

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 23 (1976)

Heft: 1-2

Artikel: Intellectus in deum ascensus

Autor: Imbach, Ruedi

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761350>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Intellectus in deum ascensus

*Philosophische Bemerkungen
zu einer Veröffentlichung über Grundfragen der Mystik **

Mystik ist ein schillernder Begriff, den verschiedenste Denkrichtungen und Lebenshaltungen für sich beanspruchen. Er wird aber auch dazu verwendet, die Eigenart der Denkform verschiedener abendländischer Gestalten zu umschreiben. Von der Aufgabe lexikalischer Klarheit gedrängt, versucht F. Wulf im Handbuch theologischer Grundbegriffe (Bd. 2, München, 1963, S. 181) die verschiedensten Bedeutungen auf ein Gemeinsames hin zusammenzufassen und spricht von «einer außerordentlichen, überrationalen, inneren religiösen Erfahrung». Was aber verbirgt sich hinter Begriffen wie «über-rational», «außerordentlich», «Erfahrung»? Gibt es so etwas wie ein alle mystischen Erfahrungen Vereinendes? Oder müßte man in jedem besonderen Falle neu und anders bestimmen, was Mystik heißt? Wenn damit Sondererfahrungen gemeint sind, wieso haben die sog. Mystiker es als Aufgabe wahrgenommen, ihre Lehren schriftlich darzulegen? Wenn Mystik notwendig mit Irrationalität zusammengeht, wieso spielt der Begriff des Denkens bei Eckhart, bei Plotin, die man doch als Mystiker zu qualifizieren gewohnt ist, eine so gewichtige Rolle?

Diese Fragen zeigen, wie sehr ein deutliches Verständnis von Mystik nottut und wie schwierig es zugleich ist, ein derartiges zu gewinnen. Angesichts der Vielfalt möglicher Deutungen von Mystik ist es sinnvoll, Vertreter der sog. mystischen Tradition auf ihr eigenes Selbstverständnis hin zu befragen. Diesem Bemühen galten drei Vorträge, welche von der Philosophischen Gesellschaft Zürich und der Marie Gretler-Stiftung am 1. und 2. Februar 1974 organisiert wurden. Die Ergebnisse dieser Vortragsreihe sind als Buch erschienen und sollen hier besprochen werden.

Aus drei verschiedenen Perspektiven wird danach gefragt, wie Mystik verstanden wurde und verstanden werden kann. Der Titel – Grundfragen der Mystik – erfährt also eine dreifache, gewissermaßen perspektivische Abwandlung. W. Beierwaltes, der vom Denken *Plotins* ausgeht, deutet die Grundfrage der Mystik als Frage nach der Spannung zwischen Einung mit dem ersten Prinzip und Reflexion, d. h. diskursiv-dialektischem Denken. Es soll gezeigt werden, wie Denken – ja menschliche Existenz insgesamt – zur

* W. BEIERWALTES, H. U. VON BALTHASAR, A. M. HAAS: Grundfragen der Mystik. Einsiedeln: Johannes Verlag 1974. 105 S.

Einung als ihrem Ziel tendiert, sich in der Einung aber selbst übersteigt, indem das Denken zurückkehrt zum nicht-denkenden, un-denkbaren Grund, dem Einen (S. 9–36). Für H. U. von Balthasar gestaltet sich die Grundfrage der Mystik anders. Am Maßstab *christlicher* Kriterien wird eine Ortsbestimmung der spezifisch christlichen Mystik versucht. Es soll ein Maßstab gefunden werden, der es erlaubt, außerchristliche Techniken mystischer Erfahrung zu bewerten und Verfremdungen christlicher Mystik zu kritisieren (S. 37–71). A. M. Haas entfaltet das Problem mystischer Rede, indem er von der Spannung zwischen Erfahrung und Sprechen ausgeht: Wie ist Sprechen über eine das Denken transzendierende Erfahrung möglich, und wie verhält sich solche Rede zur Erfahrung selbst? Zu diesem Problem sucht der Autor eine Antwort in der Predigt *Meister Eckharts* (S. 73–104). Die einzelnen Beiträge sollen je einzeln besprochen werden.

1. *Mystik, Christentum und menschliches Selbstverständnis*

1.1. Die Ausführungen H. U. von Balthasars verstehen sich selbst als theologische. Der Sinn des Wortes Mystik muß deswegen distanziert werden von einer allgemeinen religionspsychologischen und religionsphilosophischen Deutung desselben (cf. S. 39, 40). Der Autor orientiert sich an folgender Auffassung von Mystik: «cognitio Dei (bzw. Divini) experimentalis, ein nicht nur notionelles, sondern existentielles Erfahren des Göttlichen» (S. 44). Soll nun die Beziehung von Mystik überhaupt zur christlichen Mystik erforscht werden, erachtet der Autor einen Mittelweg zwischen absoluter Unvereinbarkeit und totaler Identität der beiden als angezeigt (S. 46 f.), obschon die Unähnlichkeit schließlich überwiegt (S. 48–49). Der eigentliche Schwerpunkt der Betrachtung liegt deshalb nicht in der Beschreibung des Gemeinsamen christlicher und nichtchristlicher Mystik (S. 52–57), sondern im Versuch, die Eigenart der christlichen Mystik herauszuarbeiten (S. 57–71).

