Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 4 (1948)
Heft: 3

Artikel: Griechische Gedanken in einem mittelalterlichen mystischen Gedicht
Autor: Bindschedler, Maria
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877406

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: 07.01.2026

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

daß sich knapp sieben Generationen später der Islam aus dem Osten erheben sollte? Der Islam, dessen unvorstellbar rascher Siegeszug ja nur verständlich ist, wenn bei den Völkern die innere Bereitschaft vorhanden war, ihn zu akzeptieren. So oder anders — es laufen ja tatsächlich Fäden von Christentum und Judentum zum Islam, geistesgeschichtliche Zusammenhänge von großer Tragweite.

Für die Kirche selber war es ein Schade, daß sie den Zusammenhang mit der Synagoge verlor und weithin so schroff abbrach, daß sie ihren Missionsauftrag an die Juden geradezu vergaß und in die Gewaltanwendung verkehrte. Denn es begann in der Kirche immer mehr und zu ihrem eigenen Schaden ein kräftiges rechtgläubiges Judenchristentum zu fehlen, das ein Bollwerk gegen alle Idolatrie und anderes Heidentum in der Kirche gebildet hätte. Allein die Kirche trug hier nicht die einzige Schuld; geschichtliche Ereignisse wirkten da mit, über die sie keine Macht hatte. Adolf Schlatter [45] hat das alles einmal so ausgedrückt und wird mit diesem Satze weithin recht haben: «Am Sterben Israels starb auch die Urkirche; und ihr Sterben ward der Gesamtkirche zum Schaden; denn in die Lücke trat das sektenhafte Christentum, dort Mohammed, hier Bischof, Mönch und Papst.»

Ittigen bei *Bern.* *Hans Bietenhard.*

Griechische Gedanken in einem mittelalterlichen mystischen Gedicht.

Vortrag in der «Hellas Basel, Vereinigung der Freunde Griechenlands», am 11. Februar 1948.

Wie die Juden bei ihrem Auszug aus Aegypten goldene und silberne Gefäße mit sich führten, so haben nach der Auffassung der Kirchenväter die Christen Kostbarkeiten der Griechen und Römer an sich genommen: nämlich die Schätze der

---

[45] Adolf Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130. (In: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, II, 1898, S. 90).

antiken Philosophie.[1] Die Beraubung der Aegypter bedurfte, da sie auf Gottes ausdrücklichen Wunsch erfolgte, keiner Rechtfertigung. Für den Raub an den heidnischen Philosophen dagegen fanden die Väter eine Rechtfertigung einmal in dem hohen Werte, der einem großen Teil des heidnischen Gedankengutes anhaftete und der nicht verloren gehen sollte, sodann in dem Umstand, daß ja doch nur die Christen von diesen Gütern den richtigen Gebrauch zu machen wüßten. Dieses zweite Argument würden wir heute mit weniger Leidenschaft vorbringen, als etwa Augustin es tat[2]; um so mehr bewundern wir an den Schätzen, welche die Christen Jahrhunderte, ja nun Jahrtausende lang mit sich geführt haben, den ursprünglichen Stoff, das edle Metall, das diesen Schätzen zugrunde liegt.

Als vor nicht ganz zwei Jahren Prof. Hugo Rahner vor Ihnen über «Die Begegnung zwischen Hellas und Christentum» sprach, zeigte er Ihnen im Längsschnitt durch die Geschichte, wie sich die einzelnen hervorragenden Vertreter des christlichen Glaubens dem griechischen Gedankengut gegenüber verhalten haben. Prof. Rahner stellte Ihnen die Begegnung zwischen Hellas und Christentum als eine Auseinandersetzung von bald freundschaftlichem, bald feindseligem Charakter dar, je nachdem auf der christlichen Seite die Clemens und Origenes oder aber die Tatian und Tertullian standen. Was ich heute vor Ihnen ausführen möchte, soll nichts anderes sein als eine Illustration zu jenem Bericht, den Ihnen Prof. Rahner über die weltgeschichtliche Begegnung erstattet hat: eine Illustration in dem Sinne, daß ich nicht mehr zu sagen brauche, wie sich die einzelnen christlichen Denker Hellas gegenüber grundsätzlich verhielten, sondern anhand eines Beispiels aufweisen möchte, was mit bestimmten griechischen Gedanken geschah.

Das Beispiel, mit dem ich Sie heute bekannt machen will, ist ein mittelhochdeutsches Gedicht, das aus der Sphäre Eckhartscher Mystik stammt. Den Verfasser des Gedichts kennen wir nicht, es sei denn, es handle sich um Meister Eckhart

---

[1] Vgl. Gregor von Nyssa, De vit. Moys., Interpretatio; Augustinus, De doctr. christ. 2, 40, 60/61.

[2] Loc. cit.

selbst, dem einige Gelehrte das Gedicht zuschreiben wollen.[3] Auch das genaue Datum seiner Entstehung wird umstritten; wahrscheinlich ist es um 1300 gedichtet worden. Uns soll heute weder das Entstehungsjahr noch die Verfasserfrage, sondern einzig der Inhalt beschäftigen, der ohne Zweifel enge Beziehungen zu der Mystik Meister Eckharts aufweist.

Ich möchte Ihnen das Gedicht zunächst im ursprünglichen Wortlaut und dann in einer Uebertragung vorlesen, um nachher einige Gedanken oder vielmehr Gedankengruppen herauszugreifen und nach ihrem Ursprung hin zu verfolgen. Das Gedicht besteht aus acht kunstvollen Strophen zu je zehn Versen. Es handelt von der göttlichen Dreifaltigkeit, die jenseits von aller Sinnes- und Verstandeserkenntnis liegt und der sich der Mensch nur auf dem mystischen Wege der Selbstüberschreitung zu nähern vermag. Der Verfasser eines lateinischen Kommentars zu dem Gedicht hat ihm den gleichnishaften Titel *Granum sinapis*, d. h. das Senfkorn, gegeben. Denn wie das Senfkorn klein an Umfang ist und doch eine große verborgene Kraft in sich schließt, so enthält dies kurze Gedicht nach der Auffassung des Kommentators die unendliche Kraft der göttlichen Weisheit.

