THEOLOGIE
Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Julian Kaup OFM, lateinisch-deutsch,
München: Kösel, 1961.
- Burkert,
Walter
(1977) GRIECHISCHE RELIGION DER ARCHAISCHEN
UND KLASSISCHEN EPOCHE
Stuttgart: Kohlhammer, 1977.
(= RELIGIONEN DER MENSCHHEIT Band 15)
- Camus,
Albert
(2001) DER MYTHOS DES SISYPHOS
EIN VERSUCH ÜBER DAS ABSURDE
Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2001.
- Campbell,
Joseph
(1999) DER HEROS IN TAUSEND GESTALTEN
Frankfurt am Main: Insel, 1999.
- Diers,
Michaela (Hrsg.)
(2002) MYSTIK
EIN LESEBUCH FÜR NACHDENKLICHE
München: dtv, 2002.
- Dinzelbacher,
Peter
(1994) CHRISTLICHE MYSTIK IM ABENDLAND
IHRE GESCHICHTE VON DEN ANFÄNGEN
BIS ZUM ENDE DES MITTELALTERS
Paderborn: Schoeningh, 1994.

- Eriugena,
Johannes, Scotus
(1983) ÜBER DIE EINTEILUNG DER NATUR
Übersetzt von Ludwig Noack,
Hamburg: Meiner, 1983.
(= Philosophische Bibliothek Band 86/87)
- Grätzel,
Stephan
(2005) DIE WAHRHEIT DER FIKTION
VORLESUNGEN ZUR HERMENEUTIK
London: Turnshare, 2005.
- Grätzel,
Stephan
(2005) DIE MASKEN DES DIONYSOS
VORLESUNGEN ZU PHILOSOPHIE UND
MYTHOLOGIE
London: Turnshare, 2005.
- Grätzel,
Stephan
(2004) ÜBER DIE GRENZEN DES LEBENS
VORLESUNGEN ZUR PHILOSOPHISCHEN
ANTHROPOLOGIE
London: Turnshare, 2004.
- Haas,
Alois M.
(1997) MYSTIK ALS AUSSAGE
ERFAHRUNGSFORMEN, DENKFORMEN UND
REDEFORMEN CHRISTLICHER MYSTIK
2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Heidegger,
Martin
(SuZ) SEIN UND ZEIT
Vierzehnte, durchgesehene Auflage mit
Randbemerkungen aus dem Handexemplar des
Autors im Anhang, Tübingen: Niemeyer, 1977.
- Hübner,
Kurt
(2001) GLAUBE UND DENKEN
DIMENSIONEN DER WIRKLICHKEIT
Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Jonas,
Hans
(1993) GNOSIS UND SPÄTANTIKER GEIST
BD.2. VON DER MYTHOLOGIE ZUR
MYSTISCHEN PHILOSOPHIE
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

- Jonas,
Hans
(1988) GNOSIS UND SPÄTANTIKER GEIST
BD.1. DIE MYTHOLOGISCHE GNOSIS
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Jonas,
Hans
(1984) DAS PRINZIP VERANTWORTUNG
VERSUCH EINER ETHIK FÜR DIE
TECHNOLOGISCHE ZIVILISATION
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Lanczkowski,
Johanna (Hrsg.)
(1999) MYSTISCHE TEXTE DES MITTELALTERS
Stuttgart: Reclam, 1999.
- Langer,
Otto
(2004) CHRISTLICHE MYSTIK IM MITTELALTER
STATIONEN EINES KONFLIKTS
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesell-
schaft, 2004.
- Margreiter,
Reinhard
(1997) ERFAHRUNG UND MYSTIK
GRENZEN DER SYMBOLISIERUNG
Berlin: Akademie-Verlag, 1997.
- McGinn,
Bernhard
MYSTIK IM ABENDLAND
Bd. 1: URSPRÜNGE. Freiburg/Basel/Wien 1994.
Bd. 2: ENTFALTUNG. Freiburg/Basel/Wien,
1996.
Bd. 3: BLÜTE. MÄNNER UND FRAUEN DER
NEUEN MYSTIK (1200-1350).
Freiburg/Basel/Wien 1999.
- Meister Eckhart
(1993) WERKE I
Texte und Übersetzungen von Josef Quint,
herausgegeben und kommentiert von Niklaus
Largier
Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Ver-
lag, 1993.