Die aufsteigende, anagogische Bewegung nicht-christlicher Mystik steht im Gegensatz zu der biblisch bezeugten Zuwendung Gottes; nicht der Mensch sucht Gott, Gott sucht den Menschen (vgl. S. 57 ff.); der Vergöttlichung des Menschen steht die Menschwerdung Gottes entgegen. Das eigentlich authentische Verhalten des Menschen ist, christlich gesehen, der Gehorsam (S. 59). Alles menschliche Verhalten ist Antwort auf das Tun Gottes. Mystik im Sinne außerordentlicher Erfahrung wird dadurch relativiert: «Wo christliche Bereitschaft zum obersten Wert aufrückt, muß Erfahrung an eine tiefer liegende Stelle ausweichen» (S. 65). Obwohl eine genaue Ausgrenzung 'gottsuchender', nicht-christlicher Mystik und 'gottgeschenkter', christlicher Mystik nie ganz gelingen kann (S. 66), ergeben sich dennoch aus der Reflexion über die einzigartige Begegnung Gottes mit dem Menschen in Jesus Christus Maßstäbe, die es erlauben, a) außerchristliche Techniken zu beurteilen und b) eine Trennung des genuin Christlichen von dem ihm unangemessenen Gewand zu vollziehen (S. 71). *Liebe* ist bestimmender Maßstab, sie ist das Ziel des christlichen Weges (S. 66).

H. U. von Balthasars Beitrag hat einen bewußt *kritischen* Zug; es sollen Grenzen gezogen werden, es soll unterschieden werden. Das Ergebnis dieser Analyse läßt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Der Christ wird nicht an der Intensität der religiösen Erfahrung, sondern an seiner Gottes- und Nächstenliebe «gemessen» (S. 66).

2. Der Christ hat den Weg Christi zu gehen (S. 67).

3. Das objektive Mysterium behält den Vorrang vor dem subjektiven Widerfahrnis (S. 70). Die Zuwendung Gottes zum Menschen ist grundlos, uneinsichtig (cf. S. 67). Bestimmte Sondererfahrungen einzelner können von diesen christlichen Kriterien her beurteilt werden (S. 71).

1.2. Der Autor stellt sich das Problem, wie Sondererfahrungen und christliche Botschaft sich zueinander verhalten. Diese Problemstellung ist wohl durch die Überzeugung motiviert, daß christliche Existenz stets ein Tun der Wahrheit impliziert. Uns scheint, daß diese Fragestellung *nicht tief genug* ansetzt, weil der dabei verwendete Begriff der 'Mystik' nicht auf seine Implikationen hin bedacht wird und deshalb das Verhältnis menschlichen Suchens Gottes und christlicher Botschaft nur als Frage der Authentizität besonderer existentieller Erlebnisse auftaucht. Sowohl der Begriff '*Mystik*' wie auch die Frage nach dem Bezug von *menschlichem* Suchen und Finden und *christlicher* Botschaft erforderten eine genauere Betrachtung.

Der Autor geht von einem bestimmten Verständnis von *Mystik* aus: *cognitio dei experimentalis* (S. 44). Was bedeutet das? Geht dieses Verständnis von *Mystik* nicht von der unausgesprochenen Voraussetzung aus, daß es eine genau abgrenzbare Stufung der Gotteserkenntnis gibt, die bei der natürlichen Erkenntnis anfängt, dann zur glaubenden Erkenntnis vorschreitet und sich in gewissen speziellen Fällen bis zu einer erlebnishaften, existentiellen Erfahrung erhebt? Ist so verstandene *Mystik* nicht das Produkt einer Abstraktion? Verfehlt es nicht gerade die Intention derjenigen Lehren, die es verstehen möchte? Dieses Verständnis von *Mystik* betont nur den erlebnishaften Aspekt des Bedeutungsgehaltes von *Mystik*. Dieses Moment darf aber in keinem Falle isoliert werden vom dazugehörigen menschlichen Selbstverständnis und von dem darin enthaltenen Begriff vom Bezug Gott – Mensch. Eine Lehre, die den Menschen zur *Einung mit Gott* führen will – so könnte man vorläufig und versuchsweise *Mystik* allgemeiner und offener verstehen –, eine derartige Lehre impliziert, ob reflektiert oder nicht, eine Auffassung dessen, was wirklich ist, was das Wesen des Menschen ausmacht. Eine Auseinandersetzung mit Lehren, die als *mystisch* gelten, müßte hier ansetzen und sich fragen, ob ein menschliches Selbstverständnis, das in der *Einung mit Gott* das Ziel menschlichen Daseins erblickt, eine vertretbare Auffassung sei. Man müßte sich die Frage stellen, was in einer solchen Lehre unter der Vokabel 'Gott' verstanden wird, wie der Mensch begriffen wird.

Wirft man einen Blick auf die Geschichte des Denkens, so stellt man fest, daß, wenn von 'Einung' mit Gott die Rede ist – etwa bei Plotin, bei Scotus Eriugena, bei Bonaventura –, diese nicht als ein Sondererlebnis gedeutet wird, sondern als das Ziel menschlicher Existenz selbst. Das bedeutet aber: der Mensch selbst ist daraufhin angelegt, sie ist das Ziel des dynamisch verstandenen Wesens des Menschen.