Das Gedicht lautet:

In dem begyn
ho ubir sin
ist ye das wort.
O rycher hort,
da ye begin begin gebar!
O vater brust,
vs der myt lust
das wort ye vlos:
doch hat der schos [war.
das wort behaldyn, das ist

Uebertragen lauten die Verse etwa so:

In dem Beginn
hoch überm Sinn
ist stets das Wort.
O reicher Hort,
da je Beginn Beginn gebar!
O Vaterbrust,
aus der mit Lust
das Wort stets floß!
Doch hat der Schoß
das Wort behalten, das ist wahr.

---

[3] Als erster F. Bech, Granum Sinapis, Programm d. Königl. Stifts-Gymnasiums, Zeitz 1883.

Van czwein ein vlut,
der mynnen glut,
der czweyer bant,
den czwein bekant,
vlüzet der vil züze geist
vil ebin glich
unscheydelich.
Di drey syn eyn:
weystu was? neyn. [meyst.
vs weys sich selber aller-

Der drier strik
hat tifen schrick,
den selbin reif
ny syn begreif:
hir ist ein tüfe sunder grunt.
Schach unde mat
czit, formen, stat!
Der wunder rynk
ist eyn gesprink,
gar umbewegit stet sin punt.

Des puntes berc
stig ane werc,
vorstentlichkeyt!
Der wec dich treit
in eine wüste wundirlich,
dy breit, dy wit
vmmessic lit.
Dy wüste hat
noch czit noch stat,
yr wyse dy ist sundirlich.

Das wüste gut
ni vus durchwut,
geschaffin sin
quam ni da hin: [was.
vs is und' weys doch nimant

Von zweien Flut,
der Liebe Glut,
der zweie Band,
den zwein bekannt,
fließet wohl der Heil'ge Geist,
gar gleich fürwahr
und untrennbar.
Die drei sind ein —
weißt du was? nein!
Es weiß sich selber allzumeist.

Der dreie Strick
blendet den Blick.
Von diesem Kreis
kein Sinn nichts weiß:
hier ist die Tiefe ohne Grund.
Schach euch und matt,
Zeit, Form und Statt!
Der Wunderring,
Ursprung der Ding' — [Rund.
fest steht ein Punkt in seinem

Des Punktes Berg
besteig ohn' Werk,
einsicht'ger Geist!
Der Weg dich weist
in eine Wüste wunderbar,
die tief und weit
sich endlos breit't.
Die Wüste hat
nicht Zeit noch Statt:
ihr Wesen, das ist sonderbar.

Der Wüste Gut
unnahbar ruht;
geschaffner Sinn
kam nie dahin. [was.
Es ist, und weiß doch niemand

Vs hi, vs da,
vs verre, vs na,
vs tif, vs ho,
vs is also,
das vs is weder dis noch das.

Es hier, es da,
es fern, es nah,
es tief, es hoch —
es ist dennoch
von allem weder dies noch das.

Vs licht, vs clar,
vs vinster gar,
vs vmbenant,
vs vmbekant,
beginnes vnde ouch endis vri:
vs stille stat,
flüst ane wat:
wer weys sin hus?
der ge her vs [forme si.
vnde sage vns welch sin

Es hell, es klar,
es finster gar,
es unbenannt,
es unbekannt,
Beginnes und auch Endes frei.
Es stille steht —
vorüber geht.
Wer weiß sein Haus?
der geh' heraus [sei.
und sag' uns, welcher Form es

Wirt als eyn kint,
wirt toup, wirt blint!
din selbis icht
mus werdin nicht;
al icht, al nicht trib obir hor,
la stat, la czit,
ouch bilde mit!
genk ane wec
den smalen stec: [spor.
so kumstu an der wüste

Werd wie ein Kind,
werd taub, werd blind!
Dein eignes Ich
muß lassen sich. [nur!
Was ist, was nicht — laß fahren
Laß Raum, laß Zeit,
auch Bilder meid!
Geh ohne Weg
den schmalen Steg:
so findest Du der Wüste Spur.

O sele myn,
genk vs, got in,
sink al myn icht
in gotis nicht,
sink in di grundelose vlut!
Vli ich von dir,
du kumst czu mir;
vorlise ich mich,
so vinde ich dich:
o übirweseliches gut.

O Seele mein,
geh aus, Gott ein!
Sink all mein Ichts
in Gottes Nichts,
sink in die grundlos tiefe Flut!
Flieh' ich vor Dir:
Du kommst zu mir.
Verlier' ich mich,
so find' ich Dich —
o überwesenhaftes Gut!

Ich will nun nicht versuchen, Ihnen das ganze Gedicht im einzelnen zu erklären; sondern ich möchte nur drei seiner wichtigsten Gedanken herausgreifen, Gedanken, in denen Christliches und Griechisches in besonderer Weise miteinander verquickt sind. Die drei Gedanken oder Gedankengruppen, die wir heute betrachten wollen, sind die sogenannte negative Theologie, die Vorstellung von der unio mystica und die Idee der in sich bleibenden, aus sich heraustretenden und zu sich selbst zurückkehrenden Gottheit.

Zunächst der Gedanke der negativen Theologie. Was ist negative Theologie? Unser Dichter sagt von den drei göttlichen Personen aus: «Die drei sind ein — weißt du was? nein!» Von der Einheit, welche die drei Personen bilden, heißt es: «Von diesem Kreis kein Sinn nichts weiß: hier ist die Tiefe ohne Grund. Schach euch und matt: Zeit, Form und Statt!» Das Wesen Gottes nennt der Dichter eine Wüste von unendlicher Ausdehnung, die nie ein Fuß betreten hat. Ueber dies Wesen lassen sich wohl vielerlei Dinge, aber einander gegenseitig aufhebende Dinge aussagen; und als der Weisheit letzter Schluß gilt: «Es ist also, daß es ist weder dies noch das.» Negative Theologie bedeutet demnach die Einsicht, daß von Gott nur Verneinendes ausgesagt werden kann; wir können nur mit Bestimmtheit behaupten, was er nicht ist, nicht was er ist.

Die gesamte mittelalterliche scholastische und mystische Literatur enthält, ihn mehr oder minder betonend, den Gedanken der negativen Theologie. Als Vermittler dieses Gedankens, der, wie wir noch sehen werden, seine Wurzeln im Denken der Antike besitzt, kommt für das christliche Mittelalter vor allem der sogenannte Dionysius Areopagita in Betracht. Der Name beruht bekanntlich auf einer Fiktion: der in Wirklichkeit um 500 lebende, von den Neuplatonikern beeinflußte christliche Denker gab sich als jenen Griechen Dionysius aus, den Paulus nach dem Bericht der Apostelgeschichte auf dem Areopag bekehrt hatte.[4] Sein Werk, wer immer der Verfasser gewesen sein mag, hat durch diese Fiktion, die einer höchsten Sanktion gleichkam, ein unerhörtes Ansehen gewonnen. Auch für uns ist dies Werk, obschon wir es nicht mehr der Hand des Paulus-

[4] Act. 17, 34.