- Meister Eckhart
(1993) WERKE II
Texte und Übersetzungen von Ernst Benz u.a.,
herausgegeben und kommentiert von Niklaus
Largier
Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Ver-
lag, 1993.
- Meister Eckhart
(1979) DEUTSCHE PREDIGTEN UND TRAKTATE
Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint
München: Diogenes, 1979.
- Musil,
Robert
(1978) DER MANN OHNE EIGENSCHAFTEN
Erstes und Zweites Buch.
Neu durchgesehene und verbesserte Ausgabe,
Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.
- Nikolaus von Kues
(1967) DE VISIONE DIE / ÜBER DIE GOTTES-SCHAU
In: NIKOLAUS VON KUES: PHILOSOPHISCH-
THEOLOGISCHE SCHRIFTEN Band III
Herausgegeben und eingeführt von Leo
Gabriel. Übersetzt von Dietlind und Wilhelm
Dupré. Studien und Jubiläumsausgabe Latei-
nisch Deutsch. Wien/Freiburg/Basel: Herder,
1967, 93-219.
- Otto,
Rudolf
(1971) WEST-ÖSTLICHE MYSTIK
VERGLEICH UND UNTERSCHIEDUNG ZUR
WESENSDEUTUNG
Hrsg. v. Gustav Mensching, München 1971.
- Plotin
(1973) AUSGEWÄHLTE SCHRIFTEN
Herausgegeben von Walter Marg.
Stuttgart: Reclam, 1973
- (Pseudo)-Dionysus
Areopagita
(1994) ÜBER DIE MYSTISCHE THEOLOGIE UND BRIEFE
Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen
versehen von Adolf Martin Ritter,
Stuttgart: Anton Hiersemann, 1994

Rahner,
Karl
(1958ff.)

SCHRIFTEN ZUR THEOLOGIE
Bd. I-XVI. Einsiedeln 1958ff.

Ruh,
Kurt

GESCHICHTE DER ABENDLÄNDISCHEN MYSTIK
Bd. 1: DIE GRUNDLAGEN DURCH DIE
KIRCHENVÄTER UND DIE MÖNCHSTHEOLOGIE
DES 12. JAHRHUNDERTS. München 1990.
Bd. 2: FRAUENMYSTIK UND FRANZISKANISCHE
MYSTIK DER FRÜHZEIT. München 1993.
Bd. 3: DIE MYSTIK DES DEUTSCHEN
PREDIGERORDENS UND IHRE GRUNDLEGUNG
DURCH DIE HOCHSCHOLASTIK. München 1996.
Bd. 4: DIE NIEDERLÄNDISCHE MYSTIK DES
14. BIS 16. JAHRHUNDERTS. München 1999.

Ruhbach,
Gerhard/
Sudbrack,
Josef
(1989)

CHRISTLICHE MYSTIK
TEXTE AUS ZWEI JAHRTAUSENDEN
München: Beck, 1989.

Sartre,
Jean-Paul
(SuN)

DAS SEIN UND DAS NICHTS
VERSUCH EINER PHÄNOMENOLOGISCHEN
ONTOLOGIE
Herausgegeben von Traugott König, Deutsch
von Hans Schöneberg und Traugott König
Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998.
(= Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Phi-
losophische Schriften Band 3)
Titel der Originalausgabe:
L'ÊTRE ET LE NEANT. ESSAI D'ONTOLOGIE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE. Paris, 1943.

Schopenhauer,
Arthur
(1988)

ARTHUR SCHOPENHAUERS
WERKE IN FÜNF BÄNDEN
Herausgegeben von Ludger Lütkehaus
Zürich: Haffmanns, 1988.

- | | |
|---|--|
| Schweitzer,
Albert
(1993) | STRABBURGER PREDIGTEN
München: Beck, 1993. |
| Schweitzer,
Albert
(1990) | KULTUR UND ETHIK
München: Beck, 1990. |
| Sölle,
Dorothee
(1999) | MYSTIK UND WIDERSTAND
DU STILLES GESCHREI
Hamburg: Hoffmann und Campe, 1999. |
| Speer,
Andreas/
Bindung,
Günther (Hrsg.) | ABT SUGER VON SAINT DENIS
Ausgewählte Schriften
Darmstadt 2005 |
| Störmer-Caysa,
Uta
(2004) | EINFÜHRUNG IN DIE MITTELALTERLICHE
MYSTIK
Stuttgart: Reclam, 2004. |
| Sudbrack,
Josef
(2002) | MYSTIK
SINNSUCHE UND DIE ERFAHRUNG
DES ABSOLUTEN
Darmstadt: Primus, 2002. |
| Wehr,
Gerhard
(1995) | EUROPÄISCHE MYSTIK ZUR EINFÜHRUNG
Hamburg: Junius, 1995. |