Wie die Nähe oder Ferne zu Gott eng mit der Wesensfindung oder dem Verfehlen des Wesens des Menschen zusammenhängt, tritt klar in der Lehre des Augustinus zu Tage. Er drückt Nähe und Ferne zu Gott durch ein *magis*

esse oder ein *minus esse* aus. Wer die seinskonstitutive *conversio* nicht vollzieht, sich von der Wahrheit selbst, dem Sein selbst, abkehrt, verfehlt sein Wesen: tanto utique deterior quanto ab eo quod summe est ad id quod minus est vergit, ut etiam ipsa (sc. anima) minus sit. Quanto autem minus est, tanto utique propinquor nihilo (Contra Secundinum, c. 15, Bibl. aug. 17, S. 586). Die durch Christus ermöglichte Rückkehr zu Gott hingegen ist *seinskonstitutiv*: Si vis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quia esse vis. Si enim magis magisque esse volueris, ei quod summe est appropinquabis (De lib. arb. III. 7. 21, Bibl. aug. 6, S. 362).

Eine menschliche Selbstdeutung, die auf diese Weise von der *conversio* her denkt, nimmt nicht ein «Wesen» des Menschen an, das sich zudem noch in besonderen Fällen mit dem Ersten einen kann, als wäre diese Zukehr zu Gott ein zu einer in sich bestimmten Substanz hinzukommendes Akzidens. Ebenso nimmt eine Lehre vom Menschen, die in der Einung mit Gott das Ziel des Menschen erblickt, für sich in Anspruch, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden; sie ist also Lehre von der wahren Verwirklichung des Menschen, Ontologie des spezifisch Menschlichen könnte man sagen. Hatten jene Denker, die wir als Mystiker bezeichnen, nicht die feste Überzeugung, von der authentischen Verwirklichung menschlichen *Seinkönnens* überhaupt zu sprechen, eine Lehre zu vertreten, die jedem Menschen als Existenzweise vorgeschlagen werden kann?

Diese Zurückführung der Mystik auf das in ihr wirksame Verständnis menschlicher Wirklichkeit beseitigt keineswegs die kritischen Fragen, vielmehr können diese Fragen überhaupt erst in diesem Zusammenhang gestellt werden. Ist ein derartiges Selbstverständnis vertretbar? Und dann vor allem: Was heißt *Einung*? Eine Frage, die *nur* in präziser Analyse der einzelnen Texte beantwortet werden darf.

Es bleibt auch das Problem, das sich ein *Theologe* stellen kann: Wie steht ein derartiges Menschenbild zur christlichen Botschaft? Der Autor formuliert dieses Problem S. 65 so: «Gott, der sich in Christus die Welt versöhnt, ist der gleiche Gott, der als Schöpfer seinen Geschöpfen die Freiheit gegeben hat, ihn zu suchen.» Es ist dies ein weites Feld, traditionell als Verhältnis von Natur und Gnade formuliert. Nicht immer – und das gälte es doch auch hier zu bedenken – wurde das menschliche Suchen nach Wahrheit und Glück und die im Euangelion geforderte Lebensweise als Gegensatz verstanden. Vielmehr wurden der Universalitätsanspruch des Christentums und derjenige menschlichen Suchens der Wahrheit und des Glücks oft gerade als Einheit wahrgenommen: Obsecro te non sit honestior philosophia gentium, quam nostra christiana, quae una est vera philosophia, quando quidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine (Augustinus: Contra Julian. pelag. IV, 14, 72, PL 44, c. 774). Daß es andere Möglichkeiten der Zuordnung von christlicher Wahrheit und menschlich erreichbarer Wahrheit als diejenige des reinen Gegensatzes gibt, spricht Scotus Eriugena aus, wenn er in Erweiterung eines von Augustinus mehrfach ausgedrückten Gedankens sagt, die wahre Philosophie sei zugleich die wahre Religion (De praed. I. 1., PL 122, c. 358).

H. U. von Balthasar versucht eine Ortsbestimmung christlicher Mystik.

Er geht dabei von einem Begriff der Mystik aus, der bewußt vom menschlichen Selbstverständnis, das eine derartige Lehre trägt, abstrahiert. Diesem Ansatz entspricht auch die Unterscheidung von Mystik und Mystologie (S. 49). Müßte ein Gespräch mit der Mystik nicht gerade nach diesen philosophischen Hintergründen fragen? Statt Mystik von Mystologie zu trennen, müßte man vielmehr die Mystologie in ihrem Anspruch, Weisheit, *vera sapientia*, Lehre von der eigentlichen Bestimmung des Menschen zu sein, vernehmen, befragen und kritisieren, sofern dies intendiert wird.

2. *Mystik und Denken*

2.1. Daß es Plotin und Meister Eckhart um eine Deutung der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen geht, zeigen die Beiträge von W. Beierwaltes und A. M. Haas auf hervorragende Weise. «Der ontologische Vollzug der Seinsvermittlung von Gott zum Geschöpf ist für Eckhart wesentlicher als jeder intellektuelle, voluntative oder affektive Erlebniskontakt mit Gott» (A. M. Haas S. 98, vgl. ebenfalls S. 88, 91). Es geht in *Eckharts* Predigt darum, dem Menschen sein wahres Seinkönnen aufzudecken, das paradoxerweise darin besteht, sich selbst – und damit das Endliche, Kreatürliche überhaupt – zu lassen, damit Gott Gott sein und sich ganz verschenken kann. Die Rede von der Geburt Gottes in der Seele soll dieses Wirkenlassen Gottes zur Sprache bringen. Die Eckhartsche Rede von Gott und der Seele hat daher eine andere Aufgabe als diejenige des Erfahrungsberichtes, wie sie etwa Symeon der Neue Theologe als die einzig authentische Weise mystischen Sprechens postuliert (S. 76–77). Eckharts Predigt steht vielmehr in der Tradition der dominikanischen Predigt, welche sowohl in der subjektiven Glaubenserfahrung wie in der wissenschaftlichen Reflexion gründet (S. 81). Letztlich geht es dem Thüringer Meister darum, den Durchbruch zur Gottheit als *die* Möglichkeit menschlicher Existenz zu entdecken; dieser Durchbruch ist aber kein persönliches Sondererlebnis, sondern der höchste Vollzug einer *ontologischen Dynamik*. Alle menschliche Erfahrung soll überstiegen werden zur göttlichen Erfahrung hin (S. 84).

Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung wird dadurch deutlicher. «Die subversive Leistung der Eckhartschen Predigt ist die Vermittlung von einem in Worten auferbauten 'Gott' zu einer als Grenze des kategorialen Sprechens erfahrbaren 'Gottheit'» (S. 86). Die Predigt soll den «ontologischen Sachverhalt der absoluten Seinsbedingtheit des Geschöpfes durch die Gottheit» (S. 88) bewußt machen und damit den Raum eröffnen für das Wirken Gottes. Dieses Wirken Gottes ist nicht als «affektiver Erlebniskontakt» zu verstehen (S. 98), sondern als «ein Wirkungszusammenhang, der ein dynamisch-verbales Verständnis von 'Sein' voraussetzt» (S. 95). Überhaupt ist der dynamische Charakter der Seinsbeziehung zwischen Gott und Mensch bei Eckhart vorherrschend (S. 88 ff., S. 95), deshalb verwendet Eckhart auch dynamische Modelle, um diese Interaktion zu verdeutlichen (cf. S. 88 ff.). Die Predigt soll also einen *ontologischen* Sachverhalt bewußt machen (S. 91) und nicht von einzelnen Erfahrungen berichten (S. 96). «Ziel seines Predigens ist nicht der Bericht individueller mystischer Erfahrungen, sondern deren Ermöglichung und Erweckung als deren Preisgabe zugunsten der Absolut-

heit gottheitlicher Erfahrung als solcher» (S. 101). Die eigentliche Vorbereitung besteht im *Preisgeben aller 'eigenschaft'* (S. 94), dadurch gewinnt der Mensch jene Leere, die das Wirken Gottes ermöglicht: «Der Gott eigene horror vacui läßt das Sein blitzhaft in den Menschen einschlagen, der entsprechend leer und bereit ist» (S. 99). Die Sprache, der Eckhartsche sermo mysticus hat «proleptisch-vorausnehmenden Charakter» (S. 101), d. h. er soll zur Sprache bringen, was ist und geschieht, wenn der Mensch die Wirkmächtigkeit Gottes erfährt.

Der Autor behandelt auf den letzten Seiten (S. 102–104) seiner überaus lehrreichen und fruchtbaren Interpretation zu Eckharts Lehre die geistige Nachfolge des Meisters und stellt fest, daß die ontologische Intentionalität (cf. S. 91) mehr und mehr vergessen wurde, indem die «mystische Rede als figurata locutio des Erfahrenen im Sinne Symeons des Neuen Theologen» (S. 103) Zentrum der Predigt wurde. Die Sprache wird zum Mittel des Erfahrungsberichtes und verliert ihre wirklichkeitsvermittelnde Funktion.

2.2. Mit Recht macht der Autor darauf aufmerksam, daß das '*Preisgeben aller Eigenschaft*' die Einung mit Gott ermöglicht (S. 94). In der Predigt «Iusti vivent in aeternum», welche der Autor an der gleichen Stelle zitiert, erinnert Eckhart daran, was er darunter versteht: «Die niht glîch sint, die sint aleine got glîch» (DW I, p. 107. 5). Im Beitrag von A. M. Haas wird aber der wirkliche Sinn dieser Aussage nicht mit Klarheit ausgesprochen: Die Einung mit Gott wird im *Denken* vollzogen, es ist nicht eine Erfahrung, die vom Denken zu scheiden ist. Anders ist der absolute Vorrang, den Eckhart dem Denken in der Einung mit Gott zuspricht, unverständlich: «Bekanntnisse hât den slüzzel und slüzet uf und dringet und brichet durch und vindet got blôz» (DW I, p. 52. 9–10).

Gerade am Beispiel des Zitats aus der Predigt «Iusti vivent in aeternum» kann gezeigt werden, daß das die Einung mit Gott ermöglichende Preisgeben aller 'eigenschaft' die Eigentümlichkeit des Denkens ausmacht. Wir stoßen in der Predigt 69 (DW III, p. 171. 1) auf eine Formulierung, welche der oben zitierten ähnlich ist. Eckhart spricht hier vom Vorrang der Vernunft und sagt: «In dem, daz disiu kraft nihte glîch ist, sô ist si got glîch.» Es handelt sich hier um eine Redeweise, welcher wir in den lateinischen Werken Eckharts sehr oft begegnen, wenn vom intellectus gehandelt wird: oportet quod sit immixtus, *nulli nihil habens commune*, ut omnia intelligat, ut dicitur in III de anima (LW V, p. 50. 2–3, die Parallelstellen sind sehr zahlreich). Wie Eckhart selbst andeutet, zitiert er Aristoteles (De anima 429 b 23), der selbst auf die Lehre des Nus von Anaxagoras verweist. Nach Eckhart macht es die Eigentümlichkeit des Intellekts, der Vernunft, des Geistes aus, mit nichts etwas gemein zu haben. Diese Unvermengtheit der Vernunft – im Vokabular der frühen Pariser Quaestiones – macht ihre Seinslosigkeit aus: um Farbe sehen zu können, muß das Auge farblos sein (nach De anima 418 b 26), um Seiendes erkennen zu können, muß der Geist seinslos sein.