Schülers zu verdanken wähnen, noch immer von hoher Bedeutung: nicht zuletzt um der so lange verhüllten Vermittler-Rolle willen, die es zwischen griechischem Geist und dem Christentum erfüllt hat.

Die Lehre von der negativen Theologie ist bei Pseudo-Dionysius aufs klarste begründet und aufs reichste ausgebaut worden. Wenn Gott als das schlechthin unendliche, unbegrenzte, unbestimmte Wesen aufzufassen ist, enthält eine Aussage, die Gott eine Bestimmung — oder Begrenzung abspricht, mehr Wahrheit als eine Aussage, die ihn durch eine positive Bestimmung festlegen will. Bejahende Aussagen über Gott sind nach Dionysius niemals zutreffend, da sie nicht an ihn heranreichen. Auch die Güte, die Weisheit, die Gerechtigkeit und in gewissem Sinne sogar das Sein sind Gott abzusprechen. Indessen ist der Gegenstand der Theologie — und eine Theologie will ja das Werk des Areopagiten sein — nicht ein negativer, sondern ein eminent positiver. Ihm wird die negative Theologie nur gerecht, insofern sie selber die letztmögliche, scheu gewagte Position ist. Denn als verneinte Bestimmung ist die negative Theologie verneinte Verneinung: also etwas Positives. Gott ist «nicht gut» bedeutet: Gott ist nicht nur-gut, Gott ist vielmehr über-gut. Die Absprechung ist im Sinne der Steigerung gemeint; an ihre Stelle vermag die Präposition ὑπέρ, über, zu treten. — Auch in unserm Gedicht lautet der letzte Vers ganz in der Sprache des Dionysius: «O überwesenhaftes Gut!» — Gott ist im allereigentlichsten Sinne ὑπερουσία, das was alles Sein, alle Existenz und Wesenheit, in unendlichem Maße übertrifft. Nur darum müssen alle Einzelpositionen in bezug auf ihn aufgehoben werden, weil er zu jeder einzelnen der absolute Superlativ ist. Vielleicht könnte man einwenden, also sei Gott der Superlativ auch der bösen Dinge. Aber dem Bösen kommt bei Dionysius kein selbständiges Sein zu, es ist Mangel an Gutem, es ist — Müdigkeit. [5]

Nur das Gute *ist* wirklich, und das Seiende ist *gut*: in dieser Auffassung birgt sich, wenngleich in verwandelter, vergeistigter Form, das Erbe jener hellenischen Gläubigkeit, die das Sein als solches, das Licht, das Leben bejahte. Letzte Bejahung aller

---

[5] Vgl. De div. nom. 4.

seienden Dinge, wenn auch nur in jenem komparativen Sinne, der in einer jeden Seinsstufe den Hinweis auf die nächsthöhere erblickt, bis die Hierarchie alles Seienden ihren notwendigen Abschluß findet in der über-seienden Transzendenz Gottes, diese Bejahung strahlt aus dem System des Dionysius Areopagita hervor wie noch aus dem Lehrgebäude des Thomas von Aquino — eine Bejahung, die das Christentum doch wesentlich unterscheidet von gewissen rein verneinenden Lehren etwa Indiens oder vom Dualismus der Manichäer.

Dionysius hat seine Gedanken, wie feststeht, weitgehend den Lehren jener spätgriechischen Denker entnommen, die wir die Neuplatoniker nennen. So finden sich denn auch eine Anzahl von Aussagen der negativen Theologie bereits bei Plotin. Dionysius hat nurmehr auf den christlichen Vater-Gott bezogen, was Plotin von dem unpersönlichen ersten Prinzip aller Dinge sagt: «Es ist also jenes Erste auch nicht Geist, sondern vor dem Geiste. Denn der Geist ist etwas von den seienden Dingen: Jenes aber ist nicht ein Etwas, sondern vor jeglichem; und auch kein Seiendes, denn das Seiende hat zur Form gleichsam die Form des Seienden; Jenes aber ist ohne, auch ohne geistige Geformtheit. Da nämlich die Wesenheit des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, ist sie keins von ihnen. Sie ist also weder ein Etwas noch ein Qualitatives noch ein Quantitatives, weder Geist noch Seele; es ist kein Bewegtes und wiederum auch kein Ruhendes, nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern das Eingestaltige als solches; oder vielmehr ohne Gestalt, da es vor jeder Gestalt ist, vor Bewegung und vor Stillstand, denn die haften am Seienden und machen es zu einem Vielen ... Ja selbst ‚jenes' oder ‚dieses' dürften wir es nicht nennen, wenn wir genau reden wollen, sondern es darf das nur die Auslegung dessen sein, was wir selbst, die wir das Eine gleichsam von außen umspielen, dabei erleben, indem wir ihm bald nahe kommen, bald ganz zurückgeworfen werden durch die Schwierigkeiten, die ihm anhaften.»[6] Vergleichen wir den plotinischen Text mit unserm Gedicht, so gewahren wir die Aehnlichkeit der Formulierungen, die über Dionysius und eine jahrhundertelange Vermittlung hinweg nahezu die-

[6] En. 6, 9, 3.

selben geblieben sind. Plotin sagt: Es ist... nicht im Raum, nicht in der Zeit — unser Dichter: Die Wüste hat nicht Zeit noch Statt; oder Plotin: Es ist kein Bewegtes und wiederum kein Ruhendes — unser Dichter: Vz stille stat, flüst ane wat (Es steht still und fließt doch, ohne je einen festen Zustand anzunehmen). Ja unser Dichter kommt in gewissem Sinne Plotin näher als der vermittelnde Dionysius, indem er die christliche Dreifaltigkeit als Ganzes — wie Plotin die jenseitige Gottheit — einfach ES nennt.