SCHAUBILDER

Tabelle/Schaubild 1: Die Struktur des Monomythos nach Joseph Campbell

(Quelle: Campbell, Joseph: DER HEROS IN TAUSEND GESTALTEN. Frankfurt am Main: Insel, 1999, S. 237)

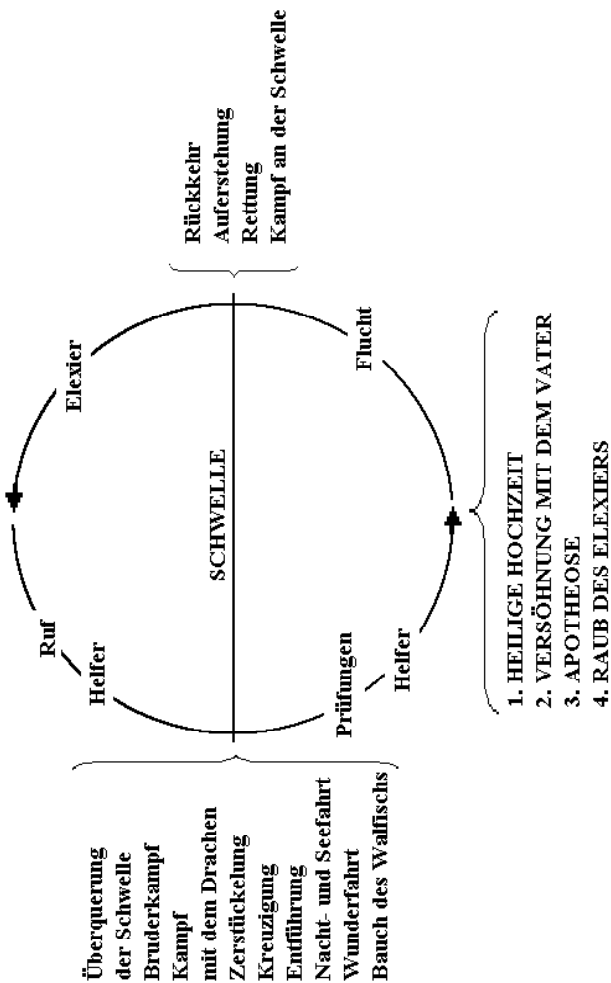


Schaubild II

„Teleologie des mystischen Weges“ *methodos* (Nachfolge)