Mit Preisgeben aller Eigenschaft meint Eckhart also das *Denken*. Es ist richtig, daß Leere Bedingung der Möglichkeit der Einheit mit Gott ist. Non impletur, nisi vacuum, wiederholt Eckhart oft, z. B. LW IV, p. 447. 7. An der gleichen Stelle aber sagt er *auch*, was unter Leere zu verstehen sei: (nota)

quomodo intellectus debet esse separatus et immixtus, nulli habens commune. Wenn Preisgeben aller Eigenschaft die unio mit Gott ermöglicht und unter Leere das Denken verstanden wird, so heißt das, daß Eckhart behauptet: im Denken vollzieht sich die Einung des Menschen mit Gott. Diese These spricht er auch deutlich aus. Einige Texte sollen unsere Interpretation bestätigen.

Nur die geistige Wirklichkeit kann Gott finden: Deus enim ut deus non est nec sapit nec invenitur nisi in intellectuali natura, ubi imago dei capax dei, cuius totum est esse ad aliud (LW IV, p. 144. 6–7). Als Intellekt ist der Mensch imago dei (cf. Sermo XLIX, 1–3), als Vernunft ist er Bild Gottes, wie der Meister in der schon erwähnten Predigt 69 sagt. Man versteht diese Aussage aber nur, wenn man berücksichtigt, daß nach Eckhart Bild und Abgebildetes in keiner Weise getrennt werden können: nota quod imago in quantum huiusmodi nec intellectu potest separari ab eo cuius imago est (LW IV, p. 421. 12). Im Bild ist das Abgebildete ganz gegenwärtig, ohne daß allerdings das Begründungsverhältnis dadurch aufgehoben wird.

Eckhart versteht *Gott* als das alles Denken ermöglichende und begründende Prinzip, zu dem sich das Denken zu erheben vermag, indem es sein eigenes Gegründetsein versteht. Auch die Gottesgeburt ist aus dieser Perspektive zu deuten. Im Denken, wo der Denkende und das Gedachte eins sind, ist der Vater im Sohn, der Sohn im Vater, das Abgebildete im Bild, der Gedanke im Denkenden, der Denkende das Gedachte. Aber des Meisters Worte sind hier klar genug und verdienen gehört zu werden: Adhuc autem illud cogito, cognosco et amo, cuius imago sive proles in me formatur, et proles una est cogniti et cognoscentis. *Ex quo patet manifeste quod ubicumque deus cogitatur, cognoscitur, ibi deus invenitur et nusquam alibi.* Ibi est deus proles, deus in prole, pater in filio ... pater pariens, proles genita, una natura, unum esse (LW IV, p. 430. 12–431. 3).

Es ist kaum zu bestreiten, daß Eckharts Verständnis des 'wesentlichen Denkens', das von der diskursiven Tätigkeit unseres Verstandes abzugrenzen ist, einer eingehenden Untersuchung bedürfte, die hier nicht geleistet werden kann. Aber Eckharts Texte sind andererseits auch eindeutig genug, um die geläufige Auffassung, Eckhart sei ein Mystiker, ins Wanken zu bringen. Der Beitrag von A. M. Haas regt zu einer Revision dessen, was unter Eckhartscher 'Mystik' zu verstehen sei, auch an. Er macht insbesondere darauf aufmerksam, daß Eckhart nie besondere Erlebnisse suchte oder vermitteln wollte (cf. S. 83): «Seine Erfahrung ist eine des Denkens, der Denkerfahrung des innersten Menschen, wie er sagt» (S. 92). Wir meinen, daß man unter der Führung des Eckhartschen Wortes noch einen Schritt mehr tun muß: intelligere est deformatio (LW V, p. 60. 8). Zwar könnte auch dieser Primat des Denkens seinerseits noch einmal 'mystisch' umgedeutet werden, ob aber Eckharts eigene Aussage im Johanneskommentar, es sei seine Absicht, die Inhalte des christlichen Glaubens durch die Vernunftgründe der Philosophen (rationes naturales philosophorum) auszulegen (LW III, p. 4. 4–6), *dieser* Interpretation nicht entgegensteht?

3. Das Denken und das Eine

3.1. W. Beierwaltes' Beitrag handelt von Plotin. Das Denken Plotins kreist um die Einung des Menschen mit seinem Prinzip, Einung, die als Telos menschlicher Existenz überhaupt aufgefaßt wird. Es macht die Eigenart der neuplatonisch orientierten Reflexion aus, daß dem Denken in der Einübung dieser Henosis ein zentraler Platz eingeräumt wird. Aus diesem Grunde auch der Titel des Beitrags: Einung und Reflexion. Die plotinische Auffassung zusammenfassend sagt der Autor: «Das gesamte Philosophieren tendiert zur Einung als seinem Telos, die Einung wiederum wirkt zurück aufs Denken, ist dessen Erfüllung-verheißendes Stimulans» (S. 11). Die plotinische Reflexion versucht, das Gründen der Wirklichkeit im Prinzip, dem Einen, zu entfalten, indem Geist und Seele auf ihr Wesen hin befragt werden. «Das Durchdenken dieser Stufen ist zugleich von höchster anthropologischer Relevanz, denn die Reflexion auf die Entfaltung der Einheit ist zugleich die Rückführung des Denkenden in die Einheit» (S. 11–12).