Für die von Dionysius so reichlich verwendeten Bildungen mit über- finden sich gleichfalls schon Beispiele bei Plotin: «Mithin gibt es auch für das Eine kein Gutes, folglich auch keinen Willen nach irgend einem Guten, sondern es ist das Uebergute, welches nicht für sich selbst, sondern für die andern Dinge gut ist, die etwa an ihm teilzuhaben vermögen.» [7] Endlich hat auch Plotin bereits zum Ausdruck gebracht, daß die negative Theologie nicht im Sinne einer absoluten Absprechung, sondern im komparativen Sinne zu verstehen ist: «Sollten wir argwöhnen, das Eine, das zu dem wahrhaft Seienden gehört und sein Urgrund, seine Quelle und Kraft ist, sei das Nichts? Gewiß, es ist nichts von dem, dessen Urgrund es ist: wenn aber nichts von ihm ausgesagt werden kann, nicht ‚Sein' noch ‚Wesen' noch ‚Leben', so in dem Sinne, daß es über all das erhaben ist.» [8]

Verfolgen wir die Geschichte der negativen Theologie hinter Plotin zurück, ohne uns bei den unmittelbaren Vorläufern und Verwandten der Neuplatoniker aufzuhalten, etwa bei den sogenannten hermetischen Schriften, den Werken der pythagoräisierenden Platoniker oder aber bei Philo von Alexandrien, dessen Gott auch ἄποιος, ohne alle Eigenschaften ist [9], so können wir bei den alten Griechen selbst die Voraussetzungen finden, die für die Entwicklung einer negativen Theologie maßgebend waren. Eine Art von Voraussetzung bildet die tiefgreifende Skepsis gegenüber der subjektiven Erkenntnisfähigkeit des Menschen, wie sie etwa in der Kritik eines Karneades

---

[7] En. 6, 9, 6. [8] En. 3, 8, 10.

[9] Vgl. E. Zeller, Die Philosophie d. Griechen 3, 2[4], Leipzig 1903, 403.

an der dogmatischen Theologie der Stoiker zutage tritt[10], wie sie von den Vertretern der mittleren Akademie überhaupt geübt wurde, wie sie jedoch früher schon in so vielen Werken von Platon selbst zum Ausdruck gebracht worden ist. Der platonische «Parmenides» ist von den Neuplatonikern geradezu als das Fundament ihrer negativen Theologie empfunden worden: sagt doch hier Platon, daß «das wahre Wesen des Schönen an sich, des Guten an sich und alles dessen, was wir als an sich seiende Ideen annehmen für uns unerkennbar ist» [11]; denn sobald man von einer Idee, beispielsweise von der Idee des Einen auch nur das Sein aussagt, so sind aus dieser Aussage, wie Platon mit nicht zu überbietender Meisterschaft darlegt, notwendig die absurdesten Folgerungen zu ziehen. Das Ergebnis des platonischen «Parmenides» ist bekanntlich dieses: Behauptet man von dem Einen, es sei — oder aber, es sei nicht — so gilt in beiden Fällen, daß sowohl es selbst, dieses Eine, wie auch alles andere alles auf jegliche Weise ist und es auch wieder nicht ist, es zu sein scheint und es nicht zu sein scheint.

Diese rein skeptische Erkenntnis ist aber nicht die einzige von den früheren griechischen Denkern geschaffene Voraussetzung, aus der heraus sich eine negative Theologie hat entwickeln können. Die Skepsis *ist* ein allerdings immer wieder beschrittener Weg des so radikalen griechischen Denkens. Darüber ist jedoch die große Gläubigkeit nicht zu verkennen, welche diesem Denken in seinem innersten Wesen eignet. Im Letzten scheut dies Denken wohl nicht zurück vor den Folgerungen eines absoluten Rationalismus — Folgerungen, die dem Sein und dem Göttlichen schließlich Einzelerkennbarkeit absprechen müssen. Aber es hält dabei dennoch an der Tatsache fest, daß ein solches göttliches Sein oberhalb alles menschlichen Erkennens *besteht* und daß ihm ein Höchstmaß an Wirklichkeit und Fülle zukommt. Man könnte diesen Zug des griechischen Denkens eine spekulative Frömmigkeit nennen; sie

---

[10] Auf die Bedeutung des Karneades für die Entwicklung der neg. Theol. weist Th. Gomperz, Griechische Denker 2, Leipzig 1902, 529 f. hin.

[11] 134 b/c.

begegnet uns bereits in den wenigen uns erhaltenen Fragmenten der vorsokratischen Denker.

Wenn etwa Xenophanes gegen Homer und Hesiod polemisiert, weil sie den Göttern alles angehängt haben, was bei Menschen Schimpf und Schande ist [12], so liegen in dieser Polemik wohl Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen überhaupt — sagt doch Xenophanes, Ochsen, Rosse und Löwen würden ochsenähnliche, roßähnliche und löwenähnliche Götter gestalten, wenn sie es könnten [13] — zugleich aber zeugt diese Polemik von der tiefen Frömmigkeit, die den Gott nur in der höchsten Steigerungsform, als den Superlativ schlechthin erfaßt haben will, wie es das rätselhafte Fragment auszudrücken versucht: «Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.» [14] Spekulative Frömmigkeit ist es auch, wenn Anaximander den Urgrund aller Dinge das ἄπειρον nennt, das Unbegrenzte, Unbestimmte, Unendliche — oder, wie man den Ausdruck vielleicht auch auffassen darf: das Ueber-Endliche. Erstaunlich aber im Hinblick auf die Entwicklung der negativen Theologie ist das Wort des Heraklit: «Eins, das allein Weise, will nicht und will doch benannt werden mit dem Namen Zeus.» [15] Mit diesem Ausspruch nämlich hat Heraklit eine negative Theologie nicht nur gerechtfertigt — das Eine allein Weise will nicht benannt werden —, sondern auch ihre tatsächlich immer wieder sich vollziehende Umkehrung in eine neue positive Theologie begründet: Es will doch ... Daß diese dialektische Frömmigkeit sich nicht nur bei griechischen Philosophen, sondern auch in den Werken griechischer Dichter findet, möge ein Beispiel aus Aeschylos' Agamemnon erweisen, jene Strophe, die mit den Worten anhebt: «Zeus, wer immer auch er möge sein, / Wenn ihn dieser Ruf erfreut, / Red ich also jetzt ihn an.» [16] Nicht ausdrücklich, aber doch unausgesprochen zugegen ist hier das Wissen vom Nichtwissen, wer in Wahrheit Zeus sei, und zugleich auch jenes andere ahnende Wissen darum, daß der Gott an dem Namen Zeus, am Genannt-

---

[12] H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker[5] ed. W. Kranz 1, Berlin 1934, B 11. [13] B 15 Diels. [14] B 23 Diels.
[15] B 32 Diels. [16] Agam. 149 ff.