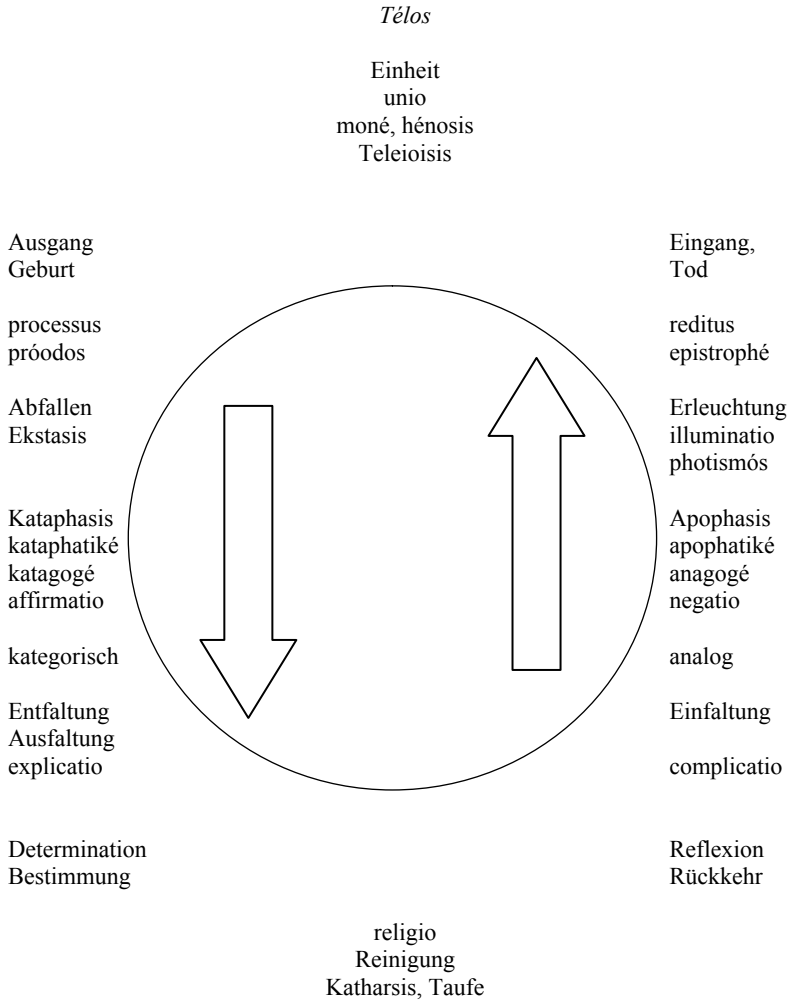


Schaubild III

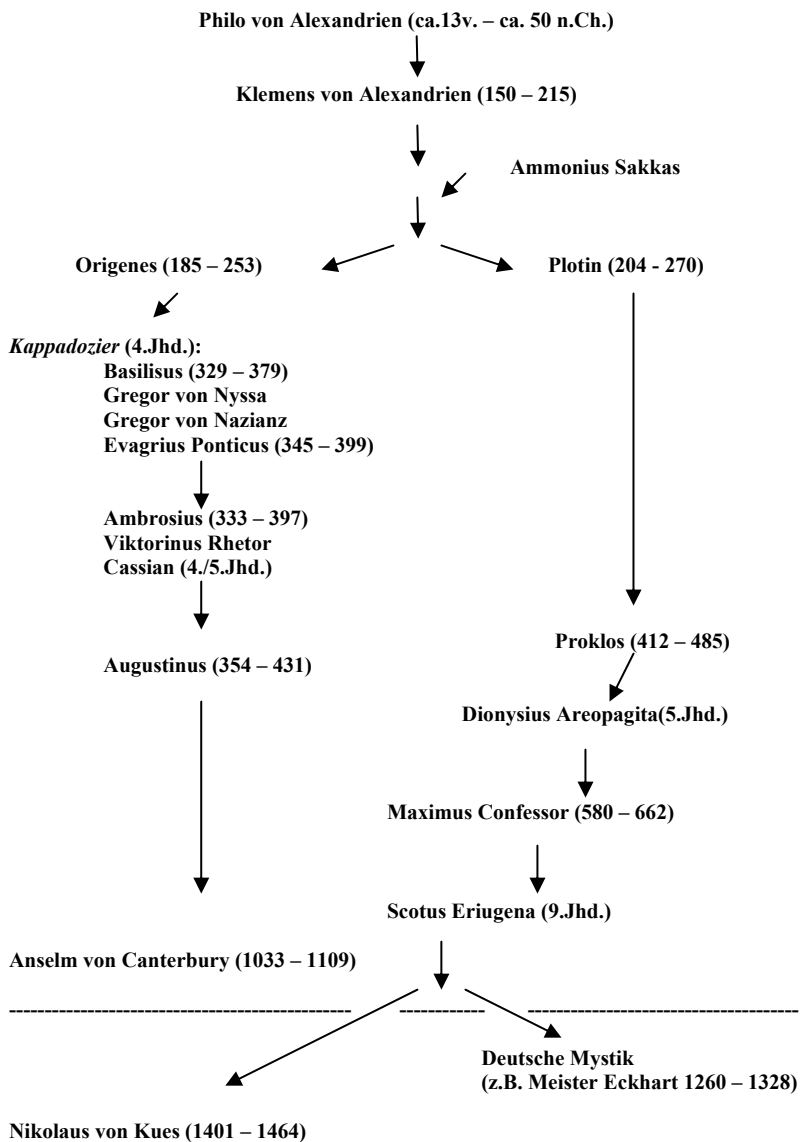


Schaubild IV

Dreieinheit des Geistes (Augustin)

Sein, Wissen, Wollen
(*esse, nosse, velle*)

Sein

Gott

Wissen
(*notitia*)

Liebe
(*amor*)

Erinnerung
(*memoria*)

Wollen
(*voluntas*)

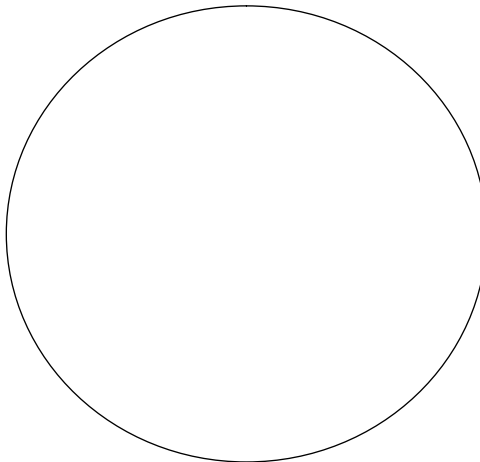


Bild (*imago*)

Ich

Einsicht (*intelligentia*)
Denken (*cogitatio*)

**Schaubild V: Bonaventura (Johannes Fidanza 1221 - 1274
ITINERARIUM MENTIS IN DEUM (~ 1269))**