Rückführung heißt Katharsis, die nichts anderes ist als «die Bewußtmachung des noch unbewußten Grundes in ihm» (d. h. dem Denkenden; S. 13). Dieses Finden ist das Erwachen zum eigentlichen Selbst des Menschen (ebd.). Ermöglicht wird dieser Weg durch die Teilhabe der Seele am *Nus*. Dieser ist die plotinische Antwort auf die transzendente Frage, d. h. die Frage nach der apriorischen Bedingung der Erkenntnis (cf. S. 17–18). Der Geist ist zugleich unser und nicht unser, indem aber die Seele sich selbst erkennt, erkennt sie ihr Woher: sie wird zum Nus ($\nu\omega\theta\eta\nu\alpha\iota$, Enn. VI. 7. 35.4 f.).

Der Geist ist im Denken seiner selbst die Einheit von Sein und Denken (dazu S. 19), und dies Denken ist sein Leben (S. 20). Diese Einheit von Sein, Denken und Leben impliziert aber noch Andersheit, ist schon abkünftige *Einheit*. Als Vollzug dieser Einheit ist der Geist die Spur des Einen und setzt dieses voraus. Der Höhepunkt der plotinischen Philosophie vollzieht sich im Ablegen aller Andersheit, im Rückgang zum Einen selbst, eine Bewegung, die nur möglich ist, weil Seele und Nus ohne die Einheit nicht sein können (S. 21).

Das Eine selbst, Grund und Telos des Denkens, ist nach Plotin jenseits von Sein und Denken; von ihm kann nur in *negativer Dialektik* gesprochen werden (S. 22); die Kategorien des Seienden verfehlen es (S. 22/23). Das Eine ist Nichts (S. 23), weil es über allem ist, formlos (aneideon). «Dieses Über-sein über allem Andern meint nicht nur einen gradmäßigen Unterschied innerhalb derselben Dimension, sondern vielmehr die absolute Transzendenz des Einen» (S. 24). Es ist alles, weil nichts ohne es ist (ebd.).

Der Aufstieg zum Hen ist als Ablegen von Differenz und Form zu begreifen (S. 26); die Sprache muß verstummen. Die Berührung mit dem Hen geschieht in einem von allem geistigen Sehen verschiedenen Sehen, in der Ek-stasis (S. 27). Diese Einung, welche letztlich nur metaphorisch umschrieben werden kann (S. 28 ff.), ist nicht nur das «Zentrum und das bewegende Element» des plotinischen Denkens, sondern «das, woran jedes Menschen Erfüllung hängt» (S. 32).

Dieser Skizze des plotinischen Entwurfes fügt der Autor einige Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte bei. Augustinus nimmt das Motiv der Wendung nach innen sowie dasjenige der Selbsttranszendenz auf (S. 33–34); Proklos hingegen intensiviert die Reflexion der «ontologischen Voraussetzungen der Einung» (S. 34), wobei das Thema des «Einen in uns» eine zentrale Rolle spielt; Dionysius Areopagita schließlich überliefert dem Mittelalter «zentrale proklische Philosopheme» (S. 35). Die Bedeutung des plotinischen Denkens besteht aber nicht nur in den direkt nachweisbaren Einflüssen auf die Philosophie des Abendlandes, sondern in einer die Epochen überdauernden Gegenwärtigkeit seiner Problematik, welche nur zu verstehen ist, wenn man «eine bestimmte Invarianz von Gedanken, Elementen von Gedanken, Problem-Aspekten und Fragen» (S. 36) anerkennt.

3.2. Gerade dieser letzte Aspekt von W. Beierwaltes' ausgezeichnetem Beitrag könnte in mancher Hinsicht entfaltet werden (der Autor hat dies auch mehrfach getan, zuletzt in: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972). Ein Aspekt der Verbindung zwischen Plotin und *Eckhart* verdient aber in diesem Zusammenhang besondere Beachtung. Eckhart kommt in seiner Fassung des Einen derjenigen Plotins, selbst in der Formulierung, sehr nahe (ohne ja den plotinischen Buchstaben gekannt zu haben).

Der Autor faßt S. 25 einen zentralen Gesichtspunkt der plotinischen Henologie zusammen: «Als absolute Transzendenz ist das Eine somit auch absolute Differenz, zwar so, daß in ihm selbst keine Differenz ist und es gerade als solche Nicht-Differenz als die schlechthinnige *zu* oder gegenüber Allem ausgezeichnet ist». Das Hen ist nämlich das andere zu allem (ἕτερον ἀπάντων V. 3. 11. 18; πάντων ἕτερον V. 4. 1. 6.), in sich selbst differenzlos (ἀμορφον VI. 9. 3. 39; ἀνείδεον VI. 7. 32. 9).