werden überhaupt, Gefallen findet. Bedenken wir, daß das ganze Mittelalter recht unbefangen die Begriffe der negativen Theologie in seine positive Dogmatik eingebaut hat; bedenken wir ferner, daß auf einen Kant, der endlich wieder mit der negativen Theologie Ernst machen, mit dem Wissen um die letzten Dinge aufräumen und Platz für einen frei schwebenden Glauben schaffen wollte, daß auf diesen Kant wieder ein Hegel folgen konnte, der erklärte, wenn Gott sich nicht erkennen ließe, lohnte es sich überhaupt nicht, etwas zu erkennen; bedenken wir endlich die aktuelle Spannung zwischen einer Lehre von Gott als dem «Ganz andern» und der Lehre von einem Gott, zu dem es einen «menschlichen Anknüpfungspunkt» gibt, so geht uns vielleicht eine Ahnung auf, daß diese ganze Entwicklung der theologischen Spekulation keine zufällige ist; und wir bewundern jene Griechen, die zu sagen wagten: «Eins, das allein Weise, will nicht und will doch benannt werden mit dem Namen Zeus.»

In unserm mittelalterlichen Gedicht gehen die Aussagen im Sinne der negativen Theologie scheinbar unvermittelt über in die Aufforderung, sich mit der Gottheit auf mystische Weise zu vereinigen. Tatsächlich besteht aber eine genaue Entsprechung zwischen dem nur negativ zu umschreibenden Wesen Gottes und der von allen Dingen im Letzten unabhängigen Seele des Menschen. Der Dichter will den Menschen dahin bringen, wo eben die Gottheit sich befindet: in die Wüste, die jenseits von Zeit und Raum, Bildern, Formen und allem Wesen liegt. Wenn es von Gott heißt: «Hier ist die Tiefe ohne Grund. Schach euch und matt: Zeit, Form und Statt!», so entspricht dem genau das an die Seele gerichtete: «Laß Raum, laß Zeit, auch Bilder meid' . . . sink in die grundlostiefe Flut!» Dem geheimnisvollen Nichts der Gottheit entspricht die von ihrer Ichheit entblößte, zu Nichts gewordene Seele dessen, der alle Dinge und Eigen-schaften gelassen, losgelassen hat. Ja der Dichter fordert seine Seele in geradezu hyperbolischer Form auf, nicht nur das Etwas, sondern sogar noch das Nichts fahren zu lassen, von sich zu treiben — al icht, al nicht trib obir hor —, um sich mit der grundlosen Gottheit vereinigen zu können.

Wenn wir das eben Gesagte unter den Gedanken der mystischen Vereinigung stellen, so müssen wir uns darüber klar sein, daß unser mittelalterlicher Dichter diese unio mystica in einem ganz verinnerlichten Sinne auffaßt. Das Gedicht ist denkbar weit entfernt von jener schwülen, mit Vorstellungen aus dem Bereich des Erotischen so überladenen Mystik, wie wir sie aus Zeugnissen bernhardinischer und wiederum aus solchen spätmittelalterlicher Nonnen- und Mönchskreise, aber auch aus den Werken barocker Mystiker und der zur Mystik neigenden Romantiker kennen. Wenn wir genau zusehen, vermeidet unser Dichter sogar das Bild der Vereinigung; vielmehr spielt er auf diese Vereinigung, die doch auch ihm vorschweben muß, nur ganz scheu an: die Seele soll ausgehen, Gott soll eingehen. Verliere ich mich, so finde ich Dich. — «Gott-Finden»: wie verhalten ist dieser Ausdruck für das letzte Ziel mystischen Erlebens! Daß dieses Erleben ein ekstatisches ist, deutet der Ausruf am Schluß des Gedichts wohl an, aber auch dies wieder in einer ganz unsinnlichen Weise, in einer Weise, die wir rein gedanklich nennen würden, wenn nicht Rhythmus und Reim, die Gedichtzeile als solche, den Gedanken unwiderstehlich in die Sphäre des Gefühls entrückten.

Das Gedicht ist eins der schönsten Zeugnisse spekulativer Mystik; darum vor allem rückt es in die Nähe *des* spekulativen Mystikers: Meister Eckharts. Die Mystik Eckharts wie die unseres Dichters ist eine wesentlich innerliche, vergeistigte Mystik. Die als Vorbereitung für das mystische Ziel dienende Askese beruht nicht in der Abtötung des Leibes — die wohl bis zu einem gewissen Grade, als primitivste Stufe der Vorbereitung, stillschweigend vorauszusetzen ist —, sie beruht nicht im Sich-Zufügen von körperlichen Qualen, sondern in einem Sich-Befreien von allen menschlich-beschränkten Bildern und Vorstellungen, in einem Loskommen der Seele von sich selbst, bis sie die völlige Gelassenheit erreicht hat.

Diese, man möchte fast sagen, lautlose, philosophische Mystik Eckharts und der ihm Nahestehenden besitzt ihr Vorbild in der griechischen Mystik, vor allem in der Mystik Plotins und seiner Schüler. Als Vermittler zwischen neuplatoni-

schem und christlichem Gedankengut spielt auch hier wieder Pseudo-Dionysius eine wichtige Rolle. Ich übergehe diesmal seine Aeußerungen, um rascher von Plotin selbst sprechen zu können. Von ihm, dem Begründer des Neuplatonismus, berichtet sein Schüler Porphyrios: «So ist denn gerade diesem daimonischen Manne ‚schon oft', wenn er sich hinaufhob zum Ersten, Jenseitigen Gott mit seinem Denken auf den Wegen, welche Platon im ‚Gastmahl' gewiesen, Jener Gott erschienen, welcher keine Gestalt und keine Form hat und oberhalb des Geistes und der ganzen geistigen Welt thront, und von dem ich, Porphyrios, bekenne, daß ich ihm nur einmal nahe kommen und mich einen konnte: und ich stehe im 68. Jahr.» [17] Ob die Neuplatoniker bei ihrem mystischen Erleben mit Recht sich auf «die Wege» berufen konnten, «welche Platon gewiesen habe», sei hier noch dahingestellt. Aus dem Werke Plotins selbst — genau wie aus unserm mittelhochdeutschen Gedicht — werden wir gewahr, daß der Weg zur mystischen Einigung eins ist mit dem Wege, den der menschliche Geist beschreitet, wenn er das Wesen Gottes spekulativ zu erfassen versucht. Negative Theologie und innere Askese erreichen das selbe Ziel: in der Befreiung von allen Dingen und zuletzt von sich selbst gelangt der Mensch an jenen Ort — «Ort» natürlich nur noch symbolisch zu verstehen —, wo sich das unendlich freie, unabhängige, unbestimmbare Eine Wesen befindet: die Gottheit. Ἄφελε πάντα [18]: tu alle Dinge fort, laß alles sein («trib ubir hor» in der Sprache unseres Dichters), dies ist die Weisung, die der Mystiker Plotin seinem Schüler zuruft; aber diese selbe Weisung befolgt auch, wer auf rein denkerischem Wege, durch Setzen von Negationen, die Gottheit zu umschreiben trachtet. Wenn Gott nichts von allen Dingen ist und sich sogar jenseits der Begriffe des Guten und des Seins befindet, so hat, wer sämtliche Einzelbegriffe im Geiste überschreitet, zuletzt die unmittelbare Erfahrung des Nichts — oder der Gottheit; denn diese unendliche Ueberschreitung und Steigerung findet entweder nie und nirgends ihren Abschluß oder aber mit dem Besitze des absoluten Superlativs. Den alten Satz des Parmenides: «Das Selbe ist Denken und Sein» könnte man in bezug

---

[17] Vit. Plot. 23. [18] En. 5, 3, 17.

auf Plotin abwandeln: Das Selbe ist Denken und Sich-Vereinigen mit dem gedachten Gegenstande. Alles theologische Denken Plotins ist eo ipso mystisch; aber diese Mystik ist eine geistige: sie verleugnet das Erbe der voraufgehenden griechischen Denker nicht.

Im Hinblick auf eine ausgesprochene, gleichsam greifbare mystische Lehre freilich haben die Neuplatoniker — abgesehen wiederum von ihren unmittelbaren Vorläufern, etwa Philon — unter den griechischen Philosophen keine Vorfahren. Die platonische «Teilhabe» an den Ideen will doch eher im Sinne eines mathematischen Verhältnisses als einer mystischen Vereinigung verstanden sein.[19] Dennoch ist nicht zu verkennen, daß im frühgriechischen Denken — sofern man dieses nicht überhaupt mit Karl Joël[20] «aus dem Geiste der Mystik» entsprungen sein läßt — daß in diesem Denken gewisse Voraussetzungen geschaffen wurden, die zu einer Entwicklung des mystischen Gedankens führen mußten. Erwähnt sei hier nur das Wort Heraklits: «Der Seele Grenzen kannst du nicht entdecken, auch wenn du alle Wege abwandeltest; so tiefen Grund hat sie.»[21] Wenn die Seele — genau wie die Gottheit — in ihrem wahren Wesen als unergründlich aufgefaßt wird, liegt es doch nahe, die beiden Unergründlichen als Eines zu denken oder zu erfahren. Freilich: erst die mittelalterlichen Mystiker gingen so weit, das Psalmwort ‚abissus abissum invocat', der Abgrund ruft dem Abgrund, dahin zu deuten: der Abgrund der Seele ruft dem Abgrund der Gottheit. Aber entscheidend im Hinblick auf die Entwicklung des mystischen Denkens war wohl nicht diese letzte Deutung, die gleichsam in der Luft lag, nachdem einmal Gott und Seele, jedes für sich als ‚Abgrund' bezeichnet worden waren, entscheidend war vielmehr jenes erstmalige schaudernde Erkennen: «Der Seele Grenzen kannst du nicht entdecken ... so tiefen Grund hat sie.»

Die tiefe Bedeutung der unio mystica — und hiermit kommen wir auf unsere dritte Gedankengruppe zu sprechen —

---

[19] Vgl. E. Hoffmann, Platonismus u. Mystik im Altertum, Heidelberg 1935.

[20] Der Ursprung d. Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Basel 1903.

[21] B 45 Diels.

liegt in der Tatsache, daß das Geschöpf wiederum in den Schöpfungs-Grund zurückgekehrt ist. Die spekulative Mystik des Mittelalters hält eine solche Rückkehr, ein solches Sterben der Seele vor dem leiblichen Tode, für möglich, weil die Seele mit einem Teil ihres Seins nie aus der Aehnlichkeit mit Gott herausgetreten ist. Der Seelengrund, der Seelenfunke oder wie immer der Mystiker dieses tiefste Geheimnis der Seele nennen mag, hat seinen ursprünglichen Adel nie verloren; ja man kann in gewissem Sinne von ihm sagen, er sei überhaupt nicht geschaffen. Die Vollziehung der unio ist somit ein Insichgehen, ein Sichbesinnen auf das, was das Edelste unsres Selbsts ausmacht; sie ist eine *Rückkehr* nur jener Kräfte, die bei der Schöpfung aus ihrem ursprünglichen Zustand herausgetreten sind. Die Rückkehr entspricht dem *Heraustreten* und vollendet dieses zu einem Kreislauf; aber im Grunde hat der Kreis schon immer bestanden, da ja irgendwo eine Trennung der Seele von der Gottheit nie stattgefunden hat. — Diese erstaunlichen, entschieden häretischen Gedanken, die sich mit Folgerichtigkeit aus gewissen neuplatonischen Vorstellungen heraus entwikkeln lassen, hat Meister Eckhart, der kühnste unter den mittelalterlichen Mystikern, deutlich ausgesprochen, freilich immer wieder eingeschränkt von dem ehrlichen Bestreben, seine an griechischem Denken geschulte Gotteslehre mit dem kirchlichen Dogma zu vereinbaren. Die Idee von dem Verharren eines Seelenteils in Gott wird dadurch der christlichen Ueberlieferung angeglichen, daß dieser Seelenteil mit dem über-geschichtlichen Christus, dem Logos, vereinerleit wird, der ja schon seit dem Johannes-Evangelium das Bewußtsein vom geschichtlichen Christus begleitet hat.