Dies Begreifen des Einen steht in enger gedanklicher Nähe zu einem berühmten Text aus Eckharts Kommentar zum *Buch der Weisheit*. Wie Plotin, versteht auch Eckhart Gott als das Eine, dieses aber als Unterschiedslosigkeit: *li unum idem est quod indistinctum*, heißt es in der allgemeinen Definition von 'eins' (LW II, p. 482. 2). Als differenzlose Differenz (der Terminus wird von W. Beierwaltes bezüglich Plotin verwendet) ist das Eine aber von allem geschieden: *distinguitur enim ipsa indistinctione* (ib. p. 490. 5). In allem aber begründend gegenwärtig: *nihil tam unum et indistinctum quam deus et omne creatum* (ib. p. 490. 11–12).

In der Nähe des Gedankens verbirgt sich aber eine grundlegende *Verschiedenheit* der beiden Ansätze. Im Gegensatz zu Plotin und dem orthodoxen Neuplatonismus deutet Eckhart das *unum* nicht als jenseits des Denkens: *unitas sive unum videtur proprium et proprietatis intellectus solius* (LW IV, p. 266. 11–12). Eckhart erweitert also die neuplatonisch gedachte Identität Gott-Einheit zur Triade *unum-deus-intellectus*. Dieses neue Gottesverständnis verwandelt zugleich das Verhältnis Gott-Mensch. Der durch die christliche Lehre der Trinität vermittelte Gedanke der Gottesgeburt und des Gott-Menschlichen überhaupt spielt auch hier eine entscheidende Rolle. Die Lehre der Inkarnation – der sich an den Menschen verschenkende Gott – und jene der Gottebenbildlichkeit – der zum Sohn Gottes werdende Mensch – bergen in sich die Überwindung der negativen Theologie als Letztinstanz. Als Geist

ist der Mensch *imago dei* und *capax dei*, wie Eckhart mit Berufung auf Augustinus sagt (De trin. XIV. 8, n. 11, PL 42, 1044). Eckhart führt diesen Gedanken bis zu seiner letzten Konsequenz: *ipsius (scil. dei) capax est solum intellectivum, in quo relucet proprie imago trinitatis* (LW IV, p. 236. 3–4). Der Intellekt ist *capax infiniti*. Auch hier spielt das Motiv der Reinheit, der Unvermengtheit, eine entscheidende Rolle. In einem Predigtentwurf steht: *Cuius regionis (scil. intellectualis) dic eminentiam, quomodo efficax eius lumen, quomodo immateriabilis, impermixta, nulli habens quid commune, et sic dei capax, qui nihil est terminatum, sed aeternum, extra terminos* (LW IV, p. 443. 13–444. 2).

4. Eine Besinnung auf einen möglichen Sinn des Begriffes *Mystik*, wie sie in diesem Band versucht wird, muß mit einer gewissen Notwendigkeit zur Frage hinführen, ob Plotin und Eckhart Mystiker seien in jenem Wortverständnis, wie wir es eingangs vorgeführt haben. Weder Plotin noch Eckhart sind u. E. in diesem Sinne Mystiker¹. Beide verstehen den denkenden Vorstoß zum Grund des Denkens als die höchste Vollkommenheit des Menschen. Bei Plotin bleibt die Spannung zwischen Reflexion und Einung bestehen, das Eine selbst kann nicht mehr gedacht werden. Eckhart hingegen deutet die Einung selbst vom Denken her: *Ascendere igitur ad intellectum, subdi ipsi, est uniri deo. Uniri, unum esse, est unum cum deo esse* (LW IV, p. 270. 4–6).

Sofern man allerdings Mystik «als Name für die volle Hingabe des Menschen an den Gedanken der Vollkommenheit» begreift, wie dies J.-P. Schönbinger im Vorwort ausdrückt, so mögen die beiden als Mystiker gelten. Allerdings muß dieses Verständnis dann genau geschieden werden von anderen, geläufigeren Auffassungen von Mystik. Ob dadurch nicht Mißverständnisse entstehen, ist eine berechtigte Frage. Es ist dies umso bedeutungsvoller, als es in der Geschichte ein anderes Verstehen von Mystik gegeben hat. Der Autor des Traktats '*Viae Sion lugent*' (wahrscheinlich der Kartäuser Hugo de Balma), der wie Eckhart an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert gelebt hat, hat das Programm einer *affektiven* Mystik so formuliert: *Oportet ... quod purus consurgat affectus sine admixtione intellectus in illum* (Ausgabe der Werke des hl. Bonaventura, Venedig, 1751–55, Bd. 11, 393 b C)². Es klingt fast wie eine Antwort, wenn Eckhart sagt: *Quantum habet unumquodque de intellectu, tantum habet dei et tantum de uno et tantum de esse unum cum deo ... Unde deus nunquam et nusquam est ut deus nisi in intellectu* (LW IV, p. 296. 16–270. 3). Ob die *principalis affectio* Hugos und Eckharts Lehre tatsächlich den gleichen Namen verdienen? Nicht zufällig nimmt Eckhart eine Redewendung des Johannes Damascenus auf, welche sein ganzes Unternehmen charakterisieren könnte: *intellectus in deum ascensus* (LW IV, p. 226. 1)³.

¹ Zu Meister Eckhart vgl. K. FLASCH: Die Intention Meister Eckharts, in: Sprache und Begriff, Festschrift B. Liebrucks, Meisenheim, 1972, S. 301 f.

² Zu Hugo de Balma cf. E. VON IVANKA: Plato christianus, Einsiedeln 1964, S. 343 ff., S. 379–383.

³ Die Thematik der Mystik wurde dem lat. Mittelalter durch die Schrift des

Ein Letztes: Man könnte versucht sein, *Eckharts Lehre* als 'puren Intellektualismus' zu bezeichnen. Tatsächlich scheut er sich nicht, in direkter Nachfolge Alberts des Großen und des Stagiriten den Menschen ganz vom Geist her zu begreifen: homo est homo per intellectus (LW I, S. 358. 6). Sein umfassendes Geistverständnis schließt aber die Besinnung auf das Gute immer schon ein. Sagt er nicht, daß nur, wer seine Lehre von der *Gerechtigkeit* begriffen habe, ihn verstanden habe?

Gerechtsein aber impliziert die Besinnung auf das Prinzip der Gerechtig-

DIONYSIUS AREOPAGITA: «Peri mystikes theologias pros Timotheon» (PG 3, c. 997–1063) gestellt. Diese kleine Schrift hat durch die darin enthaltenen Aussagen über negative und affirmative Theologie, über das Erleiden Gottes und durch ihr berühmtes ἀγνώστως ἀνατάθητι das Denken des Mittelalters in einem kaum zu überschätzenden Maße beeinflußt und angeregt. Dieser Traktat ist allerdings so abgefaßt, daß er verschiedenen Deutungen dessen, was Einung mit Gott bedeuten kann, Platz gelassen hat. In allzu grober Schematisierung könnte man vor allem zwei Richtungen erwähnen, eine eher *affektive* Tradition und eine *geistphilosophische*. Zu den bedeutsamsten Vertretern einer eher affektiven Richtung gehört Thomas Gallus, der sog. Commentator Vercellensis (gest. 1246), auf dessen Bedeutung vor allem G. THÉRY in verschiedenen Studien und einer Textausgabe aufmerksam gemacht hat (Thomas Gallus: *Le grand commentaire sur la théologie mystique*, Paris 1934). Meister Eckhart und Nikolaus von Kues haben das Verständnis der Schrift in eine andere Richtung gewiesen und sahen sich veranlaßt, das von Dionysius Gesagte zu überschreiten.

Obwohl die beiden Traditionen von Dionysius ausgehen und sich auf ihn berufen und deshalb mit ihm in Verbindung gebracht werden können, ist das Ergebnis dieser Begegnung so unterschiedlich, daß nur in sehr beschränktem Maße in beiden Fällen von Mystik gesprochen werden kann, wenn man nicht genau präzisiert, was man darunter versteht. Nur eine *umfassende Studie zur Wirkungsgeschichte* der Schrift des Areopagiten könnte zeigen, wie verschiedenartig die Deutungen sind. Der monumentale Artikel «Denys l'Aréopagite» im «Dictionnaire de Spiritualité» (Bd. III, Paris 1957, c. 244–429), der sich selbst als Anregung zu weiteren Studien dieser Art versteht, zeigt, daß sich die bedeutendsten Gestalten des Mittelalters mit den Schriften des Areopagiten auseinandergesetzt haben. Zu den Kommentatoren der 'Mystischen Theologie' gehören z. B. Robert Grosseteste, Albertus Magnus, Dionysius der Kartäuser und Marsilio Ficino. Die Auseinandersetzung um das Problem des Verhältnisses von kataphatischer und apophatischer Theologie spielt bei Scotus Eriugena, Thomas von Aquin, Ulrich von Straßburg, Meister Eckhart u. a. m. eine ebenso gewichtige Rolle wie bei den Kommentatoren selbst. W. VÖLKER hat in seinem Buch «Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita» (Wiesbaden 1958) die Wirkungsgeschichte des 1. Kapitels der Schrift «De mystica theologia» skizziert (op. cit. S. 218–263). Auch E. VON IVANKA weist in seinem Buch «Plato christianus» (op. cit. Anm. 2) auf gewisse Aspekte der Deutung des Dionysius hin. Zur Überlieferung der Schriften des Areopagiten und ihrer Bedeutung im 13. Jahrhundert vgl. H. F. DONDAINE: *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle*, Rome 1953. Die Auseinandersetzung des Kusaners mit den zeitgenössischen Deutungen des dionysischen 'ignote consurge' stellt eines der interessantesten Kapitel der Geschichte des Einflusses der Schrift des Areopagiten dar. Cf. das von E. VANSTEENBERGHE herausgegebene und kommentierte Material in: *Autour de la docte ignorance*, Münster 1915.

keit: Adhuc autem iustus, in quantum iustus, nihil cognoscit, nec se ipsum quidem, nisi in ipsa iustitia. Quomodo enim ipsum iustum cognosceret extra ipsam iustitiam? Ipsa vero principium iusti est. Et hoc est proprium hominis et rationis cognoscere res in suis principiis (LW III, p. 36. 1–4). Das Verhältnis der Sohnschaft gilt auch hier. Der sich auf die Gerechtigkeit besinnende Mensch ist «Wort», Sohn der Gerechtigkeit. Durch ihn – den Sohn – kommt die Gerechtigkeit selbst zur Darstellung. Auch diese Lehre Eckharts ist keine Geheimlehre, keine Technik besonderer Erfahrungen, sondern der Versuch, menschliches Handeln aus seinen letzten Voraussetzungen und Zielen zu verstehen.

Es gibt viele Möglichkeiten menschlicher Besinnung auf ihr eigenes Woher und Wohin. Man wird dem Ernst, der Einmaligkeit und dem Anspruch der einzelnen Versuche nur dann gerecht, wenn man die ihnen eigene Intention nicht übersieht, sondern ihr nachzudenken versucht.

RUEDI IMBACH