Im Letzten ist also die Seele für Eckhart ungetrennt von Christus, insofern dieser nicht nur einmal, in der Zeit, geboren wurde, sondern in der Ewigkeit stets von neuem geboren wird, ohne doch je aus dem Bereiche der göttlichen Wesenheit herauszutreten — jener göttlichen Wesenheit, der auch die Seele zufolge ihres ungeschaffenen Wesens-Grundes angehört. Diesen Gedankengang, der bei Eckhart in die strengste Logik philosophischer Spekulation eingespannt ist, deutet unser Dichter in schwebender, halb verhüllter Form an. Das

Gedicht setzt ein mit dem Gedanken der über-zeitlichen Geburt des Wortes: «In dem Beginn / hoch überm Sinn / ist stets das Wort»; das Wort, das die Eigentümlichkeit hat, daß es stets geboren wird: «O reicher Hort, / da stets Beginn Beginn gebar», und daß es dennoch im göttlichen Bereiche verharrt: «O Vaterbrust, / aus der mit Lust / das Wort stets floß, / *doch hat der Schoß / das Wort behalten, das ist wahr.*» Die folgenden Strophen schildern, wie von dem Vater und dem Worte als drittes der Heilige Geist hervorgeht, der, von einer göttlichen Person zur andern strömend, das Band zwischen den zweien bildet und den ewigen trinitarischen Kreis bewirkt. Zu Ende der dritten Strophe ist nun von einem «Punkt» dieses Kreises die Rede, der «unbewegt» genannt wird. Was der Dichter mit diesem Punkte meint, zu dessen Höhe der Geist sich aufschwingen soll, bleibt nach seinen wenigen Andeutungen rätselhaft; es ist zunächst nicht einmal zu entscheiden, ob man sich unter dem Punkt den *Mittelpunkt* des trinitarischen Kreises vorzustellen hat, oder, wie es der lateinische Kommentator wahr haben will, einen bestimmten Punkt der Peripherie, von dem aus alles ausgehe und in den alles wieder zurückkehre. [22] Zum Verständnis dieser Stelle ist es wohl nötig, sich an Eckharts Lehre zu erinnern, nach der die Seele an einem «Punkte», nämlich dem Seelen-Grund, wesenseins ist mit dem überall wirkenden, doch unbewegten Mittelpunkt der göttlichen Dreifaltigkeit. Der «Punkt», sagt Eckhart, «ist das Vermögen der Dreifaltigkeit; und sofern die Seele mit dem unbeweglichen Punkte vereinigt wird, vermag sie alle Dinge.» [23] Diese Vereinigung erfolgt aber, ohne daß *im Grunde* etwas geschieht. Unser Dichter sagt: «Des puntes berc / stig ane werc / vorstentlichkeyt!», was ich übersetzt habe: «Des Punktes Berg / besteig ohn' Werk, / einsicht'ger Geist!». Deshalb vermag der

---

[22] Im ersten Falle wäre die Vorstellung von dem «Punkt» in Verbindung zu bringen mit dem bekannten mittelalterl. Satz: «Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia vero nusquam.» Der Punkt wäre dann eins mit dem überall anwesenden Mittelpunkt der Gottheit, mit Gott-Vater. Im zweiten Fall, wenn der Punkt als ein Ausgangs- und Endpunkt zugleich auf der Peripherie liegen soll, wäre er wesenseins mit dem apokalyptischen Christus, der sagt: «Ich bin Alpha und Omega.»

[23] F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker 2, 503.

Geist oder die Seele den «Punkt» ohne Werk zu erreichen, weil sie in gewisser Hinsicht bereits eins ist mit ihm. Die Vereinigung ist nur noch ein «Verstehen», ein «Vor-Stehen» des Geistes im ursprünglichen Sinne des Wortes: die allersublimste Ek-stase. — Wenn die letzten beiden Gedichtstrophen dann doch noch von dem handeln, was die Seele vor ihrer Vereinigung mit Gott tun muß, so bedeutet dies die Vollendung des Kreislaufs auch in dem Sinne, daß die *geschaffenen* Dinge wieder in das mystische Nichts eingeführt werden: insofern etwas bei der Schöpfung hervorgetreten ist, kehrt es im mystischen Tode in seinen Ursprung zurück.

Diesen ganzen Ausführungen liegt die neuplatonische Lehre von μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή, vom Insichbleiben, Aussichheraustreten und Zusichzurückkehren des einen Seins zugrunde. Am klarsten und systematischsten hat der Neuplatoniker Proklos diese Lehre vertreten. Nach Proklos bringt jede Einheit vermöge ihrer Vollkommenheit und Kraftfülle eine Vielheit hervor; das Hervorgebrachte ist jedoch stets ähnlich dem Hervorbringenden: das Viele hat an der Einheit teil und bleibt insofern in ihr oder sie in ihm; endlich aber hat das Hervorgebrachte das Bestreben, ganz in seinen Urgrund als in den Inbegriff der Vollkommenheit zurückzukehren. «Die Götter haben allen Dingen das Gepräge ihres Wesens aufgedrückt, und eben dadurch ziehen sie alles zu sich», heißt es im Kommentar zu Platons Cratylus.[24] Alles bewegt sich demnach in einem Kreise: es geht aus seiner Ursache hervor und kehrt in sie zurück, ohne doch je von ihr ganz getrennt gewesen zu sein.

Diesen Gedanken, dem die christliche Dreieinigkeitslehre aufs tiefste verpflichtet ist (und der auch bei Hegel wiederkehrt), diesen Gedanken ausgebildet zu haben, ist eine der bedeutendsten Leistungen des Neuplatonismus. Die Voraussetzungen, aus denen heraus der Gedankengang sich entwickelt hat, sind auch hier bereits im älteren griechischen Vorstellungsbereich enthalten. Während die Pythagoräer von einer mathematischen Erwägung aus sich dem Gedanken des Hervor-

[24] Cap. 69.

gehens, Insichbleibens und Zusichzurückkehrens des Seins näherten, indem sie diese Spekulationen an die Zahlen eins, zwei, drei ... anknüpften, legt uns etwa Seneca, stoischer Ueberlieferung folgend, den gleichen Gedanken in Form einer Allegorie nahe. «Warum gibt es», fragt Seneca im ersten Buch «Von den Wohltaten» [25], «*drei* Grazien? Warum sind sie Schwestern, und warum halten sie sich an den Händen?» — Deshalb, lautet die Erklärung, weil die eine der Grazien eine wohltuende Gabe spendet, die andere sie empfängt und die dritte sie zurückgibt; oder weil es ein Geben und ein Zurückgeben und ein drittes: nämlich gleichzeitig Empfangen und Zurückerstatten gibt. Was bedeutet dieser Reigen, fragt Seneca weiter, bei dem man sich an den Händen faßt und alles zu sich selber zurückkehrt? — Das Wesen der Gabe erfordert es, daß sie durch aller Hände geht und dennoch zum Spender zurückkehrt. Und die Schönheit des Ganzen geht verloren, wenn dieser Reigen irgendwo unterbrochen wird; wenn er aber in sich geschlossen bleibt und die Rollen bewahrt, ist er das Herrlichste. —

Von der Allegorie Senecas bis zur Schilderung des trinitarischen Kreises durch den mittelalterlichen Dichter war gewiß ein weiter theologischer und philosophischer Weg zu beschreiten. Gemeinsam ist indes beiden die Vorstellung eines in sich geschlossenen Vorgangs: die Wohltat, die «Gabe» Senecas — die göttliche Liebe, der Heilige Geist bei unserm Dichter; sie gehen hervor und kehren zurück in ununterbrochenem Kreisen. Und dieser Kreis ist schön: «der herrlichste» nach Seneca, «von tiefem Glanz» («hat tifen schrick») laut unserm Dichter. — Wenn die spekulativen Mystiker des Mittelalters, Eckhart und die ihm verwandten, ihr Ideal der «Gelassenheit» im Leben verwirklichen konnten, so geschah es im Glauben an diesen ewigen, ewig-schönen, Kreis, an dem auch der Mensch mit seinem Besten teilhat, und aus dem er im Grunde nicht herausfallen kann. Eckhart geht daher so weit, die ursprünglich lebensabgewandte Haltung des Mystikers wieder in eine dem

---

[25] De benef. 1, 3. Seneca entnimmt die allegorische Deutung des Charis-Mythus Hekaton und dieser Chrysipp.

tätigen Leben zugewandte umzukehren, da ja wer sich der unio mit Gott auch nur einmal in der Ekstase des Verstehens bewußt geworden ist, durch keine noch so niedrige Beschäftigung seinen Adel verlieren kann. Der vollkommene Mystiker wagt es, aus der «Abgeschiedenheit», in der ihm das Erlebnis der Vereinigung zuteil geworden ist, wieder herauszutreten und dabei dennoch im Zustand der unio zu verharren. Noch mehr: das Sichverwirklichen im tätigen Leben wird ihm, der im Letzten freilich in der Betrachtung verbleibt, zur sittlichen Forderung — in der Sprache des Mittelalters: Maria muß Martha werden, um ganz Maria zu sein —; auch das Moment des Hervorgehens, die Schöpfung selbst, ist, genau wie die beiden andern Momente, das der Rückkehr und das des Insichbleibens, gott-gewollt. Auch diesen letzten Akzent, den Eckhart der mystischen Spekulation aufsetzt und mit dem er die mittelalterliche Mystik wahrhaft vollendet, hat griechisches Denken vorbereitet. Plotin sagt: «Der Seele selbst bliebe unbewußt, was sie in sich trägt, wenn es nicht in Erscheinung träte, nicht aus ihr hervorginge. Denn überall bringt erst die Verwirklichung das Vermögen zutage, welches sonst durchaus verborgen bliebe und geradezu ausgelöscht wäre und nicht existent, da es niemals zu realem Sein käme. Wenn jetzt jedermann sich bewundernd vor der Größe des Innen beugt, so hat ihn erst die schöne Mannigfaltigkeit der Außenwelt dazu geführt; er ermißt die Herrlichkeit des Geistigen daran, daß es das Wunderwerk dieser Erdenwelt vollbracht hat.» [26]

Die Mystik des Geistes, wie sie sich in der Verschmelzung von hellenischer und christlicher Spekulation entwickelt hat, findet ihren schönsten Ausdruck vielleicht in der klassischen Ruhe, mit der sie die Tatsachen des Lebens und des Todes ins Auge faßt. Für Eckhart wie für Plotin ist das geschaffene Dasein gerechtfertigt; und dem Tode wird mit Gelassenheit entgegengesehen, da man ihn in jenem mystischen Sterben bereits vorweggenommen hat. Im Hinblick auf den ewig in sich strömenden Kreislauf ist Eckharts Wort zu verstehen, das Leben als solches sei «ohne Warum». Ist ja auch das Fluten des göttlichen Geistes nach den Worten unseres Dichters im zutiefst

[26] En. 4, 8, 5.

zweideutigen Sinne «grundlos»! — Doch auch diesen Gedanken der letzten Warumlosigkeit allen Seins hat der Neuplatonismus bereits angetönt. Hören wir zuletzt, was Plotin über die Beziehung des Menschen zum Leben sagt: Der zur Glückseligkeit bestimmte Mensch soll sein irdisches Ich behandeln, «so wie der Leierspieler sein Instrument behandelt, solange es angeht darauf zu spielen; geht das aber nicht mehr, so vertauscht er es mit einem andern Instrument, oder er gibt überhaupt das Leierspielen auf und unterläßt die Betätigung auf der Leier, da er jetzt ein anderes Geschäft ohne Leier treibt; er läßt sie neben sich liegen, denn er singt jetzt ohne Instrument. — Und doch wurde ihm», so schließt Plotin, «nicht umsonst zunächst dies Instrument verliehen: er hat doch oft auf ihm gespielt.» [27]

Basel. *Maria Bindschedler.*

Rezensionen.

Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen Sexagenarii edenda curavit Seminarium Neotestamenticum Upsaliense, Lund, C. W. K. Gleerup, Köpenhamn, Ejnar Munksgaard, 1947, XX, 250 S. mit zwei Tafeln.

Das Neutestamentliche Seminar von Uppsala hat *Anton Fridrichsen*, den dortigen Ordinarius für NT, mit der Herausgabe einer Festschrift zu dessen 60. Geburtstag geehrt. Sie drückt die Wertschätzung aus, die die Kollegen, Schüler und Freunde für den Gelehrten, den Theologen, den Philologen, den Organisator wissenschaftlicher Publikationen, den Prediger und den Freund empfinden. Verschiedene Arbeiten, die größtenteils Spezialfragen nt.licher Wissenschaft zum Thema haben, werden beigesteuert. Es sind im ganzen 21 Aufsätze, deren Verfasser in alphabetischer Namensfolge auf durchschnittlich 11 bis12 Seiten das von ihnen aufgeworfene Problem einer Lösung entgegenzuführen suchen. Es kann sich in der nachfolgenden Besprechung im großen und ganzen nur darum handeln, in aller Kürze die Probleme und deren Lösungsversuche zu nennen, um damit allen nt.lich Interessierten Ge-

[27] En. 1, 4, 16